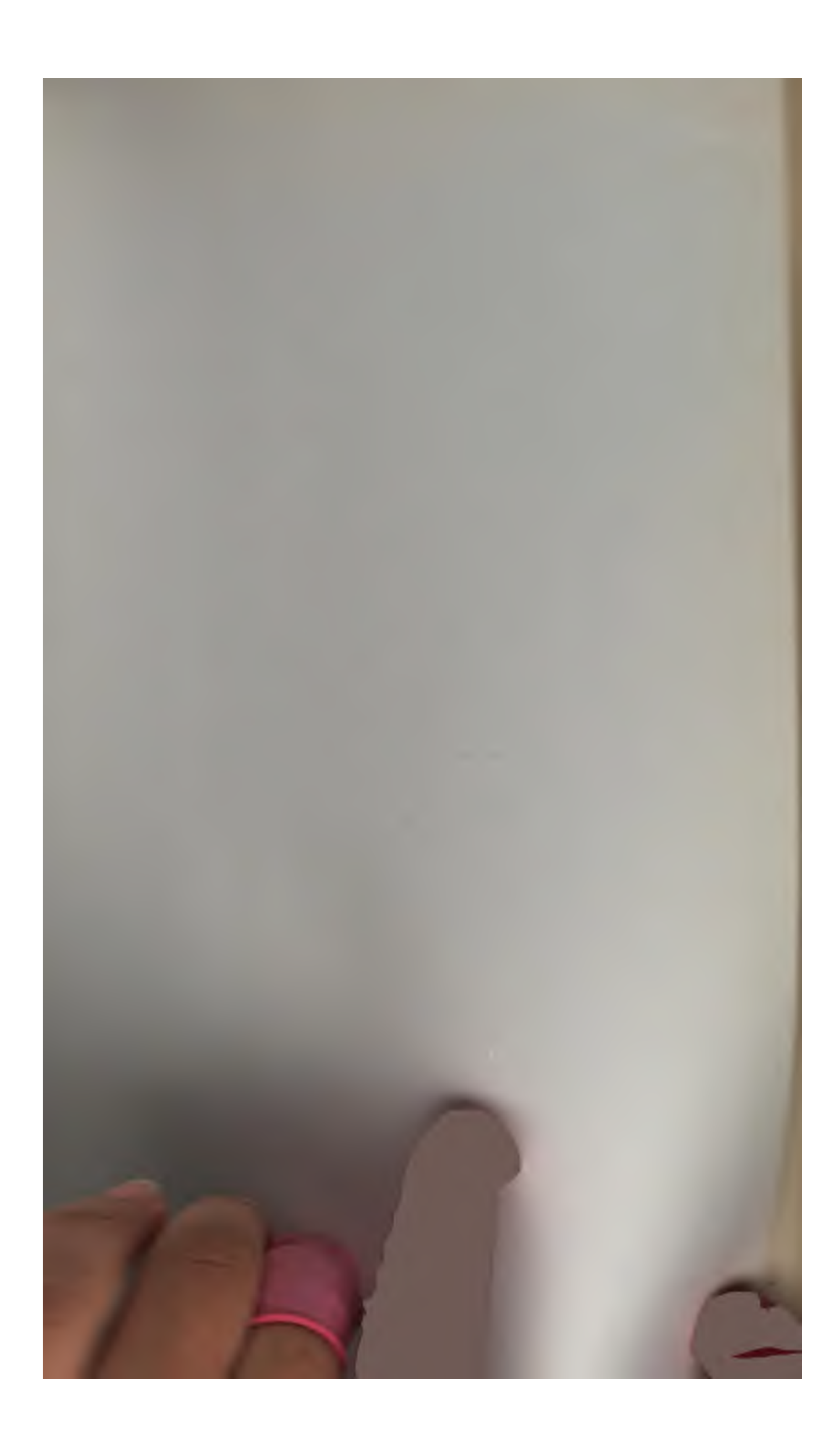
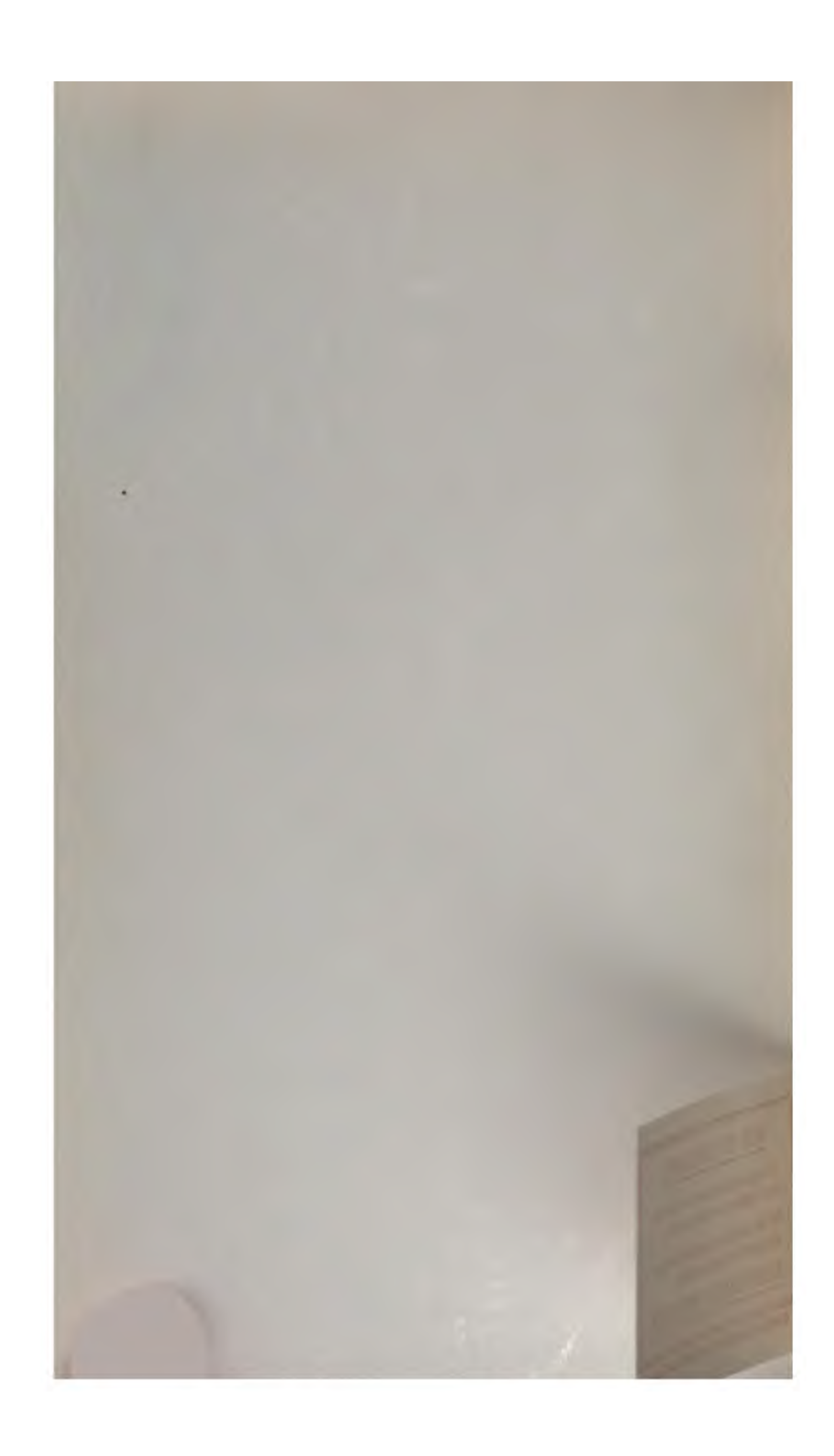












Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

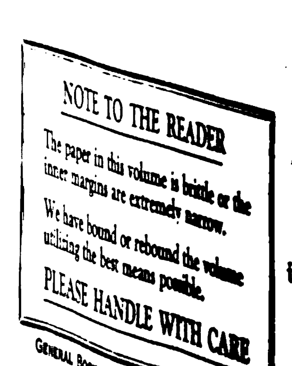
herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und D. G. L. Plitt,
ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Sechster Band.
Heriger bis Johanna.





Leipzig, 1880.
…inrichs'sche Buchhandlung.

des 10. Jarhunderts. Nach der Behauptung des Tritthemius verfasste er auch noch zwei Bücher de diviniis officiis. Sehr zweifelhaft ist seine Autorschaft bei einer vita S. Berlendis, einer vita S. Landelini, einer vita Hadelini. Er starb am 31. Oktober des Jares 1007 und wurde in der Kirche des hl. Thomas begraben. — Siehe über Heriger den Fortsetzer Fulkuins, Siegeberts de viris illustribus c. 137; Trittenheims de scriptoribus ecclesiasticis c. 305, chron. Hirsaug. ad a. 979, Mabillons Annales ord. S. Bened. IV, 60. 178, Histoire littéraire de France VII, 194—208. 472—476; Köpkes Einleitung zu Herigeri et Anselmi Gesta Episcoporum Tungrensium etc. in Monum. Germ. histor. Script., T. VII, p. 134 sq. und des Unterzeichneten Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert I, 238. 239; II, 8. 46—49. Auch Karl Werners Gerbert von Aurillac (Wien 1878) an vielen Stellen. **Albrecht Vogel.**

Hermann oder **Herimann,** mit dem Zunamen Contractus der Lame, Mönch im Kloster Reichenau, einer Insel im Bodensee, war einer der gelehrtesten Männer des 11. Jarhunderts und namentlich einer der besten deutschen Chronisten. Son eines Grafen Wolfrach II. von Veringen und seiner Gemalin Hiltrud, wurde er am 18. Juli 1013 geboren und von seinen Eltern schon in seinem siebenten Lebensjare der Klosterschule in Reichenau übergeben, welche unter dem Abt Berno den Ruf großer wissenschaftlicher Leistung hatte. In seinem 30. Jare legte er das Mönchsgelübde ab. Schon früh war er durch Gichtleiden gelämt und namentlich des Gebrauches seiner Füße beraubt, sodass er sich nie one Hilfe von der Stelle bewegen konnte und immer im Tragsessel sitzen musste. Dagegen war er geistig sehr begabt, machte in der Schule schnelle Fortschritte im Lernen, zeichnete sich besonders in der Mathematik, Astronomie und Musik aus, und verfertigte mathematische und musikalische Instrumente. Auch verfasste er Gedichte, die eine ungewönliche Gewandtheit in der Behandlung vielförmiger Versmaße zeigen und Scherz und Anmut mit sittlichem Ernste verbinden. Das Hauptwerk Hermanns ist aber eine Chronik, welche mit Christi Geburt beginnt und die erste der Weltchroniken des Mittelalters ist. Dieselbe ist aus vielen Quellen mosaikartig zusammengesetzt, mit großem Fleiß und mit Sorgfalt ausgearbeitet; ihr Hauptverdienst besteht in genauer chronologischer Anordnung. Auf eine zusammenhängende Ursachen und Folgen verbreitende Erzälung lässt sich Hermann nicht ein. Eine Hauptquelle für ihn waren die leider verloren gegangenen schwäbischen Reichsannalen. Von dem Jare 1040 an berichtet er bis 1054, seinem Todesjare, aus eigener Erinnerung nach der ihm zugekommenen mündlichen Überlieferung, er erzält aber mit solcher Sicherheit und Zuverlässigkeit, dass man glauben könnte, er sei mitten in den Weltverhältnissen gestanden. Diese Chronik ist daher für die Zeit vor Kaiser Heinrich III. eine sehr wertvolle Quelle. Sie ist nach einer jetzt verschwundenen Handschrift von Sichard in Basel 1529 erstmals herausgegeben und später noch mehrmals nach einer Reichenauer und Münchener Handschrift in Pertz, Monumenta, Bd. V, S. 67 ff. abgedruckt u. 1851 von Nobbe in deutscher Übersetzung bearbeitet. Eine neue kritische Ausgabe von H. Breßlau steht in Aussicht. Ein lateinisches Gedicht Hermanns ist von E. Dümmler veröffentlicht in der Zeitschrift für deutsches Alterthum, Bd. 13. Vgl. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, S. 35 ff., und Hansjakob, Herman der Lahme, Mainz 1875. **Klüpfel.**

Hermann von Fritzlar, ein Mystiker, lebte um die Mitte des 14. Jarhunderts. Über seinen Stand und seine Lebensverhältnisse ist mit Sicherheit nichts bekannt, warscheinlich war er ein begüterter Laie, der durch die politischen und religiösen Wirren, vielleicht auch durch eine unglückliche Ehe bewogen, sich, nach längeren Reisen durch Frankreich, Italien, Spanien, Deutschland, von der Welt zurückzog und im Umgang und Verkehr mit geistlichen oder gleichgesinnten Freunden zur Lektüre theologischer Schriften und zu schriftstellerischer Tätigkeit veranlasst ward. Ein früheres Werk, dessen er selber gedenkt, die Blume der Schauung (also one Zweifel spekulativen Inhalts), hat sich bis jetzt nicht auf-

finden lassen und scheint verloren. Erhalten hat sich dagegen sein Heiligenleben (aus der in den Jaren 1343—1349 unter seinen Augen geschriebenen Heidelberger Handschrift, abgedruckt in Pfeiffers deutschen Mystikern des 14. Jarhunderts 1, 1—258), ein aus den verschiedensten, zum teil nun verlorenen Quellen geschöpftes Sammelwerk, das, neben seinem großen sprachlichen Wert, besonders durch die dem legendarischen Teil gewönlich angehängten mystischen, d. i. spekulativen und metaphysischen Deutungen und Erörterungen für die geschichtliche Entwickelung und Ausbildung der deutschen Mystik im Mittelalter von nicht geringer Wichtigkeit ist. **Pfeiffer† (C. Schmidt).**

Hermann von der Hardt, ein besonders in den orientalischen und den klassischen Sprachen des Altertums gründlich gelehrter protestantischer Theologe, welcher sich in der ersten Hälfte des 18. Jarhunderts als akademischer Lehrer nicht bloß durch seine rastlose und unerschöpfliche litterarische Tätigkeit, sondern auch durch seine vielfach wechselnden, zum teil sinnreichen, zum teil wunderlichen Ansichten einen weitverbreiteten Ruf erworben hat, wurde den 15. Nov. 1660 zu Melle im Fürstentum Osnabrück geboren, wo sich seine der Religion wegen aus Geldern vertriebenen Eltern damals aufhielten. Den ersten Schulunterricht erhielt er seit seinem zwölften Jare anfangs auf dem Gymnasium zu Herfort und dann zu Osnabrück, von wo er sich in seinem 17. Jare zu seiner weiteren Ausbildung nach Koburg begab. Wolvorbereitet bezog er hierauf die Universität Jena, wo er sich vorzugsweise der Theologie und den morgenländischen Sprachen widmete. Um sich in den letzteren gründlichere Kenntnisse zu erwerben, als ihm die akademischen Vorträge gestatteten, begab er sich auf ein Jar zu dem gefeierten Privatgelehrten Esra Edzard, einem Schüler des Joh. Buxtorf, nach Hamburg; im Jare 1681 war er wider in Jena, erlangte 1683 nach Verteidigung seiner Dissertation über den doppelten Heiland der Juden*) die Magisterwürde und begann Privatvorlesungen zu halten. Da der Erfolg derselben indessen den Erwartungen seines lebhaften Geistes nicht ganz entsprach, so verließ er 1686 Jena, um sein Glück als Privatdozent in Leipzig zu versuchen. Nachdem er auch auf dieser Akademie am 4. Dezember durch eine mit Beifall aufgenommene Disputation vom Gewichte der Rede (de δεινώσει τοῦ λόγου s. de pondere orationis, Lips. 1686, 4°) die Rechte eines Magisters erlangt hatte, begann er seine Vorlesungen mit dem lebhaftesten Eifer für die orientalischen und altklassischen Sprachen. In Leipzig hatten sich eben damals unter der Aufsicht des Professors Valentin Alberti mehrere strebsame jüngere Gelehrte der Theologie in der Absicht, die hl. Schrift recht deutlich und erbaulich zu erklären, zu dem bekannten Collegium philobiblicum vereinigt, welches zu den nachherigen pietistischen Streitigkeiten die nächste Veranlassung gab. Einer der ersten und eifrigsten Teilnehmer dieser Gesellschaft war Hermann August Francke. Bald trat auch Hardt voll Enthusiasmus diesem Vereine bei und schloss mit Francke und einigen anderen Mitgliedern einen engen Freundschaftsbund, der eine zeitlang auf seine weitere Ausbildung einen bedeutenden Einfluss übte. Angeregt durch den täglichen Verkehr mit diesen Freunden, wurde er von dem Verlangen nach einem tieferen Verständnis der hl. Schriften und einer richtigen Erklärung derselben immer lebendiger durchdrungen. Deshalb begab er sich im Jare 1687 zu Philipp Jakob Spener nach Dresden, dessen vertrauten Umgang er ein Jar genoß; Spener fand so großes Wolgefallen an ihm, dass er in einem Briefe an Rechenberg (Epp. Speneri ad Rechenb. I, p. 84) schreibt: „Der Magister Hardt wont jetzt bei mir; ita se mihi probat, ut pauci alii, consuetudine ejus delector quam maxime". Von Dresden reiste er mit H. A. Francke zu dem berühmten lüneburgischen Superintendenten Kasp. Herm. Sandhagen, unter dessen Anleitung er sich zu einem christlichen Exegeten zu bilden suchte. Durch die Verbindung mit den genann-

*) Sie erschien unter dem Titel: de fructu, quem ex librorum Judaicorum lectione percipiunt Christiani, Jenae 1683, 4°.

ten Männern kam er darauf in das allernächste Verhältnis zu dem frommen Herzog Rudolph August von Braunschweig, welcher ihn 1688 als Bibliothekar und Sekretär in seine Dienste nahm und darauf bei den übrigen Regenten des braunschweigisch-lüneburgischen Gesamthauses durchsetzte, dass Hardt um Michaelis 1690 zum ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen in Helmstädt ernannt wurde; 1699 ernannte ihn der Herzog noch zum Propst des Klosters Marienberg und 1702 zum Unterbibliothekar. Ungeachtet sich ihm seit 1690 ein Wirkungskreis eröffnet hatte, der seine ganze Zeit und Tätigkeit in Anspruch nahm, so blieb er doch mit dem Herzoge Rudolph bis zu dessen Tode 1704 fortwärend in näherer Beziehung, wurde oft von demselben zu vertraulichen Beratungen und Gesprächen an den Hof berufen und stand selbst in der Todesstunde diesem hohen Gönner, dessen Gunst er niemals für sich, sondern nur zum besten der Universität nachgesucht, tröstend zur Seite.

Mit der Anstellung als Professor in Helmstädt begann H. von der Hardt eine großartige litterarische Tätigkeit, die er mit unermüdetem Fleiße bis an sein Ende fortsetzte. Seine Vorlesungen erstreckten sich nicht bloß auf die orientalischen Sprachen und auf die Exegese des Alten und Neuen Testaments, sondern auch auf die hebräischen und kirchlichen Altertümer und die biblischen Wissenschaften im weiteren Umfange. Indes verließ er sehr bald die pietistische Richtung, die er unter der Leitung von Spener und Sandhagen mit so großem Eifer eingeschlagen hatte; statt dessen gab er sich allmälig immer entschiedener der rationalistischen Ansicht hin, welche durch Thomasius mehr und mehr Geltung gewann. Schon aus dem ersten Jare nach seiner Anstellung in Helmstädt enthalten die Visitationsakten der Universität Andeutungen darüber, dass er durch rücksichtslose Äußerungen in seinen Vorträgen und Schriften den Verdacht „von allerlei irrigen Lehren“ erregte und dadurch den Widerspruch des Mitregenten Anton Ulrich veranlasste. Zwar beschwichtigte er vorläufig die gegen ihn erhobenen Bedenken durch die Erklärung: „er habe wol allerhand dubia wegen Schriftstellen, wäre aber der Meinung, dass sich nicht gezieme, sie andern vorzutragen, und würde sich den Statuten konform halten“. Da er aber trotzdem fortfur, die biblischen Schriften nach seiner Weise mit maßloser Freiheit zu erklären, so gebrauchte das Universitäts-Kuratorium den Anstoß, welchen eine von ihm herausgegebene Abhandlung über Jos. 11 allgemein erregte, zum Vorwande, ihm die exegetischen Vorlesungen gänzlich zu untersagen; als er sich über dies Verbot hinwegsetzte, erfolgte 1713 eine strengere Widerholung desselben. Doch ward er erst im Jare 1727 aller akademischen Arbeiten, mit Ausnahme der Bibliotheksgeschäfte, enthoben und gleich darauf auch vollends in den Ruhestand gesetzt. Die unmittelbare Veranlassung zu diesem Schritte hatte ein 1723 von ihm unter dem Titel: Aenigmata prisci orbis in Folio herausgegebenes und aus vielen kleinen Abhandlungen zusammengesetztes Werk gegeben; die Regierung unterdrückte es und verurteilte den Verfasser zu einer Strafe von 100 Rthlr. mit der Weisung, dass er sich künftig weder mit biblischen Erklärungen befassen, noch one höhere Genehmigung irgend etwas der Art drucken lassen sollte. Auch verbrannte er, um, wie er sagte, seinen Gehorsam zu beweisen, acht geschriebene Foliobände seiner biblischen Erklärungen, und schickte die Asche derselben zugleich mit dem ihm auferlegten Strafgelde an die Landesbehörde ein. Nichtsdestoweniger kündigte er, dem geleisteten Versprechen zuwider, im J. 1728 eine Erklärung des Hiob an, deren erster Teil sofort nach dem Erscheinen auf Befehl der Regierung konfiszirt wurde, obgleich er noch gar nichts von Hiob enthielt, sondern als Vorbote des beabsichtigten exegetischen Werkes aus einer Sammlung von kleineren Schriften bestand, welche der Verfasser zur Ehre der griechischen Sprache schon früher einzeln hatte drucken lassen. Seitdem finden wir ihn fast ausschließlich mit der Bearbeitung der Geschichte der Kirchenreformation und des Baseler Konziliums beschäftigt. Beide Werke sind indes nicht mehr im Drucke erschienen. Das erste, welches bis zur Herausgabe vollendet war, kam später in den Besitz des Kirchenhistorikers Henke, in dessen Bücherkataloge sich dasselbe unter den Handschriften

verzeichnet findet *). Das zweite blieb nur eine untergeordnete und unverarbeitete Materialiensammlung **), jetzt in der Bibliothek zu Stuttgart.

Herman von der Hardt starb im 86. Jare seines Lebens am 28. Februar 1746 zu Helmstädt, nachdem er daselbst 56 Jare ununterbrochen in seltener Gesundheit und rastloser Tätigkeit zugebracht hatte. Wie er im gewönlichen Leben eine bizarre Erscheinung war, so rief er auch durch eine Menge von wunderlichen Ansichten und Behauptungen in seinen Schriften mannigfachen Widerspruch hervor. Ein Zeitgenosse, der gelehrte Litterarhistoriker Reinmann, sagt von ihm, er sei „vir portentosi ingenii variaeque doctrinae et indefessae prorsus sedulitatis, sed rerum novarum ita cupidus, ut fere nihil supersit in republica literaria, quod non inverterit", und über seine Schriften urteilt derselbe Schriftsteller: „quaedam in iis sunt bona et praeclara, multa mediocria, et paradoxa non pauca". Noch schärfer und ungünstiger lautet das Urteil, welches der gründliche Orientalist Ch. Benedikt Michaelis, freilich der heftigste seiner vielen Gegner, über ihn fällt: Hardt habe viel ingenium, aber sehr wenig judicium; daher ergreife und verteidige er alle Hirngespinste seines ausschweifenden Kopfes ***). Hardt war ein Sonderling. Er feierte einst den Todestag Reuchlins, den er sehr verehrte, in seinem Hörsale in Helmstädt in folgender Weise. Auf einem Tisch ließ er die rudimenta hebraica des gefeierten Gelehrten legen und eine Decke von rotem Sammet darüber breiten; oberhalb des Buches stand eine silberne Krone, unterhalb ein Korallenbaum; zu beiden Seiten brannten Wachslichter; auch der Weihrauch fehlte nicht; der Professor ließ zu Ehren Reuchlins stark räuchern. Nachdem er seinen Zuhörern die Bedeutung dieser Feier auseinandergesetzt hatte, sprach er ein Dankgebet zu Gott für die durch Reuchlin der Welt erwiesenen Woltaten. Als er 1727 seine Professur der orientalischen Litteratur niederlegte, salbte er das A. T. in der Ausgabe des Ximenes und das N. T. in der des Erasmus feierlich mit Rosmarinöl.

Die sämtlichen Schriften Hardts, deren Zal sich auf über 300 beläuft, sind teils grammatischen und exegetitischen, teils geschichtlichen Inhalts. Wärend die ersteren, wenngleich sie zur Zeit ihres Erscheinens, in der man noch so sehr am Alten hing, nicht one Anregung auf dem wissenschaftlichen Gebiete gewesen sind, nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaften keinen erheblichen Wert mehr besitzen, verdienen die historischen der fleißigen Quellenforschung wegen immer noch eine wolbegründete Beachtung. Wir müssen uns jedoch hier darauf beschränken, folgende als die bedeutendsten derselben kurz anzufüren: 1) Authographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab an. 1517 usque ad an. 1546, reformationis aetatem et historiam egregie illustrantia, Tomi III, 8°, Brunsw. 1690. 1691; Helmst. 1693; sie enthalten ein schätzbares Verzeichnis von Schriften aus dem Reformationszeitalter. 2) Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione et fide, sex tomis comprehensum — ex ingenti antiquissimorum et fide dignissimorum Msct. erutum multisque figg. aeneis exornatum, Francf. et Lips. 1697—1700, 6 Bde. in Folio, wozu 1742 als 7. Bd. noch das Register kam. Es sind in diesem Werke einige hundert, bisher ungedruckte Urkunden aus den angesehensten Archiven benutzt, leider aber sehr eilfertig und ungenau. Mit großem Leichtsinn hat der Herausgeber eine Reihe anonymer Handschriften mit Verfassern versehen und dadurch bis in unsere Zeit die Geschichte des Konstanzer Konzils geradezu verwirrt. 3) Historia literaria reformationis in honorem Jubilaei, anno 1717, constans quinque partibus, Francf. et Lips. 1717, in Folio, ein litterarhistorisches Werk, welches besonders dadurch belehrend ist, dass es eine Reihe von einzelnen, die Reformationsgeschichte betreffenden Aufsätzen enthält, von denen ein großer Teil den Zweck hat, zu zeigen,

*) Cf. Catalog. Biblioth. Henkianae P. I. codd. Mscr. Nro. 30. 31, pag. 8.

**) Einen Prodromus concilii Basiliensis hatte von der Hardt schon 1718 auf einem Bogen in 8° drucken lassen.

***) Vergl. Unschuldige Nachrichten 1712, S. 691 und fortgesetzte Sammlungen 1728, S. 455.

„wie sehr die Einsicht, die Schriftstellerei und die Streitigkeiten ausgezeichneter Gelehrten jener Tage zur Förderung, Begründung und Beschleunigung der Kirchenverbesserung beigetragen haben. 4) Memoria Jubilaei reformationis evangelicae in Brandenburgensi electorali marchia an. 1739 d. 31 Maji, in Folio. Außerdem haben sich aus Hardts Briefwechsel mit Leibniz einige Briefe erhalten, die im dritten Bande der Leibnizischen Briefe von Kortholb und im 6. Stück der von J. F. Feller herausgegebenen monumenta inedita mitgeteilt sind.

Die ältere Litteratur bei Fuhrmann, Handwörterbuch (1826), 2. Bd., S. 237; Rotermund, Gelehrtes Hannover, Bd. 2, S. 50—65 im Anhang, wo ein vollständiges chronologisches Verzeichnis der Schriften Hardts mitgeteilt ist, besonders aber bei A. G. Hoffmann in der Encykl. von Ersch u. Gruber, Sect. II, Theil 2 (1828), S. 388 ff.; Tholuck, Akademisches Leben des 17. Jahrh.'s (Halle 1854), Abth. 2, S. 49—61. (H. H. Klippel) P. Tschackert.

Herman, Nikolaus, evangelischer Liederdichter und Komponist des 16. Jarhunderts, „der alte fromme Kantor“ zu Joachimstal in Böhmen, Freund seines Pfarrers Matthesius, dessen Predigten er je und je zu seinen Liedern benützte: „denn wenn Herr Matthesius“ — erzält Dr. Schleupner — „eine gute Predigt getan, so ist der fromme Kantor geschwind dagewesen und hat den Text mit den vornehmsten Lehren in die Form eines Gesangs gebracht, und so hat unser Herr Gott dem Matthesius die Ehre getan wie jenem Engel, der die Geburt Christi predigt, weil sich auf eine gute Predigt ein schöner Gesang gehöret“. Von seinem äußeren Leben ist wenig bekannt. Geboren am Ende des 15. Jarh.'s, hat er, wie er selbst erzält, von Jugend auf „die Musicam lieb gehabt und die meiste Zeit damit zugebracht“. Frühe schloss er der reformatorischen Bewegung sich an und schrieb 1524 eine zuerst anonyme, dann mehrfach unter seinem Namen gedruckte Flugschrift unter dem Titel: Ein Mandat Jesu Christi an alle seine getreuen Christen, in welchem er aufgebeut allen, so ihm in der Tauf geholdet und geschworen haben, dass sie das verlorne Schloß, den Glauben an sein Wort, dem Teufel wiederum abgewinnen sollen“ (Erste Ausg. 1524. 8°. o. O. 12 Bl.). Später finden wir ihn in der böhmischen Bergstadt Joachimstal, wo er „die Kinder in der lateinischen Schul eine lange Zeit in der schönen Singkunst treulich unterrichtet und geübt hat“, bis er zuletzt „Schwachheit seines Leibs halber die Cantorei nicht länger hat versorgen können“ (s. sein und Ebers Vorreden zu der ersten Ausgabe seiner Sonntags-Ev. v. J. 1560), worauf er „nach erlangter Ruhe die übrige Zeit seines Lebens dahin gewandt, der Jugend und ganzen Gemeinde mit deutschen christlichen Gesängen zu dienen und nütze zu sein“. Ein treuer Diener seines Erbherrn Jesu Christi, allem gelehrten Gezänk herzlich abgeneigt, ein kindlich Gemüt und echt christlicher Kinderfreund und Volksmann, ein einfältiger, durch Armut und Leiden im Alter vielgeprüfter Christ, lebt und lehrt, dichtet und singt er in seiner stillen und friedlichen Bergstadt, unter seinen „allerliebsten Kinderlein“, und für christliche Hausväter seine biblischen Historien, Legenden (z. B. vom H. Laurentius, der h. Dorothea), Psalmen und geistlichen Lieder, zu lesen und zu singen in Reime gefasst, komponirt auch selbst dazu einfache volkstümliche Melodieen. Nachdem er, wie sein Freund Matthesius bezeugt, viel gute Choräle und deutsche Lieder gemacht, aber auch oftmals in den Schmerzen der Krankheit geseufzt und sich gesehnt nach der himmlischen Kapelle, wo für einen christlichen Organisten die Musica erst recht angehen werde, ist er sanft im Herrn entschlafen den 3. Mai 1561. — Seine Lieder, im leichten klaren Fluss der Gedanken, Worte und Reime vielfach an die Meistersänger, insbesondere an „die schönen artigen Poemata des kunstreichen Hans Sachs“ erinnernd, zeichnen sich aus durch Innigkeit und Volkstümlichkeit, durch biblische Haltung und „süße Einfalt in Christo“ (A. Knapp), durch „schöne Vereinigung des Lebens in der Schrift, evangelischen Ernstes und kindlichen Volkssinns“ (Kahnis), daher er auch selbst seine Gesänge nicht für eigentliche Kirchenlieder, sondern nur für „Kinder- und Hauslieder“ gehalten haben will. Ebendadurch schließt H. den ersten Zeitraum

evangelischer Liederdichtung, die Zeit des objektiven kirchlichen Glaubens- und Bekenntnisliedes, ab und bildet den Übergang zur Periode der Subjektivität und Lehrhaftigkeit. Das bekannteste seiner Lieder ist das Sterbelied: „Wenn mein Stündlein fürhanden ist“, das in zalreiche Kirchengesangbücher übergegangen und zalloser frommer Christen Sterbetrost gewesen ist. —

Erschienen sind H.'s Lieder großenteils zuerst in Einzeldrucken, später vereinigt in zwei Sammlungen, die aber schwerlich seine sämtlichen Lieder enthalten: 1) die Sonntags-Evangelien über das ganze Jahr, in Gesenge verfasst für die Kinder und chr. Hausveter durch N. H. Mit Vorrede D. Paul Eberi in W. Wittenberg 1560, 8° (und in zalreichen späteren Abdrücken, aufgezält bei Gödeke, S. 166); 2) die Historien von der Sündfluth, Joseph, Mose, Elia rc. samt etlichen Hist. aus den Evangelien, auch etliche Psalmen und Lieder rc. Mit Vorrede M. Joh. Matthesii rc., Wittenberg 1562. 63. 66, Leipzig 1563. 65. 84. 95, in 8°. Dazu kommen noch 3) der obenerwänte Traktat „Ein Mandat Christi“, dessen verschiedene (14) Ausgaben nachgewiesen sind von Doedes in Stud. und Krit. 1878, II, S. 303 ff., vgl. Gödeke S. 165; Weller, Annalen II, 328, und Repertorium typogr., Nr. 2909 ff.; 4) deutsche Übersetzung eines lateinischen Gedichtes von Matthesius u. d. T. Oeconomia, Nürnberg 1561; 5) ein davon verschiedenes Lehrgedicht u. d. T.: Die Haustafel rc., in ein Gesang gefasset, Wittenberg 1562, 8°.

Über sein Leben s. K. Fr. Ledderhose, Nikolaus Hermans und Johann Mathesius' geistliche Lieder rc., mit einer Einleitung versehen, Halle 1855, 8° (4. Heft von W. Schircks geistl. Sänger rc.); E. Pfeifer, N. Herman, Lebensbild aus der Reformationszeit, Berlin 1858, 8°; außerdem die Werke zur Gesch. des Kirchenlieds und der deutschen Litteratur, z. B. Wetzel, Hymnopöographie, I, 418; Richter, Biogr. Lexikon geistl. Liederdichter, S. 129; besonders aber Ph. Wackernagel, Deutsches K.-Lied, 1841 und 1868, Bd. III, S. 1161 ff.; Koch, Gesch. des Kirchenlieds, 3. Aufl., Bd. III; Gödeke, Grundriß, I, 163 ff.

Wagenmann.

Hermann von Wied (als Erzbischof von Köln Hermann V.) wurde am 15. Januar 1477 als der vierte Son des Grafen Friedrich von Wied geboren. Schon früh verlor er beide Eltern; noch bei Lebzeiten des Vaters war 1483 dem 6järigen Knaben eine Pfründe im Kölner Domkapitel zu teil geworden; zusammen mit seinem jüngsten Bruder Friedrich (dem späteren Bischof von Münster, der 1532 auf dieses Bistum resignirte) wurde er in der juristischen Fakultät der Kölner Universität immatrikulirt. Sehr abfällig ist oft über seine Bildung geurteilt, im Anschluss an eine offenbar einseitige Äußerung Karls V.; ihr gegenüber stehen günstige Zeugnisse anderer Zeitgenossen über H.'s Streben und Interesse; in Warheit sind wir bei unseren dürftigen Nachrichten außer Stande, ein bestimmtes Bild von seiner Erziehung und ihren Früchten zu zeichnen. Wol war es nicht die Rücksicht auf seine gelehrten Kenntnisse, die das Kölner Domkapitel nach dem Tode Philipps von Dhaun 1515 bestimmte, den damals 38järigen Grafen von Wied zum Erzbischof zu wälen. Wie er selbst später erklärte, dachte er wie die Mehrzal seiner zeitgenössischen Kollegen zunächst weniger an seine geistlichen Pflichten, als an seine fürstliche Stellung; eifrig bemühte er sich, eine bessere Ordnung in der Justiz und Verwaltung seines Landes herzustellen; das zu diesem Zweck 1538 publizirte Kölner Landrecht ist auf lange Zeit hinaus maßgebend für die Gerichtsverfassung, das Strafrecht und die Polizei des Erzstifts geworden. Einen Abschnitt des Landrechts bildete auch eine Neuordnung der geistlichen Gerichtsbarkeit; Hermann suchte auch hier der eingerissenen Willkür zu steuern, eine feste Ordnung aufzurichten. Eben bei diesen Bestrebungen, bei der Vertretung der Interessen seines Erzstifts geriet er in Streitigkeiten mit päpstlichen Kurialen, ja mit den Päpsten Clemens VII. und Paul III. selbst. Es handelte sich bei diesen Streitigkeiten zunächst nur um äußere Rechtsfragen, vor allem um die Besetzung von Pfründen in den päpstlichen Monaten: mehr und mehr aber lernte eben wärend dieser Kämpfe Hermann die Schäden des bestehenden Kirchenwesens kennen; mehr und mehr durchdrang er sich mit der Überzeugung, dass sein

weltliches und sein geistliches Fürstenamt gleichmäßig ihn verpflichte, für die Beseitigung dieser Übelstände, für kirchliche Reformen zu wirken. An seinem Hofe fanden sich zalreiche Verehrer von Erasmus, mit dem er persönlich in Korrespondenz trat; in Erasmischem Geist wurden auch in Köln wie in dem benachbarten Cleve Reformen geplant. 1536 berief der Erzbischof ein Provinzialkonzil; es billigte eine Reihe von Reformdekreten, die der damals am erzbischöflichen Hof besonders einflussreiche Johann Gropper redigirt hatte. Schon in dem Artikel über Gropper ist hervorgehoben, wie die Beschlüsse des Kölner Konzils und das ihnen hinzugefügte dogmatische Handbuch Groppers den damals weitverbreiteten reformfreundlichen Tendenzen altkirchlicher Kreise einen bedeutsamen Ausdruck gaben, wie freudig sie deshalb vielfach begrüßt wurden; Kardinal Sadolet spendete in einem Schreiben an den Erzbischof dem Kölner Werk reiche Anerkennung, wenn er auch einzelnes, so die Nichterwänung der Lehre vom Fegfeuer, für bedenklich erklärte: Hermann sah in dieser Reformationsordnung nur den ersten Schritt zu Weiterem. Mit lebhaftem Interesse förderte er die Unionsverhandlungen, an denen seinen Wünschen gemäß Gropper einen so hervorragenden Anteil nahm; er selbst fürte in Hagenau persönliche Unterredungen mit Capito, Hedio und namentlich mit Butzer. Mit Recht zälte dieser den Erzbischof zu den Wenigen, die „waren Frieden, d. i. mit einer leiblichen Reformation", erstrebten. Da es zu voller Verständigung, wie Hermann sie wünschte, nicht kam, hielt er nach dem Regensburger Reichstagsabschied sich um so mehr verpflichtet, wenigstens bei den Seinen eine ernste christliche Reformation aufzurichten. Bei seiner „guten und einfachen Natur" hatten seine Lebenserfarungen in dieser religiös erregten Zeit sein religiöses Gefül geschärft: die Sorge für sein und seiner Nächsten Seelenheil empfand er immer bestimmter als seine wichtigste Lebensaufgabe. Milde und wolwollend von Haus aus, hatte er schon früh Abneigung gegen blutige Verfolgung der Protestanten geäußert; mannigfache Beziehungen verknüpften ihn mit protestantischen Fürsten und Gelehrten. Wegen der Fähigkeiten und der persönlichen Stimmung Butzers, die er selbst kennen gelernt hatte, die ihm auch von anderen gerühmt worden, wünschte er sich seines Rats und seiner Hilfe auch für das Kölner Reformwerk zu bedienen. So berief er den Straßburger Reformator im Februar 1542 an seinen Hof und veranlasste hier eine Besprechung desselben mit Gropper und dem Weihbischof Nopel. Bald nach Butzers Abreise traten im März die Stände des Erzstifts zusammen; sie billigten Hermanns Entschluss einer Reformation und forderten ihn auf, den Entwurf einer solchen ausarbeiten zu lassen. Aber die Kölner Gelehrten sorgten weder für Ausarbeitung eines Reformationsentwurfs noch für Berufung tüchtiger Geistlicher. Unter diesen Umständen wandte sich Hermann um Hilfe wider an Butzer. Im Dezember 1542 kam dieser auf das neue in das Erzstift; der Erzbischof eröffnete ihm, er wolle zunächst in Bonn, Linz, Andernach und anderen größeren Orten des Kurfürstentums das Evangelium rein predigen lassen; am 17. Dezember bestieg Butzer zuerst die Kanzel des Bonner Münsters. Sofort erhob sich in der Stadt Köln die lebhafteste Opposition. Der Stadtrat und die anwesenden Domherren, unter denen die Priesterherren die Mehrheit bildeten, verlangten von dem Erzbischof die Entfernung des ausländischen verdammten lutherischen Prädikanten. Hermann wünschte, im Einvernehmen mit seinen Geistlichen, so gelinde als möglich vorzugehen; er schärfte deshalb Butzer ein, sich aller Polemik zu enthalten; er stellte vorübergehend selbst dessen Predigten ein. Aber er entschloss sich bald wider, Butzer predigen zu lassen: er hielt sich in seinem Gewissen nicht für berechtigt, der christlichen Gemeinde, die ihn zu hören begehrte, seine Predigt zu entziehen, wenn die Gegner nicht erwiesen, dass dieselbe mit Gottes Wort streite oder Aufrur erwecke. Die Kölner aber wollten sich auf keine Diskussion mit Butzer einlassen; ihre schroffe Abweisung jedes darauf abzielenden Vorschlags bestärkte den Erzbischof in der Überzeugung von der Güte seiner Sache. Einflussreiche weltliche Adelige seines Landes stellten sich auf seine Seite, ebenso einige Domherren, darunter der Dechant Heinrich von Stolberg; auf dem Landtag, der im März 1543 zusammentrat, wiesen die weltlichen Stände die Vorstellungen der Majorität

des Kapitels zurück und kamen dem Erzbischof noch weiter, als er verlangte, entgegen. Hermann ließ daraufhin Ostern das Abendmal nach evangelischem Ritus reichen; zu Butzers Unterstützung kamen andere protestantische Theologen, jetzt auch Melanchthon, in das Erzstift. Unter seiner Beihilfe wurde von Butzer im Anschluss namentlich an die Nürnberger Kirchenordnung ein ausfürliches Bedenken christlicher Reformation ausgearbeitet, das dann der Erzbischof selbst gründlicher Prüfung unterzog. Mit Recht urteilte Melanchthon über das Buch: „Es stimmt mit unseren Kirchen überein, nur werden die Stifter nicht aufgehoben, sondern nur in ihnen die Lehre und falschen Ceremonien gebessert": es zeigt uns das Bemühen des Erzbischofs, eine evangelische Ordnung in seinem geistlichen Fürstentum durchzufüren, mit möglichster Schonung aller überlieferten Rechte, one Schmähung und one Erwänung des Papstes. Wol konnten auf protestantischer Seite große Hoffnungen an Hermanns Unternehmen geknüpft werden, besonders da die weltlichen Stände auf dem im Juli 1543 abgehaltenen Landtag ihr Einverständnis mit ihm erklärten und da gleichzeitig Franz von Münster und Wilhelm von Jülich-Cleve, der eben damals auch in Geldern sich festzusetzen suchte, sich zum Anschluss an das Kölner Reformwerk geneigt zeigten. Da griff Karl V. ein: er warf den Herzog von Cleve, den er zu isoliren gewusst hatte, nieder: im Vertrag von Venlo musste dieser nicht nur auf Geldern verzichten, sondern auch allen kirchl. Reformtendenzen entsagen. Auf dem Marsch gegen den Herzog hatte Karl in Bonn auch dem Erzbischof persönlich ernste Vorstellungen über sein Vorgehen gemacht, freilich konnte er Hermanns Überzeugung nicht erschüttern, aber sein Sieg über Cleve und seine weiteren Erfolge stärkten die Kölner Gegner des Erzbischofs. Da sie ihn zu ihrer Ansicht nicht zu bekehren vermochten, machten sie bei Kaiser und Papst eine Klage gegen ihn anhängig. Hermann wurde nach Brüssel und nach Rom vorgeladen; auch gegen seine Anhänger im Domkapitel wurde von der päpstlichen Kurie ein Prozeß instruirt. In dieser bedrohlichen Lage wandte sich Hermann um Rat und Hilfe an die schmalkaldischen Stände; allgemein wurde auf protestantischer Seite anerkannt, dass Pflicht und Interesse forderten, ihm beizustehen; aber eine wirksame Unterstützung leisteten die Bundesgenossen so wenig dem Erzbischof, als dieser sich seinerseits entschließen konnte, im schmalkaldischen Krieg bewaffnet Sachsen und Hessen zur Seite zu treten. So erleichterte auch Hermann der durch höchste Geschicklichkeit, durch Energie und Vorsicht zugleich ausgezeichneten Politik Karls V. ihr Spiel: nach seinen Erfolgen in Oberdeutschland schritt dieser zur Exekution des päpstlichen Urteils, das schon im April 1546 die Amtsentsetzung über Hermann verhängt hatte. Kaiserliche Kommissare zwangen im Januar 1547 die Kölner weltlichen Stände, dem bisherigen Koadjutor Adolf von Schaumburg als neuem Erzbischof zu huldigen: umsonst bemühte sich Hermann, wenigstens einen Schutz für die Rechte und die religiösen Anschauungen seiner Anhänger durchzusetzen. Es war seinen Gegnern gelungen, ihn aus seiner fürstlichen Stellung zu vertreiben: wie er gelobt, blieb er auch als einfacher Graf von Wied seinem Glauben treu. Dicht vor seinem Tode erklärte er dem Prediger von Wied, auf seinem Bekenntnis samt der augsburgischen Konfession denke er zu leben und zu sterben; er starb im 76. Jare am 15. August 1552 und wurde in der Kirche von Niederbieber begraben.

Die Quellen und die ältere Litteratur sind erwänt in dem Buche des Unterzeichneten: Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln. Leipzig 1878. **Varrentrapp.**

Hermas. Unter dem Namen des Hermas ist ein ziemlich umfangreiches, in der älteren Kirche hochangesehenes Buch auf uns gekommen, welches den Titel „der Hirt" (Pastor, *ποιμήν*) fürt, offenbar weil der Engel, der dem Verfasser die ihm zu teil werdenden Offenbarungen übermittelt, „*σχήματι ποιμενικῷ*" auftritt und sich mit den Worten einfürt „*Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ᾧ παρεδόθης*" (Vis. V, 1. 3). Jachmanns (S. 28) Ansicht, es solle damit, änlich wie mit dem Namen „Pastoralbriefe", der Inhalt des Buches bezeichnet werden, ist irrig. Wärend wir das Buch, abgesehen von einzelnen Fragmenten, bis vor wenig Jaren nur in

einer vielfach fehlerhaften lateinischen Übersetzung besaßen, hat sich seitdem das handschriftliche Material sehr erheblich vermehrt. Wir besitzen gegenwärtig folgendes: 1) Zwei griechische Handschriften, nämlich a) den Cod. Sinaiticus, der aber schon mit Mand. IV, 3. 6 endet, und b) den Cod. Lipsiensis, und zwar 3 Blätter einer von Simonides auf dem Berge Athos gefundenen Handschrift, und eine von demselben angefertigte, — übrigens wenig zuverlässige — Abschrift des Restes dieses Codex. Doch reichen beide Handschriften zur Herstellung eines sicheren Textes nicht aus. Vgl. Hermae Pastor graece ed. Rud. Anger, Lipsiae 1856. — Hermae Pastor graece. Ex fragmentis Lipsiensibus instituta quaestione de vero graeci textus Lipsiensis fonte ed. Tischendorf, Lipsiae 1856. — PP. app. opp. ed. Dressel Ed. II, Lipsiae 1863. — Hermae Pastor. Graece e Codd. Sin. et Lips. restituit Hilgenfeld, Lipsiae 1866. — 2) Zwei lateinische Übersetzungen, nämlich a) die früher allein bekannte vulgata, von der viele HH.SS. existiren (vgl. die Aufzälung in der Ausgabe von Gebhardt und Harnack, pag. XIV f.), b) die Palatina, von der nur eine H.S. in der vatikanischen Bibliothek bekannt ist. Beide Übersetzungen sind nicht, wie Dindorf meint (Leipz. Repert. XV, 1, p. 65), unabhängig von einander entstanden, sondern die zweite ist mit Benützung der ersten verfaßt (vgl. Zahn, Gött. gel. Anz. 1873, p. 1160; Gebhardt und Harnack p. XXVI). Nach der Vulgata hat zuerst Faber Stapulensis, Paris 1513, den Hirten herausgegeben. Später mit Benützung neuer HH.SS. Cotelerius (PP. app., Paris 1672), Clericus (Antwerp. 1698), Fabricius, Gallandi, Hefele (PP. app. opp. ed. VI, 1855) haben wenig zur Verbesserung des Textes beigetragen. Erst Hilgenfeld (Hermae P. Veterem lat. interpretationem e codd. ed. Lipsiae 1873) bietet einen kritisch durchgearbeiteten Text. Die Palatina hat zuerst Dressel herausgegeben. Wertvolle Beiträge zur Herstellung finden sich bei Hollenberg (Past. Hermae commentarii etc., Berol. 1868). 3) Endlich hat 1860 Antonius d'Abbadie eine äthiopische Übersetzung herausgegeben (Hermae Pastor. Aethiopice primum ed. et Aethiopicolatine vertit, Lipsiae 1860). Wann diese Übersetzung verfaßt ist, ist noch zweifelhaft, möglicherweise schon vor 543 (vgl. darüber Gebhardt und Harnack, p. XXVIII ff.). Der griechische Text, der ihr zu Grunde liegt, hat offenbare Verwandtschaft mit dem Cod. Sin. Die Ausgabe von Gebhardt und Harnack (Lipsiae 1877) hat, soweit er reicht, den Cod. Sin. zu Grunde gelegt, dann den Cod. Lips. und von Sim. IX, 30. 3 an, wo auch dieser endet, die vulgata unter Zuziehung der Palatina und der äthiopischen Version. Die neueste Bearbeitung der Hefeleschen Ausgabe der PP. App. von Fr. Xav. Funk (Tubingae 1878) gibt den Text wesentlich nach Gebhardt. So viel an der Herstellung des Textes neuerdings gearbeitet ist, so genügt derselbe doch bei der Mangelhaftigkeit des Handschriftenmaterials noch keineswegs allen Anforderungen.

Das Buch enthält eine Reihe von Visionen, die dem Hermas zu teil werden, und die ihm dann im ersten Teile die Kirche, die als eine alte Frau auftritt, im zweiten Teile ein Engel, der Engel der Buße (Vis. V, 7), eben der Hirt, von dem die Schrift ihren Namen hat, deutet. Die Visionen zielen alle darauf ab, Hermas und durch ihn die Kirche zur Buße zu rufen. Die Kirche bedarf der Buße, die Buße ist aber auch möglich, es gibt noch eine Buße (Vis. III, 7, 5; Mand. IV, 1, 8 u. ö.), aber die Zeit der Buße ist begrenzt (Vis. II, 2, 5: „*ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος· πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις*“) durch die Vollendung des Turmbaues der Kirche. Gott hat eine Frist zur Buße gesetzt, er läſst eine Pause im Bau eintreten (Sim. IX, 5, 1: „*καὶ ἐγίνετο ἀνοχὴ τῆς οἰκοδομῆς*“), damit die Menschen Buße tun können (Sim. IX, 14, 2: „*διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τῆς οἰκοδομῆς ἀνοχὴ ἐγένετο, ἵνα ἐὰν μετανοήσωσιν οὗτοι, εἰσέλθωσιν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου*“). Die Pause wird aber nicht lange wären. Der Turm wird schnell vollendet werden (Vis. III, 8, 9). Das nahende Weltende und die kommenden Verfolgungen, die dem Hermas geoffenbart werden, geben den Beweggrund zur Buße ab.

Das Buch bildet zweifellos ein zusammenhängendes Ganzes. Der Versuch Champagnys (Les Antonins ed. 3, Paris 1875, T. I, 144 ff.), dem nur Guéranger

(S. Cécile et la société Romaine aux deux premiers siècles, S. 132) gefolgt ist, das Buch in zwei Bücher zu zerlegen, wovon ersteres (die Visiones) der eine Hermas, ein Zeitgenosse der Apostel, das andere dagegen (die Mandata und Similitudines) ein zweiter Hermas, der Bruder des römischen Bischofs Pius, geschrieben haben soll, ist ganz verfehlt. Die einheitliche Ordnung des Buches, der Zusammenhang der einzelnen Teile, die gleichmäßige Sprache, die viel Eigentümlichkeiten hat (Zahn nennt sie „judengriechisch", Donaldson sagt von ihr: „The Greek of that book is still a problem", Theological Review, Jan. 177, S. 43) lassen keine Zerreißung zu. Gewönlich fasst man das Buch dreiteilig auf (Visiones, Mandata, Similitudines); beachtet man aber seine innere Struktur, die der Verf. bestimmt genug andeutet, so hat es nur zwei Teile, wie denn auch schon der oben erwänte Umstand, dass zuerst eine alte Frau, dann der Bußengel die Visionen erklärt, diese Zweiteilung an die Hand gibt. Der erste Teil umfasst die vier ersten Visionen, von denen je zwei enger zusammengehören, indem die beiden ersten zur Buße rufen, und die beiden letzten die treibenden Motive zur Buße darstellen, die baldige Vollendung des Turmbaues (Vis. III) und die kommende Verfolgung Vis. IV). Die fünfte Vision bildet dann das Proömium des zweiten Teils, der zuerst 12 Mandata enthält, eine Reihe von Geboten (den Glauben an einen Gott, Übung der Almosen, Vermeidung der Lüge, des Ehebruchs u. s. w.) die dem Hermas geoffenbart werden und von deren Befolgung die Erneuerung der Kirche abhängt, und sodann 8 Gleichnisse, zuerst (Sim. I—IV) einfachere Bilder, dann (Sim. V—VIII) ausfürliche Visionen, deren Inhalt wider die Vollendung der Kirche und der dadurch motivirte Bußruf ist. Die 12 Mandata und die VIII Similitudines werden im Eingange des IX. Gleichnisses als ein geschlossenes Ganze zusammengefasst (Sim. IX, 1, 1: *Μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς τοῦ ποιμένος*). Das IX. Gleichnis steht dann für sich und enthält im gewissen Sinne eine Widerholung von schon Gesagtem, doch so, dass Vis. IV und Sim. VIII hier eigentümlich modifizirt zusammengearbeitet sind (Vgl. Zahn, S. 210 ff.). Endlich Sim. X ist nur ein Epilog des ganzen Buches.

Über die Abfassungszeit und den Verfasser des Buches gehen die Ansichten noch sehr auseinander, ja sind neuerdings noch zwiespältiger geworden. Gebhardt und Harnack füren Proleg. S. LXXXIII elf verschiedene Ansichten an. Im wesentlichen lassen sich dieselben, abgesehen von der jetzt kaum noch zu erwänenden Ansicht, dass Hermas der Röm. 16, 14 genannte oder gar, wie der äthiop. Übersetzer annimmt, der Apostel Paulus selbst ist, auf vier reduziren. Entweder nämlich 1) stützt man sich ganz auf das Zeugnis des Canon Muratori und legt das Buch dem Hermas, dem Bruder des Bischofs Pius (139—154, vgl. Lipsius Chronologie der röm. Bischöfe, p. 169 ff.) bei und zwar so, dass man annimmt, dieser Hermas rede in dem Buche one jede Fiktion von sich selbst und habe nur die Visionen niedergeschrieben, die er selber gehabt (Heyne, Gebhardt und Harnack), oder 2) man verwirft das Zeugnis des Kanon Muratori als Fabel, legt dagegen alles Gewicht auf den Umstand, dass Hermas sein Buch dem Clemens zur Verbreitung übergeben soll (Vis. II, 4, 3) und sieht in Hermas, indem man unter dem Clemens den bekannten Clemens Romanus, den röm. Bischof oder Presbyter, versteht, einen Zeitgenossen dieses Clemens (Gaab, Caspari, Alzog und namentlich Zahn), oder 3) man kombinirt beide Zeugnisse, das des Canon Muratori und das in der Anfürung des Clemens liegende dahin, dass Hermas zur Zeit des Pius das Buch wirklich geschrieben, aber für einen älteren Propheten oder einen älteren Hermas, der zur Zeit des Clemens gelebt, oder auch den Röm. 16, 14 genannten gelten wolle (Behm, Ewald, Credner, Ritschl, Hefele, Dorner, Hagemann; Thiersch hat die Ansicht dahin eigentümlich modifizirt, dass er annimmt, einzelne Visionen seien wirklich schon am Ende des apostolischen Zeitalters vorgekommen und aufgezeichnet, dann eine zeitlang wenig beachtet, später unter Pius I. wider hervorgezogen, zusammengestellt und vielleicht überarbeitet); oder endlich 4) man verzichtet auf genauere Bestimmungen und begnügt sich mit dem Ergebnis, das Buch sei im 2. Jarh., meist nimmt man an um die Mitte oder vor der Mitte, von einem unbekannten Verfasser geschrieben, der für den alten Hermas gelten wolle (Schwegler,

Lechler, Hilgenfeld, Gratz, Lange; Donaldson gibt als Zeit 135—145 und läßt alles andere unbestimmt).

Der Kanon Muratori enthält über unser Buch die Angabe: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre ejus, et ideo legi eum quidem oportet, se puplicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completum numero neque inter apostolos in fine temporum potest“. Das Zeugnis ist sehr bestimmt, und bedenkt man, daſs der Verfasser des Kanons, mag er nun in Rom gelebt haben oder nicht, sich mit römischen Verhältnissen gut bekannt zeigt, so wird man demselben ein großes Gewicht nicht absprechen können. Es müſsten sehr genügende Beweise vorliegen und müſste sich sehr bestimmt nachweisen lassen, daſs die Angabe nicht richtig sein könne, wenn man sich entschließen solle, sie als irrig zu verwerfen. — Was Gaab (S. 12 ff.), Zahn S. 14 ff.), Caspari (Quellen zum Taufsymbol III, 297 ff.), Behm (S. 67 ff.) dagegen vorgebracht haben, scheint mir nicht zu genügen. Mag immerhin der Verfasser des Kanon gegen den Hirten sehr eingenommen sein, unmöglich konnte er jene Angabe machen, wenn das Buch in Rom als ein zur Zeit des Clemens geschriebenes bekannt war; und wenn sich, wie Zahn nachweist, an die Angabe des Kanon später viel irriges anschließt, so ist damit diese selbst noch nicht als irrig erwiesen. Anders stünde allerdings die Sache, wenn der im Buch erwänte Clemens wirklich der bekannte, als römischer Bischof aufgefürte Clemens wäre. Vis. II, 4, 3 wird dem Hermas befohlen: „Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται“. Die meisten älteren und neueren Ausleger betrachten es als selbstverständlich, daſs hier der bekannte Clemens gemeint sei. Neuerdings sind aber erhebliche Zweifel dagegen erhoben, namentlich von Heyne (p. 15—20), Donaldson (S. 330), Gebhardt und Harnack (zu der angegebenen Stelle). Ganz abgesehen davon, daſs die Worte „ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται“ kritisch verdächtig sind, ergeben sie nicht, daſs der genannte Clemens eine Art bischöflicher Stellung einnimmt, ja es ist nach dem Zusammenhange sogar zweifelhaft, ob Clemens hier überhaupt als Presbyter bezeichnet wird. Jedenfalls wird durch nichts angedeutet, daſs er der bekannte Clemens sein soll, was um so sicherer geschehen wäre, wenn der Verfasser gerade durch dessen Erwänung seinem Buche den Schein des Altertums hätte geben wollen. Dazu kommen nun eine Reihe von bedeutsamen Anzeichen, die entschieden nötigen, das Buch in eine spätere Zeit als das Ende des ersten Jarhunderts zu verlegen. Zwar hat Zahn (S. 118 ff.) zu beweisen versucht, daſs die öfter vorkommenden Hindeutungen auf von der Gemeinde bestandene Verfolgungen nur zu der domitianischen Verfolgung passen. Der Beweis möchte aber schwerlich gelungen sein, vielmehr Heyne (S. 25 ff.), Behm (S. 37 ff.), Gebhardt und Harnack (p. LXXVIII) Recht behalten, welche an den betr. Stellen vielmehr den Zustand der Gemeinde nach dem trajanischen Edikt beschrieben finden. Auch nach anderen Seiten hin entspricht der Bestand der Kirche, wie ihn das Buch voraussetzt, nicht einer so frühen Zeit. Die Kirche hat bereits ihre erste Frische eingebüßt, sie altert schon, wie sie denn auch unter dem Bilde einer alten Frau auftritt; viele sind schon abgefallen, es gibt in ihr Verräter und Heuchler, Genuſssucht ist eingerissen, die Liebe bei vielen erkaltet. Auch die Anfänge der Gnosis sind bereits vorhanden. Die Beschreibung der Irrlehrer (Vis. III, 7, 1, vgl. Sim. VIII, 6, 5; Sim. IX, 19, 2—3) paſst nur auf Gnostiker. Nötigen alle diese Beobachtungen, das Buch mindestens etwa in das Jar 130 herabzurücken, so würde man, falls man daran festhält, den im Buche erwänten Clemens als den bekannten Clemens anzusehen, genötigt, das ganze Buch, die darin erzälten Visionen und die hie und da gegebenen Nachrichten über die Lebensumstände des Verfassers für eine Fiktion zu erklären. Es ist ein Verdienst Zahns, nachgewiesen zu haben, daſs das unmöglich ist, wie denn auch die neuere Kritik vielmehr dahin neigt, das Buch nicht für eine schriftstellerische Fiktion, sondern für eine Darstellung von wirklich Erlebtem zu halten.

Wird man so auf Grund des muratorischen Kanons die Zeit des Pius als

Abfassungszeit unseres Buches festhalten müssen, so ist man dadurch doch nicht gezwungen, sich ganz genau auf die Jare zu beschränken, welche dem Episkopat des Pius zugeschrieben werden, also 139—154 oder nach anderer Berechnung 141 bis 156, denn wirklicher Bischof war Pius noch nicht; es handelt sich vielmehr nur um die Zeit, in der Pius als hervorragender Presbyter fungirte, und dieser Zeit darf man unbedenklich eine etwas weitere Ausdehnung, namentlich nach rückwärts gerechnet, also etwa bis 130 zurück, geben. In der Tat enthält das Buch auch Anzeichen, die ein viel weiteres Herabgehen in der Abfassungszeit verbieten. Besonders ist zu beachten, dass die römische Kirche zur Zeit, als Hermas das Buch schrieb, noch keinen eigentlichen Bischof, sondern nur Presbyter hatte (vgl. Vis. II, 2, 6; III, 8; Sim. IX, 27, 2 und a. m. a. St. — Zahn 93 ff.; Behm S. 34 ff.), und dass die großen Häupter die Gnosis damals ihre Wirksamkeit in Rom noch nicht entfaltet hatten. Darnach halte ich es für das warscheinlichste, dass das Buch von Hermas, dem Bruder des Pius, in den Jaren 130—140 geschrieben ist. Hermas selbst war übrigens ein Laie, ein einfacher Mann one hervorragende Stellung in der Gemeinde.

Den Lehrbegriff des Hermas haben Schwegler (Nachapostol. Z.A. I, 338), Hilgenfeld (Ap. 1333, S. 166 ff.; Proleg. p. XV ff.) und neuerdings Lipsius (Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1865, III, 266 ff.) als judenchristlich bezeichnet. Die Behauptung ist selbst mit der Beschränkung, dass sein Judenchristentum schon ein milderes sein soll, nicht haltbar. Hermas ist freilich ebensowenig ein ausgeprägter Pauliner, er ist ein Glied der damaligen orthodoxen Kirche, und seine Auffassung der christlichen Lehre die eines einfachen Gemeindegliedes one bestimmte Ausprägung irgend eines Parteicharakters. Sehr verbreitet ist neuerdings die Ansicht, dass er eine montanistische Richtung verfolge, oder doch ein Vorläufer des Montanismus sei. Aber seine Anschauungen sind vielfach den eigentlich montanistischen entgegengesetzt (Vgl. namentlich Gaab, S. 176 ff.), und einen Vorläufer des Montanismus kann man im Hirten auch nur insofern erblicken, als die große ethische Reaktion zu Gunsten der alten strengeren Sitte gegenüber einer in der Kirche eingerissenen Laxheit, eine Reaktion, welche die ganze Kirche des 2. Jarhunderts durchzieht und später im Montanismus ihre Spitze gefunden hat, auch den Hirten hervorgebracht hat. Eine genaue und allseitige Darstellung des Lehrbegriffs unseres Buches ist übrigens noch nicht vorhanden.

Litteratur: Gratz, Disquisitio in Pastorem Hermae Bonnae 1820; Lücke, Einleitung in die Offenbarung Joh., S. 142 ff.; Hefele, Proleg. zu den PP. AA. und Tüb. theol. Quartalschrift, 1839, S. 169 ff.; Jachmann, Der Hirt des Hermas, Königsb. 1835; Hilgenfeld, Apostol. VV., Halle 1853, S. 125 ff.; Kayser, Le pasteur d'Hermas, Revue de théol. XIV, 239 ff.; Hagemann, Tüb. theol. Quartalschr. 1860, S. 3 ff.; Gaab, Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik, Basel 1866; Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868; Guil. Heyne, Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. Diss. inaug. Regimonti Pr. 1872; Donaldson, The apostolical Fathers, Lond. 1874; H. Behm, Über d. Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt, Rostock 1876; Schodde, Hêrmâ Nabî. The ethiopic. vers. of Pastor H. examined., Leipzig 1876 ff. Vgl. Zeitschrift f. Kirchengeschichte II, 79. **G. Uhlhorn.**

Hermeneutik, biblische. 1) Begriff und Aufgabe der Disziplin. Vgl. Seyffarth, Ueber Begriff, Anordnung und Umfang der H. des N. T.'s, 1824; v. Hofmann, Die Aufgabe der bibl. H.: Zeitschr. f. Prot. u. Kirche, 1863, Januar (s. Vermischte Aufsätze. 1878, S. 114 ff.) — Die bibl. H. fürt ihren Namen nach der Funktion, zu welcher sie Anweisung gibt. Denn *ἑρμηνεύειν* (von *Ἑρμῆς*, der Götterbote, und wol zusammenhängend mit *εἴρω*, fragen, forschen) ist im weiteren Sinne s. v. a. auslegen, den Gedanken eines andern erklären (Xen. Mem. I, 2, 52, Thuc. II, 60); nach seiner engeren Bedeutung aber verdolmetschen, Worte einer fremden Sprache durch Übersetzung verdeutlichen (Joh. 1, 39. 43; 9, 7; Hebr. 7, 2; *διερμην.* Apg. 9, 36; 1 Kor. 14, 5 u. ö.; *μεθερμην.* Matth. 1, 23; Marc. 5, 41 u. ö.; bei LXX. = מְתֻרְגָּם Esr. 4, 7). Will nun der Ausdruck *ἑρμηνευτική* durch *διδαχή* (*διδασκαλία, ἐπιστήμη*) ergänzt sein,

so tritt in ihm jener weitere Sinn des Verbums entgegen, in welchem dieses letztere synonym mit ἐξηγεῖσθαι (eig. Fürer, Wegweiser sein, Xen. An. VI, 6, 34 u. ö.) ist. H. wäre folglich nichts anderes als Exegetik, Auslegungswissenschaft, nach Ernesti institutio interpretis, diejenige Wissenschaft, welche die idea boni interpretis zeichnet. Tatsächlich aber werden beide Ausdrücke nur selten auf dieselbe Sache angewendet; denn Exegetik gilt meist als Auslegungskunst und verhält sich dann zur H., der Wissenschaft über Auslegungskunst, wie die Praxis zur Theorie und Methodik (vgl. Kaiser, Grundriß S. 17; Lücke, Grundriß S. 8 u. a.). — Was hiernach aus der Etymologie des Namens sich ergibt, ist augenscheinlich nicht ausreichend für einen wissenschaftlich genau fixirten Begriff der Disziplin. Denn wollte man sie auch als Theorie der Schriftauslegung definiren, so würde noch unklar bleiben, was unter Auslegung zu verstehen sei. Dem Wortlaut nach wol one Zweifel die Operation, bei welcher aus den Worten herausgelegt wird, was der Autor gedacht hat. Diese Worte sollen als das genommen werden, was sie ursprünglich waren: als lebendige Träger eines in der Seele des andern erzeugten Gedanken. Alles Hineinlegen ist ausgeschlossen, wie die Regel der Alten fordert: sensum ne inferas sed efferas. Aus des anderen Worten sind dessen Ideeen und Empfindungen vielmehr nur zu entwickeln, herauszunehmen. Mit Kahnis können wir sagen: „Auslegen heißt den Geist, der das Wort produzirt hat, aus den Worten reproduziren" (Drei Vorträge, 1865, S. 12). Allein noch bestimmter will ausgesprochen sein, ob so daſs dieses Geistes nur der Ausleger oder so daſs durch ihn dieses Geistes auch andere sich bewuſst werden können. Im ersteren Falle würde Auslegung die Erforschung eines fremden Gedankens und H. eine Kunst des Verstehens sein; im anderen aber würde der Ausleger durch die Kunst der eigenen Rede auch im andern zu vermitteln und die H. hiezu Anweisung zu geben haben. Jene Anschauung liegt vornehmlich bei Schleiermacher vor (H., S. 7, vgl. Kurze Darstellung § 132) und hat bei Klausen (H., S. 1) Zustimmung erfaren. Schleiermacher läſst die H. über die Darlegung des Verständnisses keinen Aufschluſs geben, weil dies nur ein spezieller Teil der Kunst zu reden und zu schreiben wäre. Wenn aber wirklich die Erklärung eines verstandenen Textes sich einfach nur nach den Grundsätzen der Rhetorik oder Stilistik zu vollziehen hätte, so würde mit gleichem Rechte die Kunst des Verstehens nichts anderes als einen Teil der Logik (angewandte Logik) bilden können und damit die Existenz der H. als gesonderter Disziplin, auch im Sinne Schleiermachers, gefärdet sein. Und darf etwa die Lehre über Darlegung des Schriftsinns als irgend entbehrlich bezeichnet werden? Je weniger eine von bestimmten Prinzipien geleitete Schrifterklärung bei allen zu finden ist und je mehr doch andererseits die Schrift von allen verstanden werden soll, desto deutlicher wird das von Schleiermacher Zurückgestellte nach seiten seiner inneren Notwendigkeit zu erkennen sein. Schon von Augustin sind duae res genannt, quibus nititur omnis tractatio scripturae, modus inveniendi, quae intelligenda sunt et modus proferendi, quae intellecta sunt (de doctr. christ. I, 1); und bei Ernesti werden subtilitas intelligendi und subtilitas explicandi von einem rechten Interpreten gefordert (inst. interpr. N. T. p. 2). Wie er den in Worten ausgesprochenen Gedanken eines biblischen Autors für sich zu der Klarheit zu erheben hat, mit welcher jener ihn einst dachte, so hat er diesen Gedanken auch an andere zu geben, damit der zwischen ihnen und dem Autor bestehende Unterschied aufgehoben wird; und zu beidem will die bibl. H. Handreichung tun. Definiren läſst sie sich demnach als wissenschaftliche Darstellung der Grundsätze, nach welchen der in den biblischen Schriften enthaltene Sinn zu ermitteln und zu vermitteln ist.

Mit dem bis hierher Ausgesprochenen dürfen wir versuchen, den Umfang der Disziplin zu bezeichnen, die Grenzen derselben abzustecken. Vorerst nach seite ihres Verhältnisses zur allgemeinen H. Das Recht dieser letzteren beruht ohne Frage in dem Umstand, daſs die dem menschlichen Geist immanenten Gesetze der Maßstab für das rechte Verständnis des Fremden sind und als das allenthalben Gültige auch eine wissenschaftliche Darstellung verlangen. Ihrem Wesen nach philosophisch-philologischer Natur hat sie als gesonderte Disziplin bis jetzt noch

keine ihrer Wichtigkeit entsprechende Behandlung erfaren *), aber dafür um so häufiger an der Spitze der biblischen H. eine Stelle erhalten. Sofern die letztgenannte wirklich in dem Boden jener ersteren wurzelt, ist hiergegen kein Einwand zu erheben. Auch dürfte nicht gefürchtet werden, dass bei Anwendung der allgemeinen hermeneutischen Grundsätze auf die heilige Schrift entweder der Anschein entsteht, als ob deren Auslegung mit ihnen unverträglich sei oder als ob man sie denselben in einer Weise unterstelle, welche die unterscheidende Eigentümlichkeit der heiligen Schrift nicht zu ihrem Rechte kommen lasse (vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 114); denn wo die Darstellung von Unklarheit und Missverständnissen sich frei erhält, wird selbst jener Schein nicht vorhanden sein. Wol aber hätte, wie v. Hofmann a. a. O. mit mehr Recht betont, bei Aufstellung einer allgemeinen H. der Theolog sich einer Aufgabe zu unterziehen, welche außerhalb der Theologie gelegen ist. Und warum sollten da, wo es um einen besonderen Auslegungsgegenstand sich handelt, die allgemeinen Regeln erst zu finden oder in Erinnerung zu bringen sein? Auch die Homiletik baut nicht mühsam auf, was in der Rhetorik oder Logik schon eine Stelle hat. — Nicht minder nötig ist die rechte Abgrenzung gegen andere Disziplinen. Wir haben hier vornehmlich zwei im Sinne. Weil die Modifikationen, durch welche die bibl. H. von der allgemeinen sich unterscheidet, zum guten Teil durch das Mitteilungsmittel der bibl. Autoren bedingt sind, hat man ihr widerholt (vgl. Wilke, Löhnis u. a.) einen sprachwissenschaftlichen Unterbau gegeben. Und weil die heilige Schrift rücksichtlich ihres Ursprungs und Inhalts einen besonderen Anspruch erhebt, sind unserer Disziplin (vgl. J. P. Lange u. a.) wesentlich dogmatische Elemente beigemengt worden. So lange es aber eine biblische Sprachwissenschaft (philologia sacra) gibt, hat jener Unterbau als entbehrlich zu gelten; und mit Lange (Grundriß S. 15—30) etwa teils die göttliche, teils die menschliche Seite, teils endlich die gottmenschliche, christologische Gestalt der Bibel zu beschreiben, erweist sich von selbst als Abschweifung auf völlig heterogene Gebiete (vgl. dessen „Philos. Dogm." S. 538 ff.). Solchen philologischen wie dogmatischen Beigaben gegenüber gilt Schleiermachers Wort (Kurze Darstell. § 133): „So lange die H. noch als ein Aggregat von einzelnen, wenn auch noch so feinen und empfehlungswerten Beobachtungen, allgemeinen und besonderen, behandelt wird, verdient sie den Namen einer Kunstlehre noch nicht". — Endlich ist noch das biblische Objekt der Disziplin nach seite seiner Ausdehnung ins Auge zu fassen. Die gesamte heil. Schrift, wie das im bisher gebrauchten Namen liegt, als Gegenstand zu nehmen, auf welchen die H. sich bezieht, ist in der inneren Einheit beider Testamente begründet. Denn das A. T. weist hinaus auf das N., und das N. T. ruht auf der Basis des A., N. T. in V. latet, V. T. ex N. patet. Gleichwol ists seit Ernesti und Semler gewönlich geworden, zwischen der alt- und neutestamentlichen H. einen Unterschied zu machen, über dessen Recht besonders Klausen (S. 24 ff.) sich verbreitet; ja es würde leicht noch mehr ins Einzelne sich gehen und innerhalb der neutestamentlichen H. wider eine paulinische, johanneische rc. sich denken lassen (vgl. Schleierm. § 136 f., Hagenbach, Encyklop. S. 177). In der Tat sind die einzelnen Materien historisch und philologisch sehr verschieden geartet. Denn andere geschichtliche Bedingungen setzt der Prophetismus voraus als die Predigt der Apostel, und von weiterem abzusehen ist auch die Form der alttestamentlichen Verkündigung eine andere als die, deren die Jünger Jesu sich zu bedienen hatten. Man braucht die Einheit beider Testamente nicht zu leugnen (gegen Lutz, H., S. 14), um die bibl. H. in eine alt- und neutestamentliche auseinander zu legen, ja wird, um dem Einzelnen voll und ganz gerecht zu werden, diese Scheidung geradezu als nötig anerkennen müssen. Aber dem Zweck einer encyklo-

*) Litteratur: Huetius, De interpretatione 1661; Chladenius, Einleitung zur richtigen Auslegung von Reden und Schriften 1742; Pfeiffer, Elementa herm. univ. 1748; Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, 1757; Sixt, De interpretatione, 1785; Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermen. und Kritik, 1808; Germar, Beitrag zur allgem. Herm. 1828.

geistigen Übersicht entbehrt es nicht, wenn von ihr an dieser Stelle abgesehen wird.

2. Die Notwendigkeit der bibl. H. scheint durch die Geschichte ernstlich in Frage gestellt zu werden. Denn wie für die kirchlichen Autoren des Altertums zu Grunde liegt, daß eine H. nicht vorhanden ist, so ward die Bibel ausgelegt und nicht erst methodisch ausgelegt, bevor es eine Theorie der Bibelauslegung gab. Die Ermittelung exegetischer Regeln scheint demnach ein überflüssiges Werk, die Beobachtung solcher Regeln das einzig Entscheidende zu sein. Und überdem liegt sich die Befürchtung nahe, als könne, wer im Besitz hermeneutischer Winke steht, den beschwerlichen Weg der Übung sich ersparen und zu vornehmer Lässigkeit sich verleiten lassen. Dem gegenüber ist freilich der Wert exegetischer Praxis willig anzuerkennen. Übung macht auch hier den Meister. Aber sie könnte nicht zum rechten Ziele führen, wenn nicht alles geübt und bewußt erfaren wäre; ja auch dann würde es Bedürfnis sein, das auf dem Wege der Praxis Gewonnene wissenschaftlich zusammenzufassen. Wird diesem Bedürfnis relativ sehr spät Genüge geleistet, so ist dies einfach als Mangel anzuerkennen und das Verdienst evangelischer Wissenschaft um so höher zu stellen. Die bibl. H., welche als Zweig an ihrem Stamme erwächst, schafft zwar den Schriftinterpreten nicht, so wenig als die Rhetorik den Redner, die Poetik den Dichter, die Homiletik den Prediger schafft. Hier wie dort ist vielmehr eine Naturgabe, ein Talent von Nöten; aber dieses Talent soll gebildet werden, und dies am wenigsten etwa durch vages Experimentieren, durch planlose Analyse des gegebenen Textes, durch die Arbeit einer Übung, welche bald hier, bald da einsetzt, sondern so, daß zur Übung Regel und Bewußtsein gebracht wird. — Wie nun, widerstrebt nicht das Recht, welches wir der bibl. H. damit vindizieren, dem Grund- und Lebensprinzip der Kirche, in welcher dieselbe von jeher Heimat und Pflege fand? Diese Kirche steht, so lange sie bei dem Grundsatz bleibt, der h. Schrift für Glauben und Leben normative Bedeutung beizulegen, gleichwie sie mit der Verleugnung desselben fallen würde. Nach seite ihres eigentlichen Wesens will sie die Kirche der Schrift sein, weil sie die Schrift als Gemeingut aller, als Schrift der Kirche gelten läßt. Aber sie könnte dieselbe nicht zum principium cognoscendi erheben, in die Hände des Volkes legen, in den Mittelpunkt des Gottesdienstes rücken, wenn sie nicht sehr bestimmt die perspicuitas scripturae sacrae behauptete, und eben diese letztere scheint die bibl. H. nicht zu ihrem Rechte kommen zu lassen: Allen verständlich kann die Schrift einer Theorie der Auslegung vielleicht entraten. Von dieser Anschauung, welche bei Quäkern und einzelnen Schwärmern zu Worte kam, hätte vor allem der äußere Charakter der Bibel zurückhalten sollen. Schon dieser macht eine nach sicheren Prinzipien vorschreitende Auslegung zur Sache der Notwendigkeit. Denn Gemeingut der Menge kann die Schrift nur in Gestalt der Version werden: jede Übersetzung aber hat die Auslegung zur Voraussetzung. Und wie das Hemmnis der toten Sprache sind historische, archäologische, geographische Fragen, welche das Schriftwort in uns anregt, nur durch wissenschaftliche Untersuchung zu lösen. Nötigt in diesem Sinne der äußere Charakter der Bibel die Handreichung der H. zu suchen, so nicht minder der innere, vermöge dessen das Schriftwort zum Träger der religiösen Warheit wird. Kein Buch alter oder neuer Litteratur gehört, wie Hagenbach (Encyklop. S. 176) mit Recht bemerkt, so sehr zu den prägnanten Schriften, als diese demütig bescheidenen Hüllen der höchsten Ideeen, welche Luther geistvoll den Windeln vergleicht, darin das Christuskind gelegen. Wol sind jene Gottesgedanken hier in einer Form vermittelt worden, welche sie vielfach als Milch für Unmündige (1 Kor. 3, 2) erscheinen läßt; aber die Idee vom Bilde zu lösen und klar zu erkennen, was unter der Hülle der Geschichte und des Gleichnisses verborgen liegt, kann doch nur einer gesetzmäßig sich vollziehenden Auslegung gelingen. Daher sagte Landerer (R.-E. 1. Aufl. V. S. 776) treffend: „Dieselbe Notwendigkeit, welche zur Theologie als der Wissenschaft von der waren Religion fürt, fürt auch zu der H. als besonderer theologischer Disziplin". Wir mögen die Bibel als Schrift oder als heilige Schrift ansehen, immer werden wir ihrer benötigt sein.

Rücksichtlich ihrer Stellung innerhalb des theologischen Systems hat die Disziplin notwendig als Zweig der historischen, speziell der exegetischen Theologie zu gelten. Ists Aufgabe der ersteren, das Wissen um das gesamte erfarungsmäßige Dasein der christlichen Religion zu vermitteln und die Erscheinung des Christentums, sofern sie eine bereits gewordene ist, zu beschreiben, so hat die letztere den historischen Ursprung des Christentums zu prüfen und die urkundliche Gestalt desselben zum Ausdruck zu bringen. Inmitten der hierher gehörenden Disziplinen nimmt die biblische H. eine sehr bedeutsame Stelle ein. Schleiermacher nennt sie (Kurze Darstellung § 138) den eigentlichen Mittelpunkt der exegetischen Theologie, J. P. Lange (Grundriss S. 9) die universelle Grundlegung derselben, eine der propädeutischen Wissenschaften. Wenn sie die wissenschaftliche Darstellung der Grundsätze ist, nach welchen der in den biblischen Schriften enthaltene Sinn auszulegen, d. h. zu ermitteln und zu vermitteln ist (s. o.), so betrachtet sie den biblischen Kanon notwendig als etwas Gegebenes. Untersuchungen über Bildung der Schrift als eines Ganzen wie über Entstehung ihrer einzelnen Teile müssen vorausgegangen sein, m. a. W. die bibl. H. steht auf den Schultern der biblischen Einleitungswissenschaft. Und ebenso ist die Basis exegetischer Arbeit, der biblische Text nach seite seiner Integrität und Korrektheit für sie Voraussetzung, m. a. W. sie steht auch auf den Schultern der biblischen Kritik. Umgekehrt aber läßt sich one ihre Hilfe die Veranlassung der biblischen Schriften nicht richtig erkennen, die Tendenz derselben nicht zutreffend bestimmen, das Wesen nicht korrekt normiren; und der Wert einer textkritischen Operation ist zum guten Teil abhängig von der Erklärung, welche dem Texte gewidmet wird. Die Stellung der bibl. H. zur biblischen Einleitung und Kritik ist daher das eigentümliche Wechselverhältnis einer bedingten und bedingenden Rückwirkung. In besonderer Beziehung steht sie selbstredend zur biblischen Exegese. Wie eng dieselbe sei, erhellt aus dem, was Eingangs über den Begriff und die Aufgabe der Disziplin entwickelt ward. Nur sei an dieser Stelle noch hervorgehoben, daſs durch sie keineswegs nur die korrekte Erklärung des einzelnen Schriftworts gewärleistet, sondern wesentlich auch das Verständnis des gesamten biblischen Warheitsgehaltes gefördert wird. Denn die haltbaren Resultate der Exegese lehrt sie sammeln und verknüpfen. Der erklärte Textbestandteil bleibt nicht in seiner Besonderheit: vielmehr läßt ihn die hermeneutische Kunst zum Ausgangspunkt für weitere Forschungen werden. Das Einzelne lehrt sie aus dem Ganzen wie das Ganze aus dem Einzelnen verstehen und fürt auf dem Wege dieser komparativen Erläuterung zugleich zu der inneren Systematik der Schriftgedanken hin, die für den Interpreten nicht bloß historisches Interesse hat. So betrachtet kann die Disziplin dem gewaltigen dissensus interpretum, welcher herrschend ist, einen heilsamen Damm entgegensetzen (vgl. Tholuck, Ueber den Mangel an Übereinstimmung unter den Auslegern des N. T.: Stud. u. Krit. 1832, S. 325 ff.); sie kann nicht nur einer willkürlichen Verflachung des Schriftsinns, sondern auch einer veräußerlichten Buchstabenexegese steuern und in beidem eine ebenso positive wie innerlich freie Schrifttheologie garantiren.

3) Die Methode der Bibelauslegung ist nach dem früheren so zu zeichnen, daſs zuerst über die Ermittelung und sodann über die Vermittelung des Sinnes der biblischen Bücher gehandelt wird.

a) Die Ermittelung des Sinnes, welche überhaupt den Zweck der Exegese ausmacht, ist

α) durch genaue Untersuchung des Gewandes bedingt, in welches der Autor den Sinn gekleidet hat, d. h. im vorliegenden Fall der biblischen Sprache. Auf diesem Umstand beruht die Grundforderung der bibl. H., daſs die Schrifterklärung eine philologische zu sein hat. Ist aber Sinn, wie Löhnis (H., S. 23) gut definirt, „die Reihe der Vorstellungen, die ein Schriftsteller mit mehreren im Zusammenhang gebrachten Wörtern in seinen Lesern erwecken will", so muſs der Schriftinterpret teils über die einzelnen Worte des Textes, teils über die Verknüpfung derselben zu Sätzen, teils endlich über die Art und Weise der Darstellung seines Autors genaue Rechenschaft geben können. Die philologische Er-

klärung ist demnach streng grammatischer Natur; sie hat die lexikalischen, syntaktischen und rhetorischen Verhältnisse des Schriftwortes abzuwägen. Dies gilt von der Auslegung A. T.'s nicht weniger wie von der des N.; denn hier wie dort ist toten Sprachen für das gegenwärtige Geschlecht erst neues Leben abzugewinnen. Die wissenschaftliche Schriftbetrachtung kann schlechthin nicht zu gedeihlichen Zielen kommen, wenn diese „philologia sacra" vernachlässigt wird; sie ist aber wesentlich über frühere Resultate hinausgehoben, seitdem das Hebräische und Chaldäische des A. T.'s gründlicher erforscht und mit anderen Zweigen des großen orientalischen Sprachstammes verglichen worden ist, seitdem auch das Griechische des N. T.'s ernstere Berücksichtigung gefunden und als „neutestamentliches Sprachidiom" eine richtigere Beurteilung erfaren hat. Solche linguistische Forschungen sind in die bibl. H. zwar nicht aufzunehmen (s. o.), wol aber ihren Resultaten nach allenthalben zu verwerten. Damit geschieht nur, was Luther betont, wenn er die Kenntnis der alten Sprachen als die Scheide wert zu halten rät, darin das Messer des Geistes steckt, und was auch altkirchliche Dogmatiker (Hollaz u. a.) im Auge haben, wenn sie die notitia idiomatis, quo scriptura sacra legitur, sowie die attenta consideratio phrasium, scopi, antecedentium et consequentium als für den Exegeten notwendig bezeichnen. Speziell die neutestamentliche Erklärung darf in grammatischer Hinsicht keine der Seiten unbeachtet lassen, welche im Obigen angedeutet wurden. Der Sinn der einzelnen Wörter ist eben darum, wenn nicht ein ἅπαξ λεγόμενον vorliegt, mit Hilfe des Sprachgebrauches zu normiren, der im hellenistischen Griechisch, insbesondere der Gräzität des N. T.'s sich fixirt hat. Dieser Sprachgebrauch hat so maßgebend zu sein, dass eine auf etymologischem Wege gewonnene Erklärung (auch 1 Kor. 11, 10; 2 Kor. 10, 5 u. a.) als unstatthaft zu bezeichnen ist. Zum anderen: der neutestamentlichen Gräzität gegenüber stehen wesentlich dieselben grammatischen Regeln in Geltung, welche auf die griechische Schriftsprache sonst Anwendung leiden. Legte eine ältere Exegese den Autoren N. T.'s eine willkürliche Vertauschung grammatischer Formen und einzelner Partikeln (Enallage) bei, so hat die neuere Sprachforschung das Irrige dieser Behauptung (auch Joh. 3, 36; 2 Kor. 6, 4 u. a.) evident erwiesen. Und endlich: ist der vorliegende Textbestandteil größeren Umfanges, so wird der Exeget zuerst die hervorragenden Begriffe ins Auge fassen, um dann das Verhältnis zu bestimmen, in welchem der Inhalt der Umgebung zu diesen steht. Hermeneutisch die Periode gruppirend kann er (wie Röm. 3, 25 f. u. a.) erfolgreich so die dunkleren Worte mit Hilfe der verständlicheren, d. h. aus dem Kontexte erklären.

β) Allein die Rede ist nicht bloß Produkt der Sprache, welche der Autor mit andern gemeinsam hat, sondern ebenso Reflex des individuellen Denkens. Denn „der Stil ist der Mensch". In der Rede hat der Mensch wie für sich so für andere sein inneres Leben erst aufgeschlossen, und je gesteigerter dieses letztere ist, desto mehr wird auch sein Ausdruck an Gewicht und Prägnanz gewinnen. Verständnis lässt sich daher bei dem nicht präsumiren, der „über der Grammatik, der Zeichenlehre des Buchstaben, die Semiotik, die Zeichenlehre des Geistes, vergisst" (Hagenbach, Encyklop., S. 177), d. h. in des Autors Gedanken sich zu versetzen, die Art, wie die Motive derselben zu ergründen unterlässt. Wie wollte er Psalmen und Reden der Propheten, die liebreiche Sprache des Philipper- und den rauhen Ton des Galaterbriefes recht begreifen? Hier wie dort ists nötig, dass er die Stimmung, in welcher die Verfasser schrieben, die inneren Zustände, welche dieselben voraussetzen mussten, die Ziele, welche sie anstreben wollten, klar vor Augen hat. Wir müssen diese Seite der Auslegung die psychologische nennen; aber von selbst erhellt, dass das Streben ihr gerecht zu werden nur dann sich denken lässt, wenn die Schrifterklärung im weiteren Sinn eine historische ist. Mit Recht sagt Schleiermacher (Kurze Darstell. § 140): „Keine Schrift kann vollkommen verstanden werden als nur im Zusammenhang mit dem gesamten Umfang von Vorstellungen, aus welchem sie hervorgegangen ist und vermittelst der Kenntnis aller Lebensbeziehungen sowol der Schriftsteller als derjenigen, für welche sie schrieben". Je weiter nun die Abfassung der biblischen Bücher

zurückliegt, desto mehr bedarf es einer lebensvollen Anschauung jener inneren Bedingungen, aber auch der äußeren Einflüsse, unter welchen dieselben entstanden sind. Was die Zeitgeschichte der biblischen Autoren, die biblische Geographie, Archäologie, Naturgeschichte zu Tage fördern, hat der Schriftausleger sich gegenwärtig zu halten, will er nicht den Inhalt ganzer Schriftbücher in fremde Sphären rücken und einzelnen Schriftstellen gegenüber (1 Kön. 6, 1; Luk. 2, 2; Joh. 2, 18; Apg. 5, 36 u. a.) ratlos stehen. Tritt der Verbalerklärung (s. u. α) auf diese Weise überhaupt erst das Realverständnis zur Seite, so kommt ein feiner geschichtlicher Sinn auch der Ermittelung des ideellen Schriftinhalts zu gute. Worte dauernder Geltung scheidet er von Gedanken transitorischer Bedeutung (vgl. Matth. 10, 5; Joh. 13, 14 u. a.), und das positiv Neue in Jesu und der Apostel Worten löst er von dem, was als Konzession (συγκατάβασις, demissio) an mangelhaftes Verständnis zu gelten hat, sei's dass mittelst derselben eine religiöse Vorstellung einstweilen stehen gelassen (Joh. 16, 12 u. a.), sei's dass positiv schwachen Gewissen nachgegeben ward (Apg. 16, 3; 21, 26). Dieser geschichtliche Sinn hat mit der sprachlichen Erforschung des Schrifttextes sich zu einen.

γ) Wenn wir die psychologische Auslegung als eine historische in dem Sinne geltend machten, dass der Text nach seite seiner inneren Voraussetzungen klar zu legen, der Autor seiner tieferen seelischen Beschaffenheit nach zu erforschen sei, so liegt darin eine Forderung schon angedeutet, welche sehr entschieden noch an die Subjektivität des Interpreten zu stellen ist. Es ist die, dass der letztere in die Gedanken des biblischen Autors überhaupt warhaft eingehen kann und will. Denn die Erfarung lehrt, dass nur verwandte Seelen sich verstehen können. Eine Dichtung vermag der nicht zu würdigen, welcher der poetischen Gabe entbehrt, und das Werk eines Philosophen rückt nicht in den Erkenntniskreis dessen, welcher keinen philosophischen Geist besitzt; aber umgekehrt wächst das Verständnis, wo zur vorhandenen Kongenialität Übung tritt. Wie Luther sagt, dass Virgils Eklogen recht begreift, wer mit den Hirten gelebt, Ciceros Briefe recht versteht, wer zwanzig Jare in einem feinen Regiment gestanden hat; und wie das Dichterwort es ausspricht: „Wer den Dichter will verstehn, muss in Dichters Lande gehn“. Unschwer erhellt, was hieraus sich als Konsequenz für die Schrifterklärung ergibt. Für linguistische und historische Fragen, von denen sie begleitet ist, muss die Möglichkeit einer rein aus scientifischen und historischen Prämissen erwachsenden Prüfung behauptet werden. Wir behaupten sie, weil es eine Sprachwissenschaft und eine Wissenschaft der Geschichte gibt. Oder warum sollten nicht grammatische Fragen erörtert, geschichtliche Instanzen gewürdigt, historische Zeugnisse abgewogen werden können, one dass eine Weltanschauung, sie mag geartet sein wie sie wolle, dem Urteil vorschnell eine Schranke setzt? Aber grammatisch-historische Forschung ist nur notwendige Vorbedingung für weiteres; das eigentlich Innerste der Schrift, die nach Luthers Wort mit des Menschen Herz ein Ding werden soll, erschließt sich dem allein, welcher in die Gedanken des biblischen Autors einzugehen sucht, somit den in der Schrift selbst waltenden Geist sich durchdringen, von ihm sich leiten läſst, und in diesem Sinne hat die Auslegung eine religiöse zu sein. Als solche berürt sie sich nicht mit den Prätensionen der dogmatischen (s. u.), welche die wissenschaftlich systematische Heilserkenntnis eines Einzelnen oder die in Symbolen ausgeprägte Lehre der Kirche zur Norm des Schriftgedankens erhebt; denn die Warheit dieser Lehre will nach dem Schriftwort erst geprüft, nicht das Schriftwort an dem Gängelbande einer Dogmatik gehalten sein. „Den Inhalt der Schrift nach kirchlicher Voraussetzung zu ermitteln, ist und bleibt, so viel man auch dagegen exzipire und klausulire, eine von vornherein bestochene Prozedur, bei welcher man hat, ehe man sucht und findet, was man hat“ (Meyer, Komm. zu Matth., 2. A., S. XII). Überhaupt nicht vom Geiste irgend welcher Schule hat die Auslegung sich leiten zu lassen. Er darf sie nicht leiten; denn immer würde er zum Einlegen, nicht zum Auslegen füren. Und er braucht sie nicht zu leiten; denn die Schrift ist nicht ein leeres Blatt, das erst von außen her beschrieben, ist nicht ein toter Buchstabe, der erst künstlich begeistet und belebt werden muss. Die ware Richtschnur

der Ausgang der Schrift ist dem gegenüber in nichts anderem als in der Schrift selbst zu finden. Denn aus der Schrift tritt [illegible] entgegen und teilt sich [illegible] mit, die mit Ernst in ihren Inhalt sich vertiefen. [illegible] Schriftverständnis möglich, wenn der Ausgang vom Geiste der Schrift geleitet wird. Bengel rät: „te totum applica ad textum et rem totam applica ad te“; Lutz (H. S. 486) nennt „lebendiges Christentum das erste Requisit des Schriftauslegers“; Beck (Einleit. in das System der christl. Lehre, 2. A., S. 256) stellt als ersten Erklärungsgrundsatz hin: „pneumatisch muss die Exegese durchaus bestimmt sein“; Landerer (a. a. O. S. 787) fordert, dass „der Interpret von dem in der Schrift waltenden Geist der Warheit ergriffen sei, der ebenso bindet wie er löst, und ebenso löst wie er bindet“; nach Palmer (über Objektivität der Exegese: Jahrb. für deutsche Theologie, 1870, S. 21) hat der Exeget jenen Grundzug der Seele mitzubringen, kraft dessen sie im lebendigen, persönlichen Gott den Zeugen und Richter ihres Wollens und Tuns zu fürchten bereit ist; nach Immer (H., S. 9) endlich wird die Schrift des N. T. „nur von dem verstanden, der religiösen Sinn hat, und zwar den bestimmten religiösen Sinn, der das Gefül der Sünde und das Bedürfnis nach Vergebung und Gnade aus Erfarung kennt“. Fordern wir, dass der Interpret den Maßstab zur Beurteilung der Schrift von der Schrift selbst sich darreichen und von dem in ihr waltenden Geist sich influiren lasse, der es nicht bloß zum Rezipiren, sondern auch zum innerlichen Verarbeiten des Rezipirten, zum denkenden Erkennen der biblischen Warheit bringt, so ist der Vorwurf nicht zu fürchten, dass diese Forderung ein sehr starkes Vorurteil, eine sehr bestimmte Voraussetzung involvire. Denn Voraussetzungslosigkeit kann dem Exegeten nicht in dem Sinn zugemutet werden, dass er dem Warheitsgehalt der Schrift indifferent gegenübertrete. Wo dies geschähe, würde, wie aus der Geschichte erhellt, die „Voraussetzungslosigkeit“ von einem sehr befangenen Standpunkte aus diktirt sein, von der Voraussetzung, dass die Schrift nach einer von außen an sie herangebrachten Philosophie gemessen und erklärt werden müsse. Der Sinn jener Forderung ist kein anderer, als dass der Interpret die der Schrift, speziell dem N. T. homogene Verfassung mitbringen soll. Er hat ἐκ τῆς ἀληθείας zu sein, um das Wort der Warheit zu verstehen (Joh. 18, 37, wozu Bengel richtig: esse ex veritate praecedit, audire sequitur). Und ebensowenig ist der Einwand zu fürchten, in jener Forderung sei eine petitio principii enthalten: die Voraussetzungen, wie sie objektiv in der Bibel gegeben sind, und das Interesse, welches sie fordern, können nicht füglich als Warheit gelten, eben weil sie in der Bibel gegeben und gefordert sind. Dem gegenüber hat schon Landerer (a. a. O. S. 781) hervorgehoben, dass jene Voraussetzungen und jenes Interesse nicht nur die objektiv gegebenen sind, sondern wie in der Weltgeschichte, so am Gewissen jedes Einzelnen sich subjektiv bestätigen, sofern die Schrift sich als das ausgewiesen hat, was sie von sich selbst aussagt. Lässt so der Interpret seine Arbeit normirt sein, so hat, wie nur widerholt sein mag, die zuletzt betonte („theologische“) Seite der Auslegung das oben (u. α und β) Geforderte allenthalben zur Voraussetzung, weshalb man auch mit Pelt (Encyklop. S. 184) u. a. die Bibelerklärung als ein Ganzes genommen gleichfalls eine theologische nennen kann. Mit dieser will er, wie mit jeder Frucht, die auf dem Felde theologischer Wissenschaft gezeitigt wird, zunächst wol dem eigenen Erkenntnisleben dienen, doch niemals so, als ob er bei seiner Arbeit den Zusammenhang mit der Kirche nicht zu schätzen wüsste und durch seine Arbeit nicht auch ihr zu dienen suchte; denn er weiß, dass der Geist der Schrift, von welchem er sich leiten lässt, zugleich der Geist der Gemeinde, der Kirche und dass die Schrift, der seine Arbeit gilt, nicht Schrift des Einzelnen allein, sondern zugleich Schrift der Kirche ist. — Diejenigen Stellen, an welchen seine Arbeit ein völlig befriedigendes Resultat kaum zu erreichen vermag, bergen Schwierigkeiten in sich, welche entweder auf dem Gebiete der Geschichte, Archäologie, Geographie (wie innerhalb des N. T.'s z. B. Mark. 5, 1; Joh. 1, 28; 2 Kor. 12, 7) oder auf dem der Gedankenfügung ruhen z. B. Mark. 9, 49; Gal. 3, 19 ff.). Die H. kennt sie als „cruces interpretum“.

b) Die Vermittelung des Sinnes eines biblischen Autors kann sich auf dreifache Weise vollziehen. Vor allem so, dass die Schrift des fremden Idioms entkleidet und in der Gestalt einer Übersetzung an die Leser herangebracht wird. Dieser Modus ist der einfachste, wenn auch in mancher Hinsicht der schwierigste zu nennen. Der einfachste, sofern der Autor unmittelbar redend eingefürt wird, nur dass er nicht der eigenen Muttersprache sich bedient. Und der schwierigste, sofern die Differenz zweier Sprachen bis zu dem Punkte ausgeglichen werden muss, dass die Besonderheit des Originals auch in der fremden Sprache zum klaren Ausdruck kommt. Treffend sagt Landerer (a. a. O. S. 796): „Die Übersetzung kann und soll kein Daguerreotyp des Urtextes, sondern ein künstlerisch gestaltetes Nachbild desselben sein"; und Rosenkranz (Enkyklop. § 64): „Die ware Übersetzung muss den Geist der beiden an sich heterogenen Sprachen mit gleicher Gewalt umfassen und ein solches Gefül im Leser erwecken, dass er sich fremd und heimisch zugleich weiß, ungefär wie die Empfindung ist, wenn man mit einem Freunde in fremden Ländern reist und alle neuen und fremden Zustände durch seine Vermittelung mit alten und gewonten verknüpfen und in heimatlicher Sprache durchleben kann". Sklavisches Festhalten am Urtext fürt sonach ebensowenig zum Ziele wie eine Arbeit, welche völlig frei über das Fremde zu schalten sich erlaubt. Jenes kann die Übersetzung geradezu unverständlich machen, wie Vulg. Phil. 2, 5 u. ö.; diese trägt in das Original die subjektive Ansicht des Übersetzers herein, wie Schott 1 Petr. 5, 13 („salutem vobis dicit uxor una mecum electa") u. a. Treue und Freiheit haben vielmehr sich gegenseitig im Gleichgewicht zu halten, was in unübertroffener Weise trotz mancher Irrungen im einzelnen Luthers Übersetzung veranschaulicht (s. d. Art. „Deutsche Bibelübersetzungen). Die andere Form der Vermittelung ist die der Umschreibung oder Paraphrase. Sie will nach Erasmus hiantia committere, abrupta mollire, confusa digerere, evoluta evolvere, nodosa explicare — sic aliter dicere, ut non dicas alia. Ihr Recht liegt mit einem Wort in der Prägnanz der biblischen Schriften begründet, und wenn sie, knapp und klar im Ausdruck, sich treu dem gegebenen Text anbequemt, kann sie auf engem Raume befremdliche Wendungen verdeutlichen, Mittelglieder ergänzen, psychologisch interessante Momente zur Geltung bringen. Allein die Gefar liegt nahe, dass der Paraphrast in rhetorisches Pathos fällt und mit abschwächenden Tautologieen den Leser nicht bloß ermüdet, sondern nahezu um den objektiven Inhalt des Schriftworts bringt. Dies der Grund, warum die Paraphrase in längerem Zusammenhang relativ nur selten angewendet und noch seltener mit Glück versucht worden ist. Seine eigentliche Aufgabe aber hat der Exeget von Lesern wie von Hörern erst dann erfüllt, wenn er die Arbeit, welche er für Übersetzung und Paraphrase innerlich vollzogen, zum wolgeordneten Ausdruck bringt, und dies geschieht in der Form des Kommentars. Will dieser geben, was er geben soll, so darf sein Inhalt keinesfalls auf einzelne Bemerkungen zum Schriftwort („Scholien") beschränkt bleiben. Selbst wenn dieselben (wie Bengels Gnomon zum N. T., zuerst 1742) fortlaufend den Text begleiten, sind sie nicht ausreichend ein volles Verständnis der Worte und einen klaren Einblick in den Organismus des Schriftbuches zu gewären. Dies kann allein dem Kommentar gelingen. Hier hat, analog der Untersuchung, die der Interpret erst anzustellen hatte (s. u. a), nicht bloß der Ertrag der grammatischen und der historischen Erforschung des Textes, sondern ebenso das Urteil eine Stelle zu finden, welches ihm die religiöse Erwägung desselben an die Hand gibt; und weil er, wie das im Charakter der Wissenschaft ruht, sich nicht damit begnügen kann, nur fertige Resultate hinzustellen, wird er den Leser in den Denkprozess einzufüren suchen, der ihm bis zur Fixirung seines Urteils nicht erspart bleiben konnte. Daher sind allenthalben die mannigfachen Auslegungen, wie sie in der Geschichte der Exegese verzeichnet sind, vor den Augen des Lesers zu entfalten und ihrem Wert oder Unwert nach zu würdigen. Dies alles aber so, dass weder „glossatorisch" das Ganze des Textes in eine Fülle von Einzelheiten zersplittert, noch so, dass bei Anwendung der „reproduktiven" Methode eine vorgefasste Meinung in das Schriftstück eingetragen, sondern immer so, dass das

Einzelne als Glied des Ganzen aufgefaſst und die Erklärung aus der Sprache, dem Zusammenhange und den religiösen Grundanschauungen des Autors begründet wird (vgl. auch Huther, Komm. über die Petrusbriefe, 3. A., S. VII). Wo die Schranken eines Kommentars liegen, ist aus dem oben Entwickelten von selbst ersichtlich. Jedenfalls ist einer „tiefen“ Auslegung zu wehren, welche Klares und Verständliches mit geheimnisvollen Worten ersetzen will. Gegen sie gilt Palmers Wort (a. a. O. S. 15 f.): „Wir meinen, derjenige gehe immer am tiefsten, der einer Sache klar auf den Grund sieht; will man noch tiefer graben, so kommt Wasser“.

4) Kritik der verschiedenen Auslegungsprinzipien. Abweichungen von der waren Methode der Schrifterklärung (vgl. Pelt, Encyklop. S. 185 ff. u. Lutz, H., S. 101 ff.) können entweder insofern zu Tage treten, als nicht gleichmäßig alle der Auslegung bedürftigen Momente des Textes vom Interpreten beachtet werden, oder insofern als mit wie one Tendenz ein dem Autor fremder Gedanke in den Text hereingetragen wird. Leidet im ersteren Fall die Vollständigkeit des Schriftsinnes Schaden, so wird im letzteren die objektive Ausprägung desselben geradezu unmöglich gemacht. Diese Abweichungen von der rechten Interpretationsmethode sind, nicht one Beachtung des Warheitsmomentes, welches hin und her in einseitiger Weise zur Geltung gebracht ward, im weiteren zu erörtern; und sollen dieselben wesentlich analog ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge geordnet werden, so ist mit der allegorischen Auslegung anzuheben (Geschichtliches s. bei Lutz, H., S. 105 ff.). Ἀλληγορεῖν (= ἄλλο ἀγορεύειν) ist etwas anderes sagen, nämlich als der Wortsinn zum Ausdruck bringt. Würde hiernach jede metaphorische Redeweise allegorisch sein, so ist die Interpretation, welche diesen Namen trägt, nach dem Sprachgebrauch eine solche, welche nicht auf Wortlaut und Nexus fuſst, sondern hinter den Worten einen anderen, bildlichen Sinn (ὑπόνοια) zu entdecken sucht (Rabb. מִדְרָשׁ). Als ihre Voraussetzung macht sich der Gedanke geltend, daſs die Schrift um ihres göttlichen Urhebers willen unendlich reichen Inhalts sei, und ihr Bestreben ist, diesen Gedankenschätzen nachzuspüren, den mehrfach tieferen Untersinn zu entfalten, der, vom heiligen Geist den Worten eingesenkt, den menschlichen Autoren der Schrift nicht einmal zum Bewuſstsein gekommen sei. Dann will die „allegorische“ Auslegung in der spezielleren Bedeutung des Wortes dem Sinn gerecht werden, welcher auf Christus und die Kirche, die „anagogische“ dem, welcher auf das Jenseits und die himmlischen Dinge, die „tropologische“ oder „moralische“ dem, welcher auf das ethische Verhalten des Christen geht (daher: „Littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speres, anagogia“); doch ward diese dreifache Betrachtungsweise der Bibel nach Hieronymus' Vorgang auch vielfach die „mystische“, von anderen die „symbolische“ genannt, als deren äußerste Entartung die „kabbalistische“ erscheint, welche durch den Zalwert der Buchstaben den geheimen Sinn des Textes ermitteln will. Von solcher Entartung abzusehen ist eine allenthalben festgehaltene Allegorik als Verirrung der Exegese nicht darum allein zurückzuweisen, weil sie auf dem Untergrund einer falschen Inspirationslehre steht, sondern gleicher Weise deshalb, weil sie das Ziel der wissenschaftlichen Exegese, die Eruirung des waren Wortsinns (sensus litteralis, proprius), geradezu unmöglich macht. Wenn nämlich der Sprechende, falls er nicht absichtlich sich der Amphibolie bedient, mit jedem Wort nur einen Begriff, mit jeder Wortfügung nur eine Gesamtvorstellung verknüpft, so kann eine korrekte Exegese nur einen Sinn (sensus simplex) zu Tage fördern. Dem gegenüber schiebt die Allegorik diesen einen Sinn bei seite, im Schriftwort die Hülle, das Symbol eines daneben Aufzufindenden erkennend. Allein die Geschichte beweist (s. u.), daſs von diesem Gesichtspunkte aus der Exeget nicht auslegt, sondern nach Willkür einzulegen geneigt ist; und eben daher, nach dem ausschweifenden Gebrauch des Allegorisirens in der alten Kirche und im Mittelalter, das energische Dringen der Reformatoren, dem einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn der Bibel nachzugehen. Luther bekennt: „Da ich ein Mönch noch war, war ich ein Meister auf geistliche Deutung, allegorisirte alles. Nun habe ichs faren lassen und ist

meine erste und beste Kunst tradere scripturam simplici sensu; denn litteralis sensus, der tuts, da ist Kraft, Lehre und Kunst darin". Reden ältere Protestanten (Flacius u. a.) von einem sensus mysticus, qui non significatur proxime per ipsa verba sed per rem verbis significatam, statuiren sie einen sensus compositus oder duplex, so ist nicht dies die Meinung, daſs vom heiligen Geist neben dem Wortsinn noch ein anderer, zweiter Sinn beabsichtigt sei, den der Interpret als solchen aus der Schrift entheben müsse, sondern daſs ein zweiter Sinn nur als accommodatio des Wortsinnes, als applicatio der signifizirenden Sache zu gelten habe. Sehr klar sagt Hollaz: „Sensus mysticus dicitur, qui non significatur proxime per verba θεόπνευστα, sed qui ex re verbis θεοπνεύστοις significata fluit atque deducitur; dicitur autem improprie et abusive sensus dicti biblici cum non sit immediatus sensus verborum θεοπνεύστων, sed quia Deus per rem aut factum verbis iisdem descriptum, aliam rem aut aliud factum, oculis hominum considerandum sistere voluit, accuratius itaque vocatur sensus litteralis accommodatio seu applicatio mystica, quam sensus scripturae mysticus". In dieser engeren Bedeutung einer Applikation, durch die Apostel (1 Kor. 10, 4 coll. 2 Mos. 17, 6; Gal. 4, 22 ff. coll.; 1 Mos. 21, 2 ff. u. a.), ist die Allegorie wert zu halten, „als versinnlichende Parallele, mit ausgesprochener formaler Accommodation, d. h. einer Anbequemung an Fassungskraft und Vorstellung der Leser zum Behuf der ermunternden Belehrung" (Pelt, Encyklop., S. 186 f.); und wenn dies, so darf die „allegorische" Interpretation als „typische" (s. d. Art.) besonderes Recht in Anspruch nehmen. Fakta der alttestamentlichen Zeit lehrt sie als solche anschauen, welche nachmals ihre höhere Ausprägung erhalten haben. Dem analog bezeichnet Jesus den Elias als Typus des Täufers (Mark. 9, 13), die Schlange in der Wüste als Typus des gekreuzigten (Joh. 3, 14 coll. 4 Mos. 21, 9), Jona im Leibe des Meerungeheuers als Typus des begrabenen (Matth. 12, 40 coll. Jon. 1, 17), Moses, David und die Propheten als Typen des erniedrigten und erhöhten Menschensones (Luk. 24, 44). Und die Apostel setzen die Klage der Rahel in typisches Verhältnis zum bethlehemitischen Knabenmord (Matth. 2, 18 coll. Jerem. 31, 15), sehen in Adam (Röm. 5, 14) und im Passahlamm (1 Kor. 5, 7) den Typus Christi, gleichwie in Abraham den Typus eines an Christus Gläubigen (Röm. 4, 13; Gal. 3, 18 coll. 1 Mos. 15, 6; 17, 2 f.). Aber in Willkür und Regellosigkeit verfiel die Typologie, wo nur Wortlaut und äußere Änlichkeit als bestimmende Momente genommen werden, so zwar daſs die Einheit der Idee zwischen der res significans und der res significata vergessen bleibt (vgl. auch Immer, H., S. 142).

Nach Methode wie Erfolg ist von der allegorischen Interpretation weiterer Bedeutung die traditionell-kirchliche oder dogmatische kaum verschieden zu nennen. Denn hier wie dort wird offen oder verhüllt eine regula fidei an das Schriftwort herangebracht, nach welcher dieses letztere sich meistern lassen muſs. Im eminenten Sinne geschieht dies, wenn die Exegese sich in den Dienst der römischen Kirche stellt. Denn nach römischem Begriff liegt das Urteil über die Schrift penes ecclesiam. Über Kanonizität und Authentie der biblischen Bücher hat die Kirche das letzte Wort gesprochen, als (Trid. Sess. IV, vom 8. April 1546) mit Namen alle Schriften genannt wurden, welche für kanonisch zu gelten haben und nach Form wie Umfang der alten Ausgabe, der Vulgata, aufzunehmen sind. Wollten nachmals römische Theologen (B. Lamy, Apparatus ad biblia II, p. 333; Jahn, Einleit., 2. A., S. 140 ff.; Möhler, Symbolik, 8. A., S. 376) einzelne Klassen heiliger Schriften unterscheiden, so hat J. Delitzsch (Lehrsyst. der röm. Kirche I, S. 391 f.) das mangelnde Recht hierzu deutlich nachgewiesen. Nur selten wird selbst der paulinische Ursprung des Hebräerbriefes angefochten (Feilmoser, Einleit., 2. A., S. 359; Lutterbeck, Neutest. Lehrbegr., II, S. 245 ff.), und ist in altkatholischen Kreisen eine Revision des Bibelkanon befürwortet worden (Sepp, Kirchl. Reformentwürfe, 1870), so trägt solch ein Wagnis a priori das Gepräge der Häresie an sich. Kritische Untersuchungen römischer Theologen dürfen nur bestätigen, was die Kirche kraft göttlicher Auktorität verordnet hat, gleichwie das Vatikanum den Entscheid des Tridentinum einfach nur in Erinne-

rang brachte (Constit. de fide I, can. 4). Demgemäß kann auch die rechte Auslegung der Schrift allein bei der Kirche, der ecclesia regens et docens, liegen. Wie in ihrer Mitte die Bibel unter Assistenz des heiligen Geistes entstanden ist, so empfängt das dunkle, mehrdeutige Wort derselben sein Licht nur durch die rechtmäßigen Leiter und Vertreter der Kirche, in welchen dieser Geist sich wirksam erweist. Denn verbum ecclesiae i. e. concilii vel pontificis docentis ex cathedra non est verbum hominis i. e. verbum errori obnoxium, sed aliquo modo verbum dei i. e. prolatum assistente et gubernante spiritu sancto (Bellarm., de verbo dei 3, 10). Eine Auslegung hat hiernach keinen Anspruch auf Gültigkeit, welche in innerem Widerspruch mit diesem „Worte Gottes" steht; vielmehr bilden die praxis ecclesiae, der consensus patrum, die praecepta conciliorum die Richtschnur der Schriftinterpretation. Vergl. Trid. Sess. IV, decr. de ed. et usu scr. 5: Ad coërcenda petulantia ingenia decernit (synodus), ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacrarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent; und schon Vincentius von Lirinum, Comm. c. 2: scripturam sacram pro sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt scriptoris, sed ejus eloquia aliter alius interpretatur; idcirco necesse est propter tantos tam varii sensus anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur — Gedanken, welche sehr treffend Löhnis, H., S. 151 so widergibt: „Wie ein Diplomat im Geiste und im Interesse seines Fürsten alles deuten und auffassen muss, wie er seine Stellung nicht vergessen darf, wie er seiner Sendung eingedenk seine Instruktion gewissenhaft vor Augen haben soll: so auch der katholische Interpret in Ansehung der katholischen Kirche". Folge davon ist, dass die Auslegung weniger befangen, als im Grunde unmöglich wird. Denn bei solchem Diplomatisiren kanns nur zu einem sensum inferre kommen; das Resultat ist fertig, bevor die Untersuchung begonnen hat. Eben darum muss auch evangelische Schriftforschung in ihrer Frucht verkümmern, wenn der Exeget, gebunden an den scharf formulirten Lehrbegriff seiner Kirche, seiner Arbeit ein polemisch-dogmatisches Gepräge gibt und von jener Lehrnorm sich nicht bloß insoweit leiten läſst, als diese selbst nach der Schrift gemessen, in der Schrift ihr Korrektiv finden will. Dem Schrift-Ganzen gegenüber muss sie in Sonderheit ihr Ziel bei Geltendmachung eines ungesunden Inspirationsbegriffes verfehlen, der sich gern mit Luthers Namen schmückt und im Grunde die entschuldbare Frucht einer Zeit ist, welche die schwersten Kämpfe gegen den römischen Irrtum sah. Denn schon durch polemische Rücksichten bestimmt, das trügliche Menschenwort durch einen viel festeren Ankergrund zu ersetzen, noch wenig bewandert im Studium der Geschichte, innerlich wol auch gebunden durch einen starken Prädestinatianismus (s. Resch, D. Formalprincip des Prot., S. 65) — so hat zuerst die calvinistische Theologie des 17. Jarhunderts den göttlichen Faktor der Schrift bis zur völligen Ignorirung des menschlichen betont, um allmählich auch auf die lutherische Dogmatik einzuwirken. Wo diese Anschauung sich erneuern will, lassen, wie ehedem, dogmatische Gründe historische nicht zu Worte kommen. Wie kann überhaupt ein Gotteswerk in absolutem Sinne der Beurteilung unterliegen? Wie darf der Menschengeist sich zum Kritiker des heiligen Geistes setzen? Auch hier stünde das Resultat bereits fest, noch ehe der Prozess der Kritik und Auslegung begonnen hat und wäre der Vorwurf „vorgefasster Meinungen und persönlicher Gefüle" (Wichelhaus, Bibl. Dogmatik S. 37) zu fürchten, wenn ein negatives Resultat zu Tage träte. Und dem einzelnen Schriftwort gegenüber ist die Auslegung wertlos, welche ihre Aufgabe darin erkennt, den Inhalt desselben nach dem einschlagenden Lehrsatz der Kirche zu meistern. Denn mit Recht fragt Palmer a. a. O. S. 3: „Kann nicht die Auffassung einer Schriftstelle Jarhunderte lang von frommen und gelehrten Männern

gehegt werden und dennoch falsch sein? Können nicht philologische und historische Entdeckungen gemacht werden, die mit einem Male einen apostolischen oder prophetischen Ausspruch in ein völlig neues, sich jedem selbst beweisendes Licht stellen?" Auch die evangelische Schrifterklärung steht in innerem Connex mit der dogmatischen Erkenntnis der Kirche. Denn war die Kirche von Anfang an vor die Aufgabe gestellt, das mit Christo gesetzte neue Leben in begrifflichem Ausdruck zu fassen, um zu dem Besitz einer in ihr geltenden Lehre hindurchzudringen, so ging sie, wo sie in gottgewollten Banen blieb, zurück zu dem „geschriebenen Christus", dem Worte Gottes. Mit dem Inhalt desselben im Glauben geeint, hat sie den theoretischen Prozess durchlaufen, vor den sie durch das Bedürfnis der Zeit sich gewiesen sah, und am Ausgang desselben stand die Entscheidung, die wider das kirchliche Leben influirte, insofern sie zum Band der kirchlichen Gemeinschaft ward (s. m. Abhandl. über Begriff des kirchl. Dogmas, Jahrb. f. deutsche Theol., 1873, S. 413). Damit ist schon geschichtlich bewiesen, dass ein Abgeleitetes nicht am Anfang stehen und die Arbeit des Interpreten dirigiren darf.

Die falsche Gebundenheit des Exegeten, welche unter dem Einfluss der bisher gezeichneten Interpretationsmethoden zu Tage tritt, macht sich nicht minder geltend, wenn derselbe oft bei angeblicher Voraussetzungslosigkeit von seiner Subjektivität sich leiten lässt. Sie charakterisirt die rationale Auslegung, welche dem von Turrentini (s. Pelt S. 188) noch unter großem Vorbehalt ausgesprochenen Grundsatz animus vacuus, ut ita dicam, ad scripturam legendam afferendus est instar tabulae rasae folgen will, in Warheit aber die Forderungen der s. g. gesunden Vernunft und des aufgeklärten Verstandes in den Schriftinhalt einzufüren sucht; die falsch grammatisch-historische Auslegung, bei welcher der Hermeneut, auf den neutralen Boden der Philologie gestellt, als bleibend Wares aus dem Schriftwort nur das aufnimmt, was zur „moralischen Ausbesserung" dient; die (durch Kant befürwortete) moralische (oder praktische) Auslegung zum Zweck einer „durchgängigen Deutung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung in einem Sinne, der mit den allgemeinen, praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimme" (d. Relig. innerh. d. Gränzen der bloßen Vernunft, S. 157); somit überhaupt die philosophische Auslegung, welche die Schrift einem bestimmten philosophischen Systeme dienstbar macht. Der folgende geschichtliche Abschnitt wird einen Einblick in das Aufkommen und die Bedeutung dieser Erklärungsweisen zu vermitteln suchen. Doch erhellt schon hier, dass von Auslegung nicht die Rede sein kann, wenn ein philosophisches System an die Schrift herangetragen und von ihm aus das Geschäft der Erklärung vollzogen wird.

Dem gegenüber repräsentirt die emphatische Interpretation wie die panharmonische insofern nur Einseitigkeiten der Exegese, als ein Moment zum Schaden des andern in den Vordergrund geschoben wird. Sucht jene (Beispiele s. bei Palmer a. a. O. S. 13 f.) im Geist des Pietismus jedem Schriftwort deshalb eine möglichst weite Bedeutung beizulegen, weil der heiligen Schrift ἔμφασις, praegnantia i. e. significantior sensus repraesentatio eigne, so muss sie es als Pflicht des Interpreten bezeichnen, die weiten Dimensionen des in einem Wort beschlossenen Gedankens anzuerkennen und in dieselben einzufüren. Allein für einen festen Halt der Exegese ist dabei augenscheinlich keine Garantie vorhanden, vielmehr muss im Widerspruch mit dem, was oben über den einfachen Schriftsinn ausgesprochen ward, nur die angeblich fruchtbarste Exegese als die beste gelten. Auf homiletischem Gebiet vielleicht nicht one Frucht ist dieses Interpretationsprinzip für Zwecke der Wissenschaft um so weniger erfolgreich, als es häufig genug nicht one Geringschätzung des philologischen Elementes auftritt. Die panharmonische Auslegung dagegen (Germar, 1820) verlangt einen möglichst harmonischen Gebrauch aller zu Gebote stehenden Interpretationsmittel zu dem Zweck, dass der gewonnene Sinn mit allem, was sonst als feststehend zu gelten hat, im Einklang steht. „Den Gedankengehalt der Offenbarung Gottes durch Christum, welche in der Schrift enthalten ist, wird in eben dem Grade richtig aufgefasst,

als derselbe mit den verschiedenen Äußerungen Christi untereinander und mit allem, was sonst entschieden war und gewiss ist, in der vollkommensten Harmonie steht". Damit ist, im Unterschied von der emphatischen Erklärung, wol der Wert einer mit den Mitteln der Wissenschaft vollzogenen Untersuchung anerkannt, aber gegen Subjektivismus und exegetische Künstelei keine genügende Schutzwehr gegeben.

5) Überblick über die Geschichte der biblischen Hermeneutik und der Schrifterklärung. Vergl. J. G. Rosenmüller, Hist. interpretat. libror. sacror. in eccles. christ., Lips. 1795—1814, 5 voll; G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Widerherstellung der Wissenschaften, Gött. 1802—1808, 5 Bde. Für die Geschichte der Erklärung des A. T.: Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche, Jena 1869. Dazu die Übersichten bei Klausen, Herm. S. 77 ff.; Lutz, Herm., S. 15 ff.; Immer, Herm., S. 26 ff., und besonders Reuß, Geschichte der hl. Schrift des N. T., 5. Aufl., Braunschw. 1874, II, S. 247 ff. — Wie die geistliche Rede vorhanden war, bevor eine Theorie derselben (Homiletik) existirte, so ward die Auslegung der Schrift geübt, ehe die Grundsätze derselben eine Darstellung gefunden hatten. Auslegung aber wurde zum unabweisbaren Bedürfnis, als die Leser der Schrift nicht mehr voll und ganz im Inhalt der Schrift zu leben verstanden und nur durch einen andern, den Hermeneuten, das vordem Geschriebene ihrer Gegenwart nutzbar machen lassen konnten. So verhielt sichs in Rücksicht auf das A. T. bei den Juden Palästinas, welche neue, in ihrer Mitte nach Geltung verlangende Gesetze auf dem Wege der halachischen Exegese mit dem geschriebenen Gesetz in Connex zu bringen (vergl. Waehner, Antiquit. Hebraeor., Gott. 1743, I, 341 ss.; Frankel, Ueber pal. und alex. Schriftforschung, Bresl. 1854) und dogmatischen Interessen mittelst der allegorischen (Midrasch) wie haggadischen Auslegung zu dienen suchten (vgl. Welte, Tüb. Quartalschr., 1842, 1; Hirschfeld, Die haggadische Exegese, Berl. 1847; Diestel a. a. O. S. 8). Und änlich bei den Juden in Alexandria. Platonische Philosophie mit dem alttestamentlichen Gottesworte zu decken, ging Philo (s. d. Art.) an dieses letztere mit der falschen Kunst der allegorischen Interpretation, welche die Grenzen des Wortsinns weit überflog und statt auf die lichte Höhe des Schriftgedankens in das Halbdunkel eines Geheimsinnes trug (Lit. s. auch bei Reuß a. a. O. S. 249). So war die jüdische Schrifterklärung in der Diaspora vielfach eine andere als im Lande der Väter; aber hier wie dort wollte sie das einst Geschriebene der veränderten Gegenwart nutzbar machen. Auch Jesus und die Apostel haben alttestamentliche Worte nicht bloß aufgenommen, sondern vielfach auch ausgelegt. In welcher Weise dies geschah, hat die Exegese in jedem besonderen Fall zu erörtern. Zur Beurteilung der wichtigen Frage mögen Landerers (S. 798 f.) Bemerkungen hier widergegeben sein: „Vor allem liegt darin doch ein unverkennbarer spezifischer Unterschied der Auslegung Christi und der Apostel von der jüdisch-rabbinischen, dass sie mit den Belegstellen aus dem A. T. nirgends einen religiös und ethisch falschen Satz beweisen, dass, materiell betrachtet, ihre Auslegung immer in den Grenzen der Warheit des neutestamentlichen Standpunktes bleibt und vom Geiste des A. T.'s, wie es im N. T. seine Erfüllung findet, getragen ist, und was dann die Auslegung der einzelnen Stellen selbst betrifft, so bleibt sie doch, wie frei sie sich auch oft bewegt, weit entfernt von der Willkür, Künstelei und den sonstigen Verirrungen der jüdischen Exegese. In diesem materialen und formalen Unterschied und Vorzug sollte eine unbefangene geschichtliche Betrachtung schon die beherrschende Macht des Geistes der Warheit nicht verkennen. Um aber die Art der Deutung und Anwendung der alttestamentlichen Stellen im N. T. näher im einzelnen richtig zu bestimmen, müssen wir beachten, wie im Neuen Bunde eine neue religiöse Schöpfung hervortritt, welche zuerst in unmittelbarer, ursprünglicher Weise als religiöses Leben und religiöse Lehre wirkt und sich entfaltet, und insoferne die Keime der künftigen wissenschaftlichen Erkenntnis noch in ihrem Schoße trägt, die eine spätere Zeit zur Reife bringen soll, wie aber sodann auch diese neue Schöpfung als religiöse Lehre in ihrer Erscheinung und in ihrem Hereingepflanztwerden in die

Geschichte notwendig an die vorhandene Bildung, in deren Schoße sie hervortritt, wenigstens formal sich anschließend und mit ihr in eine innere Beziehung tretend zu denken ist, wenn wir nicht eine geschichtliche Anschauung des Christentums in seiner ursprünglichen Erscheinung ganz aufgeben sollen. Wenden wir nun dies auf Christus selbst an, so müssen wir in ihm, als dem Gottmenschen, die persönliche, lebendige Gotteswarheit anerkennen, sein Wissen ist daher das unmittelbare pneumatische Schauen der Dinge im Centrum und vom Centrum aus. Der Unterschied des Glaubens und des systematischen Wissens hebt sich bei ihm in Beziehung auf die religiöse Warheit auf oder fällt zusammen in einem Punkte, der über den Unterschieden liegt; deswegen hebt sich aber auch für Christus der Unterschied der Auslegung und Anwendung des A. T. auf, er steht in der Auslegung des Geistes, nicht des Buchstabens und es ist daher ganz verkehrt, eine historisch genaue Auslegung des A. T.'s als seinen Beruf und seine Absicht voraussetzen zu wollen. Andererseits aber, wenn wir ihm nicht als dem historischen Christus Allwissenheit zuschreiben wollen, so kann (vgl. Tholuck, Hebrbf., S. 59) dasjenige Wissen innerhalb der religiös-sittlichen Sphäre, insbesondere das zur Auslegung Erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm auch nur bekannt und zugänglich gewesen sein gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und der Bildungsmittel seiner Erziehung; „„ja, findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vornherein behaupten lassen, ebensowenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrtums""; die religiöse pneumatische Warheit läßt sich zwar nicht schlechthin lostrennen von der historischen, und von jener aus wird daher der centrale Geistesblick auch in dieser das Richtige treffen können, aber dass beide sich schlechthin decken im historischen Christus, das folgt darum noch keineswegs notwendig. Oder soll das wesentlich auch zum *ἀνακρίνειν τὰ πνευματικὰ πνευματικῶς* 1 Kor. 2, 13 gehören, dass man annimmt: der König, welcher baut, müsse auch den Kärrnerdienst verstehen, so notwendig und wichtig auch dieser Dienst an seinem Orte sein mag? Doch dies alles soll mehr gesagt sein, damit die Frage offen gehalten werde, als dass sie dadurch abgeschlossen sein soll. Etwas anders stellt sich die Sache bei den Aposteln. Es war und ist eine vergebliche Mühe, ihre Erklärungen des A. T.'s durchweg rechtfertigen zu wollen in der Weise der älteren Theologen; es ist aber ebenso ungerecht und unhistorisch, alle ihre Deutungen des A. T.'s so zu fassen, als ob sie allenthalben selbst direkte Weissagungen und einen göttlich intentirten Doppelsinn vorausgesetzt hätten und so nach Regeln hätten verfaren wollen. Sie stehen gleichfalls nach ihrem Maße auf einem pneumatisch unmittelbaren Standpunkt, wo sich für ihr Bewusstsein der Unterschied von Auslegung und Anwendung auch aufheben konnte, sie wenden daher das A. T. pneumatisch und darum dem Buchstaben nach oft auch ganz frei und willkürlich an, aber es ist ganz gegen die Analogie der Art, wie die frömmsten und geistigsten Männer aller Zeiten, wie namentlich auch die Juden in der haggadischen Exegese des A. T.'s anwendeten, zu behaupten, dass sie nicht auch oft ein Bewusstsein davon verraten, dass sie nur anwenden, nicht auslegen wollen. Wenn sie aber auch formell betrachtet im Geiste ihrer Zeit exegesiren, obwol auch da non sine spiritu, so wird man eben auch zugeben müssen, dass die Inspiration bei ihnen sich nicht ebenso auf das, **wie** sie lehren und beweisen, als auf das, **was** sie lehren und beweisen, beziehen kann. Ist es unhistorisch und unpsychologisch, das nicht zuzugeben, so ist es untheologisch und geistlos, wenn man nicht den Geist und Inhalt ihrer Auslegung des A. T.'s als das Wesentliche betrachten und nicht begreifen will, dass, selbst wenn es einzelne vom Baume der alttestamentlichen Schrift losgerissene, gleichsam fliegende Blätter sind, die sie in ihre Beweisfürung sammeln, dies doch keine Feigenblätter sind, um die geistige Armut zu decken, sondern ein Schutz und Schmuck für eine köstliche Frucht der Warheit, welche unter ihnen hervorschaut" (vgl. Bleek, Stud. u. Krit., 1835, S. 441 ff. u. Hebrbf. II, S. 94 ff.; Tholuck, Das A. T. im N., in dessen Hebrbf.; Roepe, De V. T. locor. allegatione in apostolor. libris, Hal. 1827; Nagel, Char. der Auffassung des A. T.

im N., Halle 1850; de Wette, Die symb.-typ. Lehrart im Hebrbf., Berl. theol. Zeitschr. III, S. 1 ff.; Kautzsch, De V. T. locis a Paulo ap. allegatis, Lips. 1869; E. Böhl, Alttestamentl. Citate im N. T., Wien 1878.

Die Schrifterklärung der alten Kirche mußte selbstverständlich auf das A. T. so lange beschränkt bleiben, als der neutestamentliche Kanon noch nicht zum Abschluss gekommen war. Ihrem Wesen nach ist sie durch und durch eine allegorisch-typische. Aber schlug bei Philo die Allegorik eine Brücke vom Schriftwort zum Neuplatonismus und bei den palästinensischen Juden vom Gesetz der Vorzeit zu den Satzungen und Hoffnungsgebilden eines späteren Geschlechtes, so diente sie bei apostolischen Vätern dazu, spezifisch Christliches in gewissen Erscheinungen, Begebenheiten, Institutionen der alttestamentlichen Zeit nachzuweisen und das Verkehrte eines Judentums, welches die Ritualgesetze wörtlich nahm, durch Hinweis auf den pneumatischen Sinn dieser letzteren aufzuzeigen. So bei Clemens von Rom und noch mehr bei Barnabas (z. B. c. 6. 7. 8. 11. 12), von dessen ausschweifender Typologie Pfleiderer (der Paulinismus S. 392) mit Recht einen positiv-apologetischen und einen negativ-polemischen Zweck behauptet. Nur im Geiste dieser exegetischen Praxis bezeichnete Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. c. 119. ed. Ben. p. 346) ein Verständnis der Schrift als schlechthin undenkbar, *εἰ μὴ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι* und ließ in dieser Gnade speziell die Gnadengabe allegorischer Interpretation begründet sein. Als aber um jene Zeit das Ansehen solcher Schriften wuchs, welche nachmals zum Kanon N. T.'s zusammengeschlossen wurden, ist diesen zu teil geworden, was vorher dem A. T. widerfur. Auch deren Inhalt wollte die allegorische Auslegung erschließen und vorgeblich nicht am wenigsten in gnostischen Kreisen. Belegstellen s. bei Reuß II, S. 253 und über die „Schriftnutzung" des Ptolemäus und Herakleon wie über die „exegetische Praxis der Valentinianer überhaupt", vgl. Heinrici, Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Berl. 1871, S. 81. 102 f. 116. 143 f. Unter den bangen Kämpfen mit solchen, welche Christliches mit Heidnischem verknüpften und das Resultat ihrer „Gnosis" durch das allegorisch gedeutete Schriftwort zu decken suchten, ward es zwar immer mehr Bedürfnis und Praxis der Kirche, alttestamentliche wie apostolische Schriften nach der von den Gemeinden rezipirten Glaubenssubstanz, der regula fidei, zu interpretiren; doch war damit die Allegorik in ihrer Mitte keineswegs außer Gebrauch gesetzt. Nur wollte sie hier zur Stützung kirchlicher Dogmen dienen, wärend dort mit ihr der Willkür Tor und Tür geöffnet war. Ihre eigentliche Heimat aber fand sie bald in Alexandrien. Hier hat Clemens den Wortsinn, so scheint es, nicht völlig abgewiesen, wol aber allein im allegorischen den Wegweiser zur waren Gnosis gesehen; gilt ihm doch *πᾶσα γραφὴ ὡς ἐν παραβολῇ εἰρημένη* (Strom. V. 575. ed. Sylb.). In diesen Banen ist Origenes, sein großer Schüler, energisch fortgegangen. Nicht bloß praktisch hat er die Schriftauslegung in seinen (verloren gegangenen) kurzen Scholien (*σημειώσεις*), eingehenden Kommentaren (*τόμοι*) und paränetischen Lehrvorträgen (*ὁμιλίαι*) geübt, sondern auch die Theorie derselben *περὶ ἀρχῶν* IV. 1 ss. (deutsch von Schnitzer, 1835) zur Darstellung gebracht. Analog der platonischen Betrachtung des menschlichen Wesens sieht er in der Bibel einen lebendigen Organismus, welcher drei Bestandteile zur Betrachtung darbietet. Wie der Mensch nach seite seines Körpers, seiner Seele und seines Geistes anzuschauen sei, so müsse in der Schrift ein dreifacher Sinn unterschieden werden: der grammatisch-leibliche oder buchstäbliche, historische, der Wortsinn *τὸ σωματικόν, τὸ ῥητόν, ἡ ψιλὴ ἱστορία*), der psychisch-moralische, d. i. die Applikation, die ethische Verwertung des Textes (*ἡ τροπολογία*) und der pneumatisch-mystische, d. i. die nur *τελείοις* zugängliche Erklärung (*ἡ ἀλληγορία, ἡ ἀναγωγή, τὸ ἀπόῤῥητον*). Dabei ist auch Origenes nicht gewillt, den Wortsinn völlig abzuweisen; doch sieht er in ihm eben nur den „Leib" des tieferen Gedankens, ja steht nicht an, ihn als unbrauchbar, selbst als gottlos beiseite zu legen, sobald er nicht als Hülle des Tieferen, d. h. als Stütze des origenistischen Systems sich kund gibt. Dieses System hat freilich nicht die Sanktion der Kirche erhalten; gleichwol ist durch Origenes, wie Landerer S. 801 mit Recht sagt, die

allegorische Auslegung gewissermaßen kanonisirt worden (vgl. Hagenbach, Observat. circa Origenis methodum interpr. s. s., Bas. 1823 u. Bochinger, De Origenis allegorica s. s. interpretatione, Arg. 1829). So tief hatte sie durch ihn Wurzel gefasst, dass auch Alexandriner späterer Zeit ihr zugetan waren. Weniger noch Athanasius, der, soweit er überhaupt Exeget war, gesunderen Grundsätzen folgte; aber in besonders starkem Maße Cyrill von Alexandrien († 444) zumal in seinen Kommentaren über alttestamentliche Schriften. — Auf asiatischem Boden ist des Origenes Einfluss nicht entfernt in solcher Stärke hervorgetreten. Wärend die drei kappadozischen Kirchenväter schon aus Treue gegen das Dogma der Kirche von ihr sich relativ frei erhielten (vgl. H. Weiß, Die großen Kappadozier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsb. 1872), ward Antiochien der Ausgangspunkt einer Schule, welche der origenistisch-alexandrinischen Theorie und Praxis geradezu sich gegenüberstellte. Der Reinheit des Textes besondere Sorgfalt schenkend (Lucian von Samosata, † 311) war sie in Diodorus von Tarsus († 394, nach Sokr. 6, 3 ψιλῷ τῷ γράμματι προσέχων) und Theodorus, dem Bischof von Mopsuestia († 429), ihren Hauptvertretern, bestrebt, dem Literalsinn Rechnung zu tragen, die historischen Verhältnisse der biblischen Autoren genau zu berücksichtigen und mit alledem der Willkür allegorischer Exegese einen festen Damm zu setzen (vgl. Münter, De schola antiochena, 1811; Hergenröther, Die antioch. Schule und ihre Bedeutung auf exeget. Gebiete, Würzb. 1866; Kihn, Die Bedeutung der antiochen. Schule auf dem exeget. Gebiete, Weißenb. 1867; Specht, Der exeget. Standpunkt des Theodor v. Mops. in der Ausleg. mess. Weissag., München 1871). Die überwiegend nüchterne Art eines Theodorus aber, welche nestorianischen Kreisen willkommen war, ging nicht auf den großen Johannes Chrysostomus († 407) über. Verfolgte er in seinen Homilien über das N. T. (ausgen. Mark., Luk. und kath. Briefe) ausschließlich praktische Zwecke, so repräsentiren sie die Vorzüge antiochenischer Schrifterklärung, sofern Wortsinn und Nexus Beachtung finden, bevor der Text dogmatisch verwertet wird, vor allem auch sofern die Allegorie nur maßvoll und mit feinem Geschmack angewendet ist (vgl. Neander, Der heil. Joh. Chrys., 3. A., S. 27 ff.; Meyer, De Chrys. lit. ss. interprete, Nor. 1806; Th. Förster, Chrys. in seinem Verhältn. zur antioch. Schule, Gotha 1869, S. 17 f.); maßvoller mindestens als in Kommentaren über alttestamentliche Schriften von Theodoret, Bischof von Kyros in Syrien († 457). Als nun ungefär zur Zeit dieses letzteren die antiochenische Schule zurückzugehen begann, hat ein erfolgreicheres Schriftstudium seine Heimat vornehmlich in Edessa gefunden, wo bereits vor Diodorus Ephräm der Syrer († ca. 378) im Dienste des Kirchenglaubens die syrische Bibelversion kommentirt hatte (vgl. Lengerke, Commentatio de Ephr. Syro s. s. interprete, Hal. 1828, u. Derselbe, De Ephr. Syri arte hermeneutica, Reg. 1831.

Was der christliche Occident ungefär gleichzeitig auf exegetischem Gebiete geleistet hat, erreicht weder extensiv noch an innerer Bedeutung die Arbeiten des Morgenlandes. Mangel an philologischer Gelehrsamkeit, welcher die Schriftforschung der ungleich meisten lateinischen Väter hinderte, ist zwar am wenigsten bei dem zu finden, an dessen Namen vor allem sich die Geschichte der Hermeneutik und Exegese auf dem Boden des Occidents anknüpft, bei Hieronymus († 30. Sept. 420). Er war in den exegetischen Hilfswissenschaften wol bewandert, speziell des Hebräischen mächtig (nach Augustin: Quod Hieronymus nescivit, nullus mortalium unquam scivit); aber die Fülle seines sprachlichen wie antiquarischen Wissens ist kein zureichender Ersatz für das vielfach Unmethodische seiner Exegese. Den origenistischen Auslegungsprinzipien angeblich abhold, verschmäht er es nicht, allegorische Spielereien zu treiben; er befürwortet in Widerspruch mit anderen Äußerungen die Annahme eines dreifachen Schriftsinnes, redet wol gar von einer silva sensuum (Ep. 64 c. 20) und bezeichnet die einfache Auslegung als jüdische Sitte (ib. c. 9). Bei solcher Unsicherheit in Handhabung exegetischer Grundsätze hat er mit Revision der altlateinischen Bibelversion (pius labor, sed periculosa praesumtio) erfolgreicher gearbeitet als in seinen Kommen-

taren. Sein Brief de optimo genere interpretandi (Ep. 57) will übrigens keine Hermeneutik, sondern eine Anweisung zu korrektem Übersetzen sein (vgl. Diestel a. a. O. S. 94 ff.; Zöckler, Hieronymus 1865. S. 370 ff.). Eingehend hat Augustinus (†430) praecepta tractandarum scripturarum im dritten Buche de doctrina christiana entwickelt und einzelne Winke über die Pflicht des Auslegers gelegentlich in seinen Kommentaren zur Genesis und zu den Psalmen gegeben. Er fordert, dem Literalsinn der Schrift nachzugehen, den Nexus zu prüfen, dunkle Worte mit Hilfe deutlicher Stellen zu erklären und mit dem allen sich von reiner Liebe zum Autor leiten zu lassen (doctr. chr. III. 4. vgl. 25. 35. II. 14. 16 de fide et oper 5). Das Hebräische aber ist ihm selbst lingua incognita (doctr. chr. II. 23), und seine eigene Auslegung wird vorwiegend vom Interesse am Dogma beherrscht. Im Dienste dieses letzteren erscheint auch die Allegorie weit öfter, als seine Hermeneutik gestatten sollte (Beispiele s. bei Diestel S. 88); ja vom alttestamentlichen Schriftwort wird geradezu ein vierfacher Sinn prädizirt (de util. cred. 3), und die solennen Zalen der Schrift erfaren eine Deutung, welche an die Art kabbalistischer Exegese erinnert. Auf den Tiefblick seines Geistes, nicht auf eine methodisch vollzogene Schrifterklärung, ist daher die vollere Erkenntnis biblischer Warheit bei Augustin zurückzufüren (vgl. Clausen, August. Hipp. s. s. interpres. Havn. 1827). Wie mächtig aber der Einfluss desselben überhaupt gewesen ist, so nachhaltig erweisen sich auch die bezeichneten Mängel und Verirrungen seiner Bibelauslegung. Denn wärend von Pelagius († 420), dem Verfasser eines Kommentars zu den Briefen Pauli, und Julianus, dem Bischof von Eclanum, einer nüchternen, rationalisirenden Exegese das Wort geredet ward, ging Augustins Neigung zur allegorisirenden, dogmatischen Interpretation in gesteigertem Grade auf kirchliche Kreise über. Beweis hierfür ist nicht bloß Prosper Aquitanicus († c. 460), welcher noch völlig in Augustins Banen blieb, sondern vornehmlich Eucherius († c. 450), der in seinem liber formularum spiritualis intelligentiae schon entschiedener die Grundsätze pneumatischer Auslegung vertrat, und Gregor der Große († 604), dessen expositio in Jobum (35 Bücher) sich nahezu auf alles verirrt, nur der Erklärung des Wortsinns nicht dient. Von eigentlich schöpferischen Leistungen kann von jetzt ab nicht geredet werden. Wie die Wertschätzung der biblischen Philologie erlischt der Sinn für eine Auslegung, die sich nicht mit bloßer Einlegung des durch das Dogma der Kirche gebotenen begnügt: man reproduzirt das Frühere und kompilirt das Vorhandene. Diese Praxis verfolgten Isidor von Sevilla († 636), auch Beda Venerabilis († 735), welcher die meisten Bücher A. und sämtliche Schriften N. T.'s kommentirt zu haben meinte, und besonders Walafried Strabo, Abt von Reichenau († 849), dessen glossa ordinaria in biblia lange maßgebend blieb und noch von Petrus dem Lombarden († 1164) mit den Worten citirt ward: auctoritas dicit; wärend andere, wie Anselm von Laon († 1117), durch Interlienar-Glossen die Lesearbeit auf ein möglichst geringes Maß herabzusetzen suchten. Innerhalb der griechischen Kirche aber bekunden das Unselbständige der Exegese die aufkommenden σειραὶ τῶν πατέρων (συλλογαί, catenae patrum), in welchen griechische Mönche die Erklärungen verschiedener Interpreten wie Ringe einer langen Kette verknüpften, die Entscheidung für die eine oder die andere Deutung dem Leser überlassend (vgl. Augustin, De catenis patr. graec. Hal. 1782; Rosenmüller, l. c. IV. p. 263 s.; Danz, Bibl. patrist. p. 247). Immerhin hat der christliche Orient zur Zeit des Oekumenius, Bischofs von Tricca in Thessalien (10. Jarh.), des Theophylact, Erzbischofs in der Bulgarei († 1107) und des Euthymius Zigabenus (12. Jarh) auch bessere Leistungen aufzuweisen, Leistungen, wie sie wenigstens im Occident nicht mehr angetroffen werden. Eine „so geharnischte Theologie“ (Reuß II, S. 275) wie die Scholastik hätte wol auch für das Bibelstudium etwas getan, wenn nicht mangelndes Interesse an Sprachwissenschaft und Herrschaft des römischen Dogmas sich hindernd in den Weg gelegt hätten. Auch Thomas Aquinas († 1274) bewarheitet weder in seiner vielgerühmten catena aurea in evv. noch in seiner Erklärung der Briefe Pauli, was er selbst Summa I. qu. 1. art. 10 äußert: omnes sensus scripturae fundantur super unum sensum literalem, ex quo solo

potest trahi argumentum, non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur (vgl. Tholuck, de Thoma Aqu. et Abaelardo s. s. interpretibus, Hal. 1842 u. überhaupt Elster, De medii aevi theologia exeg., Gott. 1855). Mit besonderer Befriedigung weist zwar die römische Kirche auf die Kommentare (postillae perpetuae), in welchen der Franziskaner Nikolaus von Lyra in der Normandie († 1340) relativ treu dem Text (israelitischer Abkunft auch dem hebräischen Urtext) sich anschloss und erst post illa sc. verba s. s. die Exposition folgen ließ; doch steht er schon merklich unter dem Einfluss des erwachenden Humanismus, welchem spätere, wie Laurentius Valla († 1457, annotationes in N. T.), Faber Stapulensis († 1536) und vornehmlich Desiderius Erasmus von Rotterdam (geb. 1467, † 1536, annotationes in N. T. 1522) mit seinem offenen Sinn für Textkritik und seinem energischen Widerspruch gegen Allegorik und Catenenwesen das meiste zu danken hatten (vgl. Plitt, Luth. Zeitschr., 1866, 3).

Erst mit der Reformationszeit ist die Schriftauslegung in ein völlig neues Stadium ihrer Entwickelung eingetreten, gleichwie auch erst innerhalb der evangelischen Kirche die Hermeneutik eine warhaft wissenschaftliche Behandlung erfaren und sich allmählich zu einer gesonderten Disziplin immer glücklicher ausgestaltet hat. Für die Theorie der Exegese haben allerdings die Reformatoren wenig geleistet. Luther (vgl. Runge, De Luthero ss. ll. interprete, Vit. 1770, auch Romberg, Die Lehre Luthers von der heil. Schrift, Wittenb. 1867 u. J. Köstlin, Luthers Theologie, Stuttg. 1863, I, S. 70. 98 f. 279 f. II, S. 283 ff.) erklärt sich nur beiläufig über seine exegetischen Grundsätze, besonders zu 2 Sam. 23 (Werke ed. Walch Bd. III) und in den Tischreden cp. 52 (Bd. XXII); seine Schrift vom Dolmetschen (Bd. IV) will nur die Prinzipien entwickeln, von denen er sich bei seiner Übersetzung der Bibel leiten ließ. Und Melanchthon (vgl. Strobel, Mel.'s Verdienste um die heil. Schrift, Altd. 1773; Thilo, Mel. im Dienste der heil. Schrift, Berl. 1860) sucht, was er auf philologischem Gebiete gewonnen, vornehmlich in seinen drei Büchern de rhetorica (1519) der Schriftinterpretation dienstbar zu machen. Lückenloser erhellen die exegetischen Prinzipien Luthers aus dessen biblischen Kommentaren, besonders über Genesis, Psalmen, Bergpredigt (1532), Galaterbrief (1535); und die Melanchthons aus dessen Erklärung von Genesis (1523), Proverbien (1524 u. ö. mit vielen Citaten aus Klassikern), Daniel (1543), doch mehr noch (er selbst bekennt, dass er die lingua prophetica mediocriter verstehe, C. R. XI. 715) aus der des Römer- (1522, neu bearb. 1534. 1540. 1556) und Kolosserbriefes (1529. 1534. 1559). Sind des letzteren Kommentare mehr scholienartig, so zwar dass der theologische Faktor nicht überall in harmonischem Verhältnis zum philologischen steht, so sind jene vorwiegend dogmatisch-praktischen Charakters, weniger exegetische Gelehrsamkeit (über die alttest. s. Diestel S. 262 f.) als den scharfen Blick des Geistes dokumentirend, welcher die Tiefen der Schrift zu ergründen versteht. Beide aber, Luther wie Melanchthon, würden außerhalb des Entwickelungsganges der Exegese gestanden haben, wenn sie der historischen Aufgabe der Interpretation ausreichend nachgegangen wären und, auch in späterer Zeit, des Allegorisirens sich völlig enthalten hätten; doch hat J. Köstlin II. S. 284 f. klar gezeigt, dass Luther Allegorieen nur als Schmuck und Spiel, nicht zu Beweisen anwenden wollte. Und wie die deutschen Reformatoren haben auch die Schweizer nur gelegentlich über die Theorie der Auslegung sich geäußert. Zwinglis exegetische Grundsätze (das A. T. betr. s. Diestel S. 265 f.) spiegeln sich am besten in dessen Schriften über die Abendmalskontroverse wider; und praktisch sehen wir sie geübt in seinen Kommentaren über Genesis, Exodus (bis c. 24), Jesaia und Jerem., besonders auch über Ev. Matthäi. Gilt sorgfältige Erforschung des grammatischen Sinnes ihm als Hauptaufgabe des Interpreten, so neigt er doch überraschend zum Allegorisiren, dem niemand jener Zeit ernstlicher entgegentrat als Joh. Calvin (vgl. Tholuck, Die Verdienste Calvins als Auslegers der heil. Schrift, verm. Schrift II. S. 330 ff.; Escher, De Calvino ll. N. T. interprete, Traj. 1840; Reuss, Calvin considéré comme exégète, Rev. VI, 223; Vesson, Calvin exégète, Mont. 1855). Wie klar dieser bedeutendste Exeget der Reformationszeit, dessen Kommentar sich über

die meisten Bücher A. und alle Schriften N. T.'s (ausgen. Apokal.) erstrecken, das Wesen warer Schrifterklärung erkannte, bekunden seine Vorreden zu der Erklärung der Psalmen und des Römerbriefes, auch sein Brief an Viret v. 19. Mai 1540 (s. Stähelin, Leben Calvins, 1860, S. 187). Ausgerüstet mit philologischer Gelehrsamkeit, die Rich. Simon grundlos bezweifelte und damals vielleicht nur Th. Beza, der Textkritiker († 1605), übertraf, begnügte er sich nirgends mit scholienartigen Erklärungen des Schriftworts, sondern war vielmehr darauf gerichtet, den Ideeengang des biblischen Autors geschichtlich treu zu reproduziren, mit einer in religiöser Erfarung wurzelnden Psychologie zu ergründen. Polemische und erbauliche Bemerkungen im Geiste jener Zeit fehlen wol nicht; aber nirgends geht die Zucht des Gedankens, die Präzision der Form verloren. In diesem Sinn hat Calvin sein Talent am schönsten bei Auslegung der paulinischen Briefe entfaltet. — Als besondere Disziplin tritt die Hermeneutik auf dem Boden der lutherischen Kirche auf. Der erste Theoretiker ist hier Matth. Flacius († 1575) in seiner clavis s. s., Bas. 1567 (mit Zusätzen ed. Musaeus, Jen. 1674 u. ö.), welche in ihrer ersten Hälfte über eine Sprachkonkordanz nicht hinauskommt und in ihrer zweiten dogmatische Elemente reichlich aufweist, doch immerhin auf grammatischer Basis mit dem Grundsatz Ernst macht ((reg. 17): omnis intellectus ac expositio s. s. sit analoga fidei. Weit weniger selbständig ist Wolf. Franz, Tractatus philol. de interpr. s. s., Wit. 1619, aber philologisch gründlicher Glassius, Philologia sacra, Jen. 1629 (ed. Buddeus 1727). — Die tiefgehende Wandelung, welche die Schrifterklärung innerhalb der protestantischen Kirche erfur, ist aus dem bisherigen von selbst ersichtlich. Gehört näheres über das Verhältnis des Protestantismus zur Schrift der christlichen Symbolik (vgl. Ehler, Lehrb., Tüb. 1876, S. 247 ff.) und Dogmatik (s. Twesten, Vorles. I, S. 450 ff.; Voigt, Fundamentaldogm., Gotha 1874, S. 511 ff.) an, so mag an diesem Orte nur folgendes bemerkt sein. Allein auf das Schriftwort haben die Evangelischen ebensowol im Gegensatz zur Tradition als einer falschen Objektivität wie zum lumen internum der Schwärmer als einer falschen Subjektivität zurückgegriffen. Im Einklang mit den Reformirten (Helv. II. 1. Gall. 5. Scot. 18 u. a.) bezeichnet Luther Gottes Wort allein als Quelle der Glaubensartikel (Sm. p. 308); und schon vorher haben die lutherischen Symbole von diesem Gedanken sich leiten lassen, sofern sie nicht leicht wichtigere Lehren entwickeln, one auf das biblische Zeugnis zu rekurriren (C. A. p. 6. Ap. p. 224. 225. 226 u. ö.), gleichwie das letzte in ihrer Reihe die Schrift sehr bestimmt hinstellt als unicam regulam ac normam, secundum quam omnia dogmata aestimari et judicari oporteat (F. C. p. 570 vgl. p. 572. 632). Über die rechtmäßige Interpretation der Schrift geben aber Symbole und Privatschriften der Reformatoren keine anderen Bestimmungen als die, dass sie unter der Hilfe des heiligen Geistes (s. Luther, Werke, ed. Walch IX. S. 857) und nach der analogia fidei (ebendas. III. S. 2042. Ap. p. 290. Helv. II. 2) sich zu vollziehen habe; woneben Melanchthon den stets zu hoffenden Konsensus frommer Exegeten (loci, ed. Erl. I. p. 289 s.) und Calvin die Arbeit einer Synode schätzt, welche an die Schrifterklärung unter Gebet um Beistand des Geistes geht (inst. 4, 9, 13 vgl. auch Decl. Thon. p. 47; s. Winer, Compar. Darst., 3. A., S. 37). Den Begriff der analogia fidei selbst (s. über den auf Röm. 12, 6 sich gründenden Ausdruck Lutz, H., S. 78) nehmen die Evangelischen bald überwiegend formal als harmonia dictorum biblicorum (Hollaz), bald vorwiegend material als summa quaedam coelestis doctrinae, principalia fidei capita (Joh. Gerhard), bald beides verknüpfend als capitum fidei praesertim fundamentalium nexus et harmonia (Buddeus). Jedenfalls bleibt die philologische Arbeit des Exegeten ausdrücklich vorausgesetzt, wie Luther sagt: „so lieb uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten", und Quenstedt: praesupponimus linguae cognitionem sufficientem (vgl. auch Helv. II. 2). Wenn nun im Zeitalter der altkirchlichen Dogmatik die Schrifterklärung nicht prosperirte, so will dies nicht auf Mangel an sprachwissenschaftlichem Interesse, sondern auf das einseitig hervortretende Bestreben zurückgefürt sein, das Bibelstudium der Dogmatik und Polemik dienstbar zu machen. Die dicta probantia

der Schrift für die Zwecke der Schuldogmatik zu illustriren, galt als Aufgabe des Exegeten, und so stark machte sich allmählich ein überspannter Inspirationsbegriff geltend, daſs eine geschichtlich-individuelle Erklärung der Schrift sich von selbst verwehrte und, wie der langjärige Streit zwischen Hebraisten und Puristen (s. Winer, Gramm., 7. A., S. 8 ff.) beweist, speziell den Sprachcharakter N. T.'s völlig verkennen muſste.

Nur in relativ engen Kreisen konnte die unter Arminianern und vornehmlich durch Hugo Grotius († 1645, annotationes über die ganze Bibel) gepflegte strenger historische Exegese diesem Dogmatismus eine Schranke setzen, one doch das Schriftstudium selbst in die rechten Banen zu leiten (vgl. Segaar, De H. Grotio N. T. interprete, Traj. 1785; Diestel S. 430 ff.). Durchgreifender war der Einfluſs des deutschen Pietismus (Ausgang des 17. Jarh.), welchen die in Holland blühende Schule der Coccejaner (Coccejus † 1669, Campegius Vitringa † 1722) vorbereitet hatte. Er wollte nach Speners Wort die symbolischen Bücher aus der Schrift, nicht die Schrift aus den symbolischen Büchern erklären (Bedenken III. 478) und damit vornehmlich der Erbauung dienen; die Exegese weniger Werk der Wissenschaft als Übung der Andacht. In diesem Sinne hat Spener selbst († 1705) mehrere neutestamentliche Briefe interpretirt (vgl. Fischer, Spener exégète, Str. 1862) und A. H. Franke († 1727) eine manuducatio ad lectionem s. s. (1693) und praelectiones hermeneuticae (1717) geschrieben. Wärend hier wie bei Breithaupt († 1732, instit. herm. hom., 1685), J. Lange († 1744, herm. sacra 1733) und namentlich bei J. J. Rambach († 1735, de idoneo s. s. interprete, 1720; inst. herm. 1723) das philologische Element nicht völlig verdrängt ist, trat allmählich Geringschätzung der gelehrten Hilfsmittel hervor. Der wissenschaftliche Ernst litt Schaden, der Literalsinn trat in den Hintergrund (s. o. über die emphat. Interpretation). Um so woltuender war die prägnante, feinsinnige Schrifterklärung J. A. Bengels († 1752), in dessen Gnomon (Tub. 1742 u. ö.) ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Aber schon zwei Jarzehnte später sollte, im inneren Zusammenhang mit der Entwickelung englischer wie deutscher Philosophie, die bibl. H. in andere Banen geleitet werden. J. A. Ernesti in Leipzig, der feine Kenner des klassischen Altertums († 1781, s. d. Art.), ward in seiner institutio interpretis N. T., Lips. 1761 (ed. 5. 1809) der beredte Anwalt streng philologischer, d. i. grammatischer Auslegung. One den göttlichen Charakter der Bibel zu negiren, sprach er die Forderung aus, daſs die heilige Schrift nicht anders erklärt werden dürfe, als jedwede menschliche Schrift (s. v. Voorst, De Ernestio optimo post Grotium duce interpr. N. T., 1804). Und Joh. Sal. Semler in Halle († 1791) trat in seiner Vorbereitung zur Herm. 1760 wie seinem apparatus ad literalem N. T. interpretationem, Hal. 1767 u. ad V. T. 1773 energisch für die s. g. historische Schriftinterpretation ein. Durch Erziehung zwar Pietist lehrte er die biblischen Autoren aus den ihrer Zeit eigentümlichen (besonders jüdischen) Vorstellungen verstehen und eben deshalb die Sache von dem ihr angeblich geliehenen Symbol unterscheiden. Fürte jener einen starken grammatischen Mechanismus in die Exegese ein, so bot dieser keine Garantie, daſs mit dem Symbol auch die Sache verloren und der Inhalt der Schrift nach Gutdünken aufgelichtet wurde. Beide sind nicht one nachhaltigen Einfluſs geblieben. Ernestis Prinzipien finden sich bei den Leipziger Theologen Morus († 1792 super hermeneutica N. T. acroases acad., Lips. 1797), Ch. D. Beck († 1832, monogrammata herm. libr. N. T., Lips. 1803) und abgeschwächt bei Keil († 1818, Lehrb. der H. des N. T., Leipz. 1810); Semlers Grundsätze dagegen vornehmlich bei Bretschneider († 1848, hist.-dogmat. Ausleg. des N. T., Leipz. 1806) und mehr oder minder bei den Exegeten der rationalistischen Periode (Schultheß † 1836, Paulus † 1851 u. a.).

Dem Mechanismus rationalistischer Exegese hatte J. Gf. Herder († 1803) kräftig Widerstand geleistet und das A. T. zwar nicht mit den Mitteln philologischer Gelehrsamkeit, wol aber mit seinem dem echt Menschlichen und Schönen zugewendeten Sinne zu erschließen gesucht (Geist d. hebr. Poesie, 1782), nachmals

hierin am besten von Umbreit († 1860) verstanden (Kohel. 1818 ö. Hohes Lied 1823 ö. Propheten 1841 ff. u. a.). Was die ältere Tübinger Schule angestrebt hat, ruht meist auf dem Gebiete der Apologetik und der Dogmatik (Storr † 1805, Flatt † 1821); nur namhaftere Arbeiten Steudels († 1837) sind Fragen der Linguistik und H. gewidmet, innerlich verwandt mit der Schriftbetrachtung Knapps († 1825, scripta var. arg. 1805) und Osianders († 1870, Korbr. 1847. 58). Wenn immerhin die rationalistische Bibelerklärung erst im weiteren Fortgang unseres Jarhunderts überwunden ward, so hat Schleiermacher († 1834) hierzu mehr indirekt mitgewirkt. Für die Exegese selbst ist seine Arbeit deshalb weniger banbrechend gewesen, weil er dem A. T. prinzipiell nicht zugeneigt war (s. d. christl. Glaube I. § 12) und durch die Macht seiner Subjektivität gehindert wurde, auch dem N. T. gegenüber die psychologische Seite der Auslegung voll und ganz zur Geltung kommen zu lassen, welche er selbst in seiner H. und Kritik (Werke VII. ed. Lücke 1838) betont hat (vgl. Lemme, Das Verhältn. der Dogm. zu Krit. u. Ausl. der h. S. nach Schl., Gött. 1874). Weit kräftiger tritt sie innerhalb seiner Schule bei Lücke († 1855, Grundriß der neutestam. H., 1817, Comm. zu d. joh. Schriften 1820 ff. ö.), Usteri († 1833), de Wette († 1849, Psalmen 1811, Handb. zum N. T. 1835 ff. ö.), Lutz († 1844, bibl. H., Pforzh. 1849), namentlich Neander († 1850) hervor. Mit steigender Notwendigkeit sah sich die Auslegung auf geschichtlich treue Erforschung der Schrift, in Sonderheit des N. T.'s gewiesen, als Dav. Strauß, angeblich voraussetzungslos, das Schriftwort nach einer an dasselbe herangetragenen Philosophie zu meistern suchte, und als die neue Tübinger Schule in besonderer Weise darauf Anspruch machte, geschichtliche Kritik zu üben. Der Lösung dieser Aufgabe konnte nur zu Statten kommen, was fast gleichzeitig von anderer Seite, vornehmlich von G. Ben. Winer († 12. Mai 1858) geleistet ward. Anfänglich auch alttestamentlicher Philologie zugewandt (chald. Gramm. 1824. 42. Lex. hebr. et chald. 1828) wusste dieser die rationale Sprachforschung G. Hermanns aus dem Gebiete klassischer Gräcität in das der biblischen einzufüren. Seine Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms (Leipz. 1822, 7. A. von Lünemann 1867) hat der Willkür früherer Auslegung einen heilsamen Damm gesetzt und sich reichlich als das bewärt, was sie ihrem Titel nach sein will: als „sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese". Beweis hierfür sind die Leistungen Fritzsches († 1847), Bleeks († 1859), Angers († 1866), Meyers († 1873, Krit.-exeg. Handb., Gött. 1832 ff.), Huthers u. a., — Leistungen, denen auf dem Felde der alttestamentlichen Schrifterklärung sich die Arbeiten Knobels († 1863), Hupfelds († 1866), Tuchs († 1867), Hitzigs († 1875), Ewalds († 1875), Bertheaus, Olshausens an die Seite stellen. Solchen Prinzipien gegenüber haben Hävernick († 1846), Hengstenberg († 1869), Harleß, Kliefoth, Philippi u. a. das Lehrsystem der Kirche tatsächlich als Kanon für die Exegese gelten lassen. Mit Recht sagt Landerer: Die Vermittelung der geschichtlichen und dogmatischen Auffassung des A. T.'s durch eine biblisch-theologische Begründung des Organismus der stufenweise fortschreitenden Offenbarung, welche sich namentlich an einer lebendigeren und geschichtlicheren Anschauung von der Weissagung hätte erproben müssen, ist hier zu wenig zu ihrem Rechte gekommen, wenn auch Hengstenberg in seiner späteren Auslegung der messian. Weissagungen von diesen engen Schranken sich freier gemacht hat. Grundsätzlich aber hat eine andere Richtung für die Auffassung des A. T.'s sich auf einen biblisch-theolog. und historischen Standpunkt gestellt, um in Weissagung und Erfüllung das Fortschreiten des geschichtlich sich bezeugenden Offenbarungsgeistes zu begreifen, Tholuck († 1877), v. Hofmann († 1877), Beck († 1878), Delitzsch u. a. Doch wir sind mit diesen Bemerkungen, die nur flüchtig andeuten wollen und über eine noch obendrein lückenhafte Nomenklatur nicht hinauskommen können, schon bis an die Schwelle der Gegenwart vorgedrungen. Dass neben solch reicher Litteratur die Theorie der Schrifterklärung wenigstens nicht one Darstellung geblieben ist, beweisen die Arbeiten von Kaiser († 1846), Grundriss eines Systems der neutest. H., Erl. 1817; Döpke, H. der neutest. Schriftst., Leipz. 1829; Klausen, H. des N. T., Leipz. 1841; Wilke, Die H. des N. T., 2 Bde., Leipz. 1843. 44;

Lutz, Bibl. H., Pforzh. 1849, 2. A., 1861 (s. o.); Kuenen, Critices et herm. l. l. N. F. lineam., Lugd. 1858; Immer, H. des N. T., Wittenb. 1873; J. P. Lange, Grundr. d. bibl. H., Heidelb. 1878 (s. darüber Theol. Lit.-Ztg., 1878, Nr. 20, S. 481 ff.). Vgl. überdem Germar, Die panharm. Interpr. der h. S., Schlesw. 1821 (s. o.); Olshausen, Ein Wort über tieferen Schriftsinn, Königsb. 1824, u.: Die biblische Schriftausl., Hamb. 1825; Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis, Königsb. 1824; Hahn in den Stud. u. Krit. 1830; Palmer (über Objectivität der Exegese) in den Jahrb. f. deutsche Theol., 1870, S. 1 ff.; A. Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des A. T.'s, Halle 1879 — Die katholische H., deren Grundcharakter oben (s. 4.) gezeichnet ward, fand im letzten Stadium ihrer Entwickelung Bearbeiter in Löhnis, Grundzüge der bibl. H. und Krit., Gießen 1839; Ranolder, Herm. bibl. principia 1838; Schmitter, Grundlinien der bibl. H., Regensb. 1844; Kohlgruber, Herm. bibl. gener., 1850; Günther, Herm. bibl. gen., 1851; Setwin, Herm. bibl. institutiones, 1872; Reithmayr, Lehrb. der bibl. H., Kempt. 1874. Über die Schrifttheologie der nichtdeutschen protestantischen Länder s. Reuß a. a. O. II, S. 343 ff.

Woldemar Schmidt.

Hermes, am 22. April 1775 zu Dreyerwalde, einem Dorfe in Westfalen, geboren, absolvirte zu Münster die philosophischen und theologischen Studien, wurde 1798 Lehrer am Paulinischen Gymnasium zu Münster, empfing 1799 die Priesterweihe, one jedoch aus seinem Lehramt zu scheiden, lehrte aber seit 1807 auch Theologie an der Akademie zu Münster. Er las da neben der Dogmatik namentlich über „Einleitung in die Theologie" eine Disziplin, auf welche er ganz besonderes Gewicht legte und alle seine Kraft konzentrirte. Sie sollte das Christenthum in seiner Vernünftigkeit und Notwendigkeit nachweisen. 1819 wurde er Professor der Dogmatik an der rheinischen Frieder.-Wilhelms-Universität Bonn. Hatte er schon zu Münster mit großem Erfolg neben Katerkamp und Kistemaker gelehrt, so erreichte seine Wirksamkeit und sein Erfolg in Bonn ihren Höhepunkt. Er wurde schulbildend. Gegen Ende der zwanziger Jare war seine Schule die herrschende an der theologischen Fakultät in Bonn, in den Seminarien der Bischöfe von Culm, Trier und Ermeland. Auch in Breslau und Braunsfeld hatte er Schüler. Am stärksten aber war seine Schule in Bonn vertreten. Es war ihm gelungen, die ihm widerstrebenden Elemente aus der Fakultät zu verdrängen und von 1826 an wurden nur Schüler von Hermes dahin berufen: 1826 Achterfeld für Moral und praktische Theologie; Braun für Kirchengeschichte und Exegese; 1829 Vogelsang für Dogmatik und Müller für Exegese. Auch die von früher her in der Fakultät angestellten Docenten, Scholz und Ritter, schlossen sich an. Anhänger zälte er aber auch in anderen Fakultäten, in der juristischen den Professor Clemens August von Droste-Hülfshof, an der philosophischen Elvenich. Sein Einfluss in den Rheinlanden reichte zugleich weit über die Bonner Fakultät und jene Seminarien hinaus, besonders von der Zeit an, wo Graf Spiegel Erzbischof von Köln wurde, denn dieser hielt besonders hoch von ihm und bediente sich seiner, um den auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehenden Klerus seiner Diözese heranzubilden. Er ernannte ihn auch zum Ehrendomherrn und Mitglied der Examenskommission. Von diesem Einfluss machte Hermes auch, wie es scheint, einen ausgiebigen Gebrauch und trat solchen schroff entgegen, welche seinen Standpunkt nicht teilten. So soll er die Berufung Möhlers nach Bonn abgewehrt haben, indem er dem Erzbischof Möhlers „Princip des Katholizismus" als unkatholisch, schwärmerisch, ja pantheistisch schilderte. Ebenso die Berufung Döllingers als Professor der Kirchengeschichte. Dieser sei, soll er dem Erzbischof gesagt haben, von seinem eigenen König als Jesuit perhorrescirt worden. Man hat ihm darum Herrschsucht vorgeworfen und in gewissem Sinne wol nicht mit Unrecht. Es war eben die Herrschsucht, welche sich bei Männern, die zu Führern berufen zu sein glauben, nicht selten findet. Sie glauben der guten Sache, die sie vertreten, es schuldig zu sein, dass sie ihr Ban brechen.

Wie Hermes, so wurden auch die Theologen seiner Richtung von den rheinischen Bischöfen begünstigt. Sie thaten sich one Frage durch regeren, wissen-

schaftlichen Sinn und tiefere Bildung vor den anderen hervor. Die Bischöfe handelten, indem sie die Hermesische Schule begünstigten, in dem guten Glauben, dadurch die wissenschaftliche Bildung des Klerus zu fördern. Anhänger der Hermesischen Philosophie selbst waren sie nicht. Einige von ihnen haben nachmals auch bekannt, dass sie die Schriften des Hermes nicht genau gekannt hätten. „Aber", so schrieb der Bischof von Limburg, „das weiß ich bestimmt, dass seine Schüler, welche in meiner Diözese als Priester und Kapläne angestellt sind und deren Wandel und Wirken ich genau kenne . . sich durchaus kirchlich-katholisch benahmen und sich durch einen gesitteten Lebenswandel auszeichneten und empfahlen". Dass sie kirchlich rechtgläubig waren, betonten die Hermesianer auch ganz besonders und zu den liberalen Theologen im vulgären Sinne konnten sie nicht gezält werden. Hatten sie doch sich ausdrücklich gegen die bekannte Schrift: „Die katholische Kirche besonders in Schlesien, in ihren Gebrechen dargestellt, von einem katholischen Geistlichen (Theiner) 1827" erklärt und die Sache der Kirche gegen die Theinerische Partei verteidigt.

Als Hermes 1831 starb, hatte seine Schule noch unbestritten in den Rheinlanden und in Westfalen die Herrschaft. Nur leise Anfechtungen hatten bis dahin stattgehabt und auch nach seinem Tode verblieb es, so lange der Erzbischof Spiegel lebte, bei litterarischen Anfechtungen, diese aber wurden von den Hermesianern, die von der Unfehlbarkeit ihres Systems überzeugt waren und die Anfechtenden als Ignoranten bezeichneten, mit rücksichtsloser Schärfe abgewiesen. Der einzige, der sich, und zwar schon im Jare 1825, gegen die Hermesische Philosophie ausgesprochen hatte, war der seit 1818 als Professor des Systems und der Geschichte der Philosophie in Bonn in hohem Ansehen stehende Windischmann gewesen. Das Gewitter brach erst nach dem Tode von Hermes aus. Da erschien im September 1835 ein päpstliches Breve, welches seine Lehre und Schriften verdammte; dieses Breve wurde aber weder der weltlichen Regierung, noch den geistlichen Behörden amtlich mitgeteilt, und die Kunde davon kam zuerst aus Belgien herüber nach den Rheinlanden. Nach einem Bericht des römischen Jesuiten Perrone war es in folgender Weise zu diesem Breve gekommen. Nachdem der hl. Stul Kunde von einem in Deutschland für und wider den Hermesianismus gefürten Kampf erhalten hatte, gab er dem in München residirenden Nuntius den Auftrag, ihm Bericht zu erstatten, da aber der Erzbischof Spiegel in widerholten Schreiben versicherte, des Hermes Lehre sei vollkommen orthodox, hielt man es in Rom vorerst nicht für geeignet, die Sache weiter zu betreiben. Erst als der durch das System angeregte Lärm durch eine von den ausgezeichnetsten Geistlichen und Professoren Deutschlands gegen Hermes gerichtete Anklage in Rom immer mehr Kraft gewann, stellte man dort im J. 1833 genauere Untersuchung an. Sie dauerte zwei Jahre und es wurden dazu auch mehrere Theologen von deutscher Abkunft herbeigezogen. Und auch daran ließ sich der hl. Stul nicht genügen; er forderte in Deutschland Männer von größtem Ruf der Gelehrsamkeit (darunter war jener oben genannte Windischmann) auf, die Werke des Hermes mit aller Sorgfalt zu prüfen und ihr Gutachten darüber abzugeben. Jetzt erst, da diese Gutachten ganz mit denen der römischen Gelehrten übereinstimmten, zog der hl. Vater die Sache vor seinen Richterstul und erließ das Verdammungsdekret.

Hermes wird darin zu den viris erroris gerechnet, welche immer lernen und doch nicht zur Erkenntnis der Warheit gelangen. Es fände sich, wird darin gesagt, bei ihm vieles, was dem katholischen Glauben zuwider sei. Insbesondere habe er irrtümlich gelehrt über die Natur des Glaubens, über die hl. Schrift, die Tradition, die Offenbarung, das Lehramt, über die Motive der Glaubwürdigkeit, über die Beweise vom Dasein Gottes, über das Wesen, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit und Freiheit Gottes, auch über die Notwendigkeit der Gnade und über die Erbsünde.

Dieses Verwerfungsurteil gründet sich auf den ersten Teil von Hermes „Einleitung in die christkatholische Theologie" 1819; auf seine erste Abteilung des 2. Teils der Einleitung (1829), und auf den ersten Teil der „christkatho-

lischen Dogmatik" (nach Hermes Tod herausgegeben von Dr. J. H. Achterfeld 1834).

Die Hermesianer nahmen eine eigentümliche Stellung zu diesem Breve des Papstes ein. Sie stellten nicht in Abrede, daſs nicht nur die einzelnen Sätze, welche das Breve benannte, sondern daſs auch die ganze wissenschaftliche Richtung, über welche das Breve das Anathema ausspreche, in der Tat verdammungswürdig sei, aber sie behaupteten, Hermes würde, wenn er noch lebte, dieselbe als die seinige nicht nur nicht anerkennen, sondern auch mit allem nur möglichen Abscheu von sich fern halten, und sie sprachen in einer Erklärung, welche sie schon im November 1835 in der Augsburger allgemeinen Zeitung abgaben, die Erwartung aus, „daſs die zalreichen und in Preußen fast alle theologischen Katheder innehabenden Freunde und Schüler des herrlichen christlichen und im aufrichtigen Sinn für die katholische Kirche weiland arbeitenden Mannes die Sache nicht würden auf sich beruhen, und ihren edlen Freund und Meister für immer wie einen Sophisten bei der ganzen christlichen Welt durch das päpstliche Schreiben geächtet dastehen lassen", und gaben sich der Hoffnung hin, „daſs nach richtigerer Darstellung und Einsicht der Sache die Ehre eines der würdigsten Geistlichen der katholischen Kirche, eines der tiefsten und redlichsten Forscher nach Warheit, und eines der gelehrtesten und verdienteten Theologen Deutschlands, werde widerhergestellt werden". Nach ihrer Überzeugung war dem Papst teils aus üblem Willen, teils aus Unkenntnis eine falsche Deutung von der Hermesischen Lehre gegeben worden, und gleich der erste Hermesianer, der sich über das Breve äußerte, Professor Achterfeld, beklagte es tief, daſs Leute, die weder Theologie noch Philosophie wissen, den ehrwürdigen Oberhirten zu einem Schritt verleiteten, der die Feinde des Katholizismus jubeln machen werde und daſs Fanatiker das mit Deutschlands Leben und Geist ganz unbekannte Rom zu Missgriffen verleiteten, welche dasselbe mit seinen besten und ergebensten Freunden entzweien und die Waffen der Feinde der Hierarchie gegen dieselbe schärften. Von diesem Gesichtspunkt aus glaubten sie daher, one den Respekt wider den hl. Vater zu verletzen, eine Kritik an dem päpstlichen Breve üben zu dürfen. Sie tasteten das Breve und die darin enthaltenen Sätze nicht an, nur behaupteten sie, damit sei nicht die Hermesische Lehre gezeichnet.

Von der Überzeugung, daſs der Papst getäuscht worden sei, waren die Hermesianer so durchdrungen, daſs zwei von ihnen, Braun und Elvenich, sich im J. 1837 auf den Weg nach Rom machten, um den Papst von der guten Sache des Hermesianismus zu überzeugen. Dort aber richteten sie nichts aus, und in Deutschland selbst hatte mittlerweile ein Umschlag in dem Urteil über den Hermesianismus stattgefunden und hatten die Hermesianer den größten Teil der katholischen Theologen gegen sich.

Damit stehen wir bei der Frage, ob der Hermesianismus wirklich, wie die Hermesianer behaupteten, seine Gegner nur an Leuten fand, welchen das Verständnis für Philosophie abging, und welche verketzerten, was sie nicht verstanden und denen vielleicht aus anderen Gründen die Hermesianer verhaſst waren, oder ob das System selbst zur Gegnerschaft herausgefordert hat, ob es auf Irrtum beruhte oder wenigstens eine für den katholischen Glauben bedenkliche Seite darbot. Darauf wird die Prüfung des Hermesianischen Systems die Antwort geben. Wir legen ihr die sehr wenigen Schriften von Hermes zu Grunde. Außer einer kleinen Schrift „über die innere Warheit des Christentums" vom J. 1805 veröffentlichte er nur 1819 den ersten Teil „einer Einleitung in die christkatholische Theologie", dann 1829 die erste Abteilung „der positiven Einleitung". Erst 1834 veröffentlichte Dr. J. H. Achterfeld den ersten und zweiten Teil von Hermes „christkatholischer Dogmatik", 1836 den dritten Teil mit „Approbation des geistlichen Ordinariates".

Auf den ersten Anblick hat die Anfechtung des Hermesianischen Systems etwas Befremdliches, denn die Hermesianer bekannten sich zu allen katholischen Dogmen und fochten auch nicht ein einziges an. „Ich bin gewiß geworden", sagt Hermes in der Vorrede zum ersten Teil seiner Einleitung, „daſs ein Gott ist, ich bin gewiſs

im N., Halle 1850; de Wette, Die symb.-typ. Lehrart im Hebrbf., Berl. thei Zeitschr. III, S. 1 ff.; Kautzsch, De V. T. locis a Paulo ap. allegatis, Lip 1869; E. Böhl, Alttestamentl. Citate im N. T., Wien 1878.

Die Schrifterklärung der alten Kirche mußte selbstverständlich auf das A. so lange beschränkt bleiben, als der neutestamentliche Kanon noch nicht zum A schluß gekommen war. Ihrem Wesen nach ist sie durch und durch eine alleg risch-typische. Aber schlug bei Philo die Allegorik eine Brücke vom Schriftwo zum Neuplatonismus und bei den palästinensischen Juden vom Gesetz der Vo zeit zu den Satzungen und Hoffnungsgebilden eines späteren Geschlechtes, so dien sie bei apostolischen Vätern dazu, spezifisch Christliches in gewissen Erscheinunge Begebenheiten, Institutionen der alttestamentlichen Zeit nachzuweisen und da Verkehrte eines Judentums, welches die Ritualgesetze wörtlich nahm, durch Hi weis auf den pneumatischen Sinn dieser letzteren aufzuzeigen. So bei Clemen von Rom und noch mehr bei Barnabas (z. B. c. 6. 7. 8. 11. 12), von desse ausschweifender Typologie Pfleiderer (der Paulinismus S. 392) mit Recht eine positiv-apologetischen und einen negativ-polemischen Zweck behauptet. Nur i Geiste dieser exegetischen Praxis bezeichnete Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph c. 119. ed. Ben. p. 346) ein Verständnis der Schrift als schlechthin undenkba εἰ μὴ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι und ließ in dieser Gnad speziell die Gnadengabe allegorischer Interpretation begründet sein. Als abe um jene Zeit das Ansehen solcher Schriften wuchs, welche nachmals zum Kano N. T.'s zusammengeschlossen wurden, ist diesen zu teil geworden, was vorhe dem A. T. widerfur. Auch deren Inhalt wollte die allegorische Auslegung er schließen und vorgeblich nicht am wenigsten in gnostischen Kreisen. Belegstelle s. bei Reuß II, S. 253 und über die „Schriftnutzung" des Ptolemäus und He rakleon wie über die „exegetische Praxis der Valentinianer überhaupt", vgl. Hein rici, Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Berl. 1871, S. 81. 102 f. 116. 143 f. Unter den bangen Kämpfen mit solchen, welche Christliches mit Heidnischem verknüpften und das Resultat ihrer „Gnosis" durch das alle gorisch gedeutete Schriftwort zu decken suchten, ward es zwar immer mehr Be dürfnis und Praxis der Kirche, alttestamentliche wie apostolische Schriften nach der von den Gemeinden rezipirten Glaubenssubstanz, der regula fidei, zu inter pretiren; doch war damit die Allegorik in ihrer Mitte keineswegs außer Ge brauch gesetzt. Nur wollte sie hier zur Stützung kirchlicher Dogmen dienen, wärend dort mit ihr der Willkür Tor und Tür geöffnet war. Ihre eigentliche Heimat aber fand sie bald in Alexandrien. Hier hat Clemens den Wortsinn, so scheint es, nicht völlig abgewiesen, wol aber allein im allegorischen den Weg weiser zur waren Gnosis gesehen; gilt ihm doch πᾶσα γραφὴ ὡς ἐν παραβολῇ εἰρημένη (Strom. V. 575. ed. Sylb.). In diesen Banen ist Origenes, sein großer Schüler, energisch fortgegangen. Nicht bloß praktisch hat er die Schriftauslegung in seinen (verloren gegangenen) kurzen Scholien (σημειώσεις), eingehenden Kommentaren (τόμοι) und paränetischen Lehrvorträgen (ὁμιλίαι) geübt, sondern auch die Theorie derselben περὶ ἀρχῶν IV. 1 ss. (deutsch von Schnitzer, 1835) zur Darstellung gebracht. Analog der platonischen Betrachtung des menschlichen Wesens sieht er in der Bibel einen lebendigen Organismus, welcher drei Bestandteile zur Betrachtung darbietet. Wie der Mensch nach seite seines Körpers, seiner Seele und seines Geistes anzuschauen sei, so müsse in der Schrift ein dreifacher Sinn unterschieden werden: der grammatisch-leibliche oder buchstäbliche, historische, der Wortsinn τὸ σωματικόν, τὸ ῥητόν, ἡ ψιλὴ ἱστορία), der psychisch-moralische, d. i. die Applikation, die ethische Verwertung des Textes (ἡ τροπολογία) und der pneumatisch-mystische, d. i. die nur τελείοις zugängliche Erklärung (ἡ ἀλληγορία, ἡ ἀναγωγή, τὸ ἀπόῤῥητον). Dabei ist auch Origenes nicht gewillt, den Wortsinn völlig abzuweisen; doch sieht er in ihm
Gedankens, ja steht nicht an, ihn als unbra
legen, sobald er nicht als Hülle des T
Systems sich kund gibt. Dieses
erhalten; gleichwol ist durch

allegorische Auslegung gewissermaßen kanonisirt worden (vgl. Hagenbach, Observat. circa Origenis methodum interpr. s. s., Bas. 1823 u. Bochinger, De Origenis allegorica s. s. interpretatione, Arg. 1829). So tief hatte sie durch ihn Wurzel gefaſst, daſs auch Alexandriner späterer Zeit ihr zugetan waren. Weniger noch Athanasius, der, soweit er überhaupt Exeget war, gesunderen Grundsätzen folgte; aber in besonders starkem Maße Cyrill von Alexandrien († 444) zumal in seinen Kommentaren über alttestamentliche Schriften. — Auf asiatischem Boden ist des Origenes Einfluſs nicht entfernt in solcher Stärke hervorgetreten. Wärend die drei kappadozischen Kirchenväter schon aus Treue gegen das Dogma der Kirche von ihr sich relativ frei erhielten (vgl. H. Weiß, Die großen Kappadozier, Basilius, Gregor von Nacianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsb. 1872), ward Antiochien der Ausgangspunkt einer Schule, welche der origenistisch-alexandrinischen Theorie und Praxis geradezu sich gegenüberstellte. Der Reinheit des Textes besondere Sorgfalt schenkend (Lucian von Samosata, † 311) war sie in Diodorus von Tarsus († 394, nach Sokr. 6, 3 *ψιλῷ τῷ γράμματι προσέχων*) und Theodorus, dem Bischof von Mopsuestia († 429), ihren Hauptvertretern, bestrebt, dem Literalsinn Rechnung zu tragen, die historischen Verhältnisse der biblischen Autoren genau zu berücksichtigen und mit alledem der Willkür allegorischer Exegese einen festen Damm zu setzen (vgl. Münter, De schola antiochena, 1811; Hergenröther, Die antioch. Schule und ihre Bedeutung auf exeget. Gebiete, Würzb. 1866; Kihn, Die Bedeutung der antiochen. Schule auf dem exeget. Gebiete, Weißenb. 1867; Specht, Der exeget. Standpunkt des Theodor v. Mops. in der Ausleg. mess. Weissag., München 1871). Die überwiegend nüchterne Art eines Theodorus aber, welche nestorianischen Kreisen willkommen war, ging nicht auf den großen Johannes Chrysostomus († 407) über. Verfolgte er in seinen Homilien über das N. T. (ausgen. Mark., Luk. und kath. Briefe) ausschließlich praktische Zwecke, so repräsentiren sie die Vorzüge antiochenischer Schrifterklärung, sofern Wortsinn und Nexus Beachtung finden, bevor der Text dogmatisch verwertet wird, vor allem auch sofern die Allegorie nur maßvoll und mit feinem Geschmack angewendet ist (vgl. Neander, Der heil. Joh. Chrys., 3. A., S. 27 ff.; Meyer, De Chrys. lit. ss. interprete, Nor. 1806; Th. Förster, Chrys. in seinem Verhältn. zur antioch. Schule, Gotha 1869, S. 17 f.); maßvoller mindestens als in Kommentaren über alttestamentliche Schriften von Theodoret, Bischof von Kyros in Syrien († 457). Als nun ungefär zur Zeit dieses letzteren die antiochenische Schule zurückzugehen begann, hat ein erfolgreicheres Schriftstudium seine Heimat vornehmlich in Edessa gefunden, wo bereits vor Diodorus Ephräm der Syrer († ca. 378) im Dienste des Kirchenglaubens die syrische Bibelversion kommentirt hatte (vgl. Lengerke, Commentatio de Ephr. Syro s. s. interprete, Hal. 1828, u. Derselbe, De Ephr. Syri arte hermeneutica, Reg. 1831.

Was der christliche Occident ungefär gleichzeitig auf exegetischem Gebiete geleistet hat, erreicht weder extensiv noch an innerer Bedeutung die Arbeiten des Morgenlandes. Mangel an philologischer Gelehrsamkeit, welcher die Schriftforschung der ungleich meisten lateinischen Väter hinderte, ist zwar am wenigsten bei dem zu finden, an dessen Namen vor allem sich die Geschichte der Hermeneutik und Exegese auf dem Boden des Occidents anknüpft, bei Hieronymus († 30. Sept. 420). Er war in den exegetischen Hilfswissenschaften wol bewandert, speziell des Hebräischen mächtig (nach Augustin: Quod Hieronymus nescivit, nullus mortalium unquam scivit); aber die Fülle seines sprachlichen wie antiquarischen Wissens ist kein zureichender Ersatz für das vielfach Unmethodische seiner Exegese. Den origenistischen Auslegungsprinzipien angeblich abhold, verschmäht er es nicht, allegorische Spielereien zu treiben; er befürwortet in Widerspruch mit anderen Äußerungen die Annahme eines [illegible]chen Schriftsinnes, redet wol gar von einer silva [illegible] (Ep. 64 c. 20) u[illegible]net die einfache Auslegung als jüdische [illegible]). Bei sol[illegible]heit in Handhabung exegeti[illegible] Grundsätz[illegible] Revision der [illegible] Bibelversion (pius labor [illegible] erfolgreicher [illegible] in seinen Kommen-

Dogmatik den Wolf-Kantschen Standpunkt verließ und dass man die rationalistische Grundlage desselben erkannte und ihr sich zu entziehen suchte. Dieser Umschwung war aber von Hermes und seinen Schülern unbeachtet und ungeteilt geblieben. Es hatte, wie jener andere Gegner in der Tübinger Quartalschrift (Kuhn) sich ausdrückt, der Übergang vom Reflexionsstandpunkt zu der „spekulativen Erkenntnis" stattgehabt, weshalb auch Kuhn die Hermesische Philosophie eine Spätgeburt nannte. Daraus erklärt sich dann die Abkehr von der Hermesischen Philosophie. Bei der Herrschaft aber, welche diese Richtung sich in einem Teil von Deutschland errungen hatte, und bei der rücksichtslosen Weise, mit der die Hermesianer diese Richtung festzuhalten suchten und one weiteres jeden als Ignoranten brandmarkten, der auch nur bescheidene Zweifel an der Unfehlbarkeit des Systems aussprach, ist es auch erklärlich, dass man die Abkehr lange nur in der Stille vollzog und im Übergehen zu einem offenen Kampf zaghaft war, zumal die Hermesianer einerseits zu den befähigsten und philosophisch gebildetsten gehörten und eine mächtige Stütze an einer Reihe von rheinischen Bischöfen hatten, andererseits aber die neu sich auftuende Richtung sich selbst noch nicht mit solcher Bestimmtheit erfasst hatte, dass sie, was sie wollte, in einen bestimmten Ausdruck hätte fassen können.

Daher erklärt sich wol die Stille, die man lange gegen die Hermesianer beobachtete, und bezeichnend ist es, dass der erste, der sich (ein Katholik) gegen die Hermesische Richtung aussprach, ein Mann war, der in philosophischer Beziehung die Wege Kants verlassen und sich zu Schelling gewandt hatte, der schon genannte Windischmann.

Unter diesen Umständen muss man denn auch billiger darüber urteilen, dass man die Hilfe wider den Hermesianismus von Rom erwartete und darum von Deutschland aus mit Klagen sich dahin wendete, weil, wie die Dinge damals in Deutschland standen, man eines starken Rückhaltes, wie der hl. Stul ihn bot, bedurfte.

In einer Reaktion des katholischen Bewusstseins liegt also nach unserer Annahme der erste Grund der Gegnerschaft gegen die Hermesische Philosophie.

In Zusammenhang damit steht aber die zu gleicher Zeit eintretende Reaktion des katholischen Bewusstseins gegen die kirchlich-liberale Richtung, wie diese bis dahin von den rheinischen Bischöfen, vor allem von dem Erzbischof Spiegel von Köln, vertreten wurde. Sie gerade gehörten dieser freieren, durch den Erzbischof Spiegel repräsentirten Richtung an. Sie gehörten zu denen, welche in die neue Ordnung der Dinge, wie sie sich im Verhältnis zum Stat angebant hatte, zu finden gewillt, und welche eine wissenschaftliche Theologie zu schaffen bemüht waren, und ihrer hatte sich darum der Erzbischof von Köln bedient, um den auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehenden Klerus seiner Diözese heranzubilden. Aber eben darum passten sie nicht zu der Richtung der Reaktionspartei, welche um diese Zeit schon sich zu bilden angefangen hatte, und es war natürlich, dass der neue Erzbischof Droste von Vischering (1836) von dem päpstl. Breve Anlass nahm, gegen die Hermesianer aufzutreten. Droste Vischering war dem Hermes schon von Münster her abgeneigt gewesen. Er missbilligte, sagt Perrone, des Hermes Methode, sowie den Gebrauch der deutschen Sprache, wodurch dem Sinn der streng theologischen Sprache zu nahe getreten wurde. Schon als Hermes von Münster aus nach Bonn berufen worden ward und viele Theologen in Münster dem geliebten Lehrer zu folgen sich anschickten, hatte er, damals Bischof von Münster, diesen Theologen sofort bekannt gemacht, dass keiner von ihnen ohne seine Erlaubnis anderswo als in Münster irgend einen Zweig der Theologie hören dürfe, mit der Erklärung, dass er keinem Zuwiderhandelnden die hl. Weihen werde erteilen lassen. Die preußische Regierung hatte sich vergebens bemüht, ihn zur Zurücknahme dieser Bekanntmachung zu bewegen, und es war ihr nichts übrig geblieben, als, um dieselbe unwirksam zu machen, die theologische Fakultät zu Münster (im April 1820) zu suspendiren. Diese Abneigung gegen Hermes trug dann Droste Vischering, nachdem er Erzbischof geworden war, selbstverständlich auf dessen Anhänger über. Es konnte daher für ihn keine Frage sein, welche Stellung er zu ihnen einzunehmen habe. Die Verdrängung des Hermesianismus, als des Sy-

stems, welches die Stütze des bisher herrschend gewesenen Liberalismus gewesen, war ja die Vorbedingung für eine gedeihliche Aufnahme der von ihm vertretenen Richtung in den Rheinlanden. Dem neuen Erbischof war also die in Rom vollzogene Verdammung des Hermesianismus nur willkommen und er beutete sie nach Kräften aus. Bei diesem Zusammenhang der Dinge gebürt dem päpstlichen Verdammungsdekret noch eine besondere Bedeutung. Es unterstützte eine Partei, welche in der Stille in Deutschland herangereift war, es leistete ihr Dienste gegen eine Richtung, welche bis dahin in den Rheinlanden die herrschende und die von den rheinischen Bischöfen begünstigte gewesen war. Die Niederlage, welche der Hermesianismus erlitt, war zugleich eine Niederlage, welche die damaligen rheinischen Bischöfe erlitten. Jene Partei hatte mit Hilfe Roms auch über sie gesiegt. Mit Recht wird man daher die Anfechtung des Hermesischen Systems als ein weiteres Symptom der eingetretenen Reaktion bezeichnen dürfen.

Welche Schritte der Erzbischof dann seit 1836 gegen den Hermesianismus tat, wie er dadurch in einen Konflikt mit der Regierung geriet und wie dann dieser Konflikt in Zusammenhang mit der Frage über die gemischten Ehen trat und es dadurch zu dem Bruche mit dem Erzbischof und mit seiner Wegfürung nach Münster kam, darüber ist an einem anderen Ort zu berichten. Hier haben wir nur noch über die Bemühungen der Hermesianer zu berichten, um in Rom ein anderes Urteil über ihr System und ihre Stellung zur Kirche zu erwirken.

Dass bei der beschriebenen Lage der Dinge sie in Rom nichts ausrichten würden, war von vorne an zu erwarten.

Die zwei Hermesianer, Elvenich, Professor der Philosophie in Breslau, und Braun, Professor der Theologie in Bonn, machten sich auf den Weg nach Rom und langten daselbst am 26. April 1837 an. Ihr Ziel war, den Hermesianismus von dem Vorwurf der Heterodoxie zu reinigen. Sie verwarfen alles das, was der Papst in dem Breve verworfen hatte, aber sie behaupteten, das sei nicht die Hermesische Lehre, welche darin gezeichnet sei, über diese sei der hl. Stul falsch berichtet worden. Sie wollten darum die Wideraufnahme der Untersuchung erwirken und machten dazu Vorschläge. Eine zeitlang lebten sie in der Illusion, dass man in Rom auf den einen oder andern ihrer Vorschläge eingehen werde. Sogar zu einer Audienz bei dem Papst wurden sie vorgelassen und dieser empfing sie wolwollend. Er äußerte sich darin über Hermes selbst dahin, dass er gegen dessen persönliche Orthodoxie keinen Zweifel hege, aber es könne ja sein, dass er in seinen Schriften nicht überall der einmal festgestellten Methode sich bedient habe, was doch in der Theologie der Gegner wegen notwendig sei, und verließ sie mit der Ermanung, sie möchten sich gelehrig (dociles) erweisen, denn er hoffe, sie seien nicht nach Rom gekommen, um zu belehren, sondern belehrt zu werden.

Die Audienz erweckte ihnen Hoffnungen, die nicht in Erfüllung gingen. Als sie in Verkehr mit dem Jesuitengeneral Roothan traten, der ihnen als der Theologe bezeichnet worden war, mit dem sie ihre Angelegenheit verhandeln sollten, mussten sie bald inne werden, dass in Rom das Urteil über Hermes bereits feststehe: denn nach kurzen Verhandlungen mit dem General schrieb ihnen der Kardinalstatssekretär (5. Aug.), an den sie sich gewendet hatten, sie seien im Irrtum gewesen, wenn sie gehofft hätten, dass an dem einmal über Hermes gefällten Spruch etwas geändert werden würde, und gab ihnen den Rat, in ihre Heimat zurückzukehren und dahin zu wirken, dass die Anhänger des Hermes aufhörten, die Einheit der Kirche zu stören. Dennoch blieben sie noch und fertigten eine, nachmals in Deutschland gedruckte Schrift, meletemata theologica, aus und baten um die Erlaubnis, sie in Rom drucken lassen zu dürfen. Zwei Monate lang blieben sie one Antwort, dann erhielten sie eine abschlägige. Jetzt sahen sie freilich ein, dass ein längeres Verweilen in Rom zu nichts mehr nütze. Dennoch suchten sie in einem Schreiben an den Papst diese abschlägige Antwort noch so zu deuten, dass ihre Lehre stillschweigend gebilligt sei. Da beeilte sich der Statssekretär, ihren Illusionen ein Ende zu machen. Er schrieb ihnen, so sei es durch-

aus nicht gemeint. Über die meletemata aber, die er gar nicht gelesen habe, sich zu äußern, läge kein Grund vor. Da sie dem Verwerfungsurteil des heil. Stuls sich nicht unterwerfen wollten, so füre ein weiterer Schriftenverkehr zu nichts mehr. „Causa finita est, utinam aliquando finiatur et error“. Am 18. April 1838 verließen sie Rom. Ihre Mission war also misslungen. Der hl. Stul hatte die wider Hermes und seine Schriften gefällte Sentenz nicht zurückgenommen und der Hermesianismus blieb geächtet. Von jetzt an konnte, wer sich noch zum Hermesianismus bekannte, kein kirchliches Amt mehr bekleiden, und im Jare 1844 wurden auch die beiden, Braun und Achterfeld, ihres akademischen Amtes enthoben, aber ehrenvoll und mit Beibehaltung ihrer Besoldung. Noch gaben zwar die Hermesianer die Hoffnung nicht auf, eine Revision der über Hermes gefällten Sentenz zu erwirken, wie überhaupt die Hoffnung, dass die freieren Richtungen wider geduldet würden, und benützten manche sich dartuende Gelegenheit, dieser Hoffnung Ausdruck zu geben, aber vergebens. Das Interesse für ihre Richtung verlor sich, der Hermesianismus galt in Bälde für antiquirt und zudem trat jetzt die Zeit ein, wo die preußische Regierung, um den Frieden mit der römischen Kirche zu erhalten, eine äußerst nachgiebige Stellung einnahm. Wärend noch bis zum J. 1860 die Statuten der theol. Fakultäten von Bonn und Breslau an dem Satz festhielten, dass der Bischof einen Universitätslehrer, wenn er glaubt, dass derselbe gegen die Glaubens- und Sittenlehre verstoße, nur durch das Ministerium zur Rechenschaft ziehen könne, ist in diesem Jare wenigstens für die katholisch theologische Fakultät durch eine mit der Regierung seitens des Erzbischofs geschlossene Konvention diese Bestimmung illusorisch gemacht worden: denn dieser zufolge sollte der Bischof die einem Professor erteilte Ermächtigung zum Lehren jederzeit zurücknehmen können, und ist diese Ermächtigung, eben in diesem Jar, durch den Fürstbischof D. Förster von Breslau dem Professor der Theologie Dr. Baltzer unter Mitwirkung der Regierung entzogen worden. —

Litteratur: Außer den schon im Text genannten Schriften: eine Übersicht der Litteratur von Niedner, Philosophiae Hermesii explicatio et existimatio, Lips. 1838, und in Rheinwalds Repertorium, Bd. 22—32; Perrone, zur Geschichte des Hermesianismus, a. d. Italien., Regensb. 1839; Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, herausgegeben von den Professoren Achterfeld, Braun, Scholz und Vogelsang, Köln 1833 u. ff.; Elvenich, Acta Hermesiana, Gotting. 1836; Braun und Elvenich, Meletemata theol., Lips. 1838; Acta Romana, Hannov. 1838; Acta antihermes., Ratisb. 1839; Braun, Laocoon s. Hermesius et Perronius, Bonn 1842; Elvenich, Pius IX., die Hermesianer und der Erzbischof v. Geißel, Breslau 1848. — **H. Schmid.**

Hermias, *Ἑρμείας* oder *ίας*, — ein in der griechischen Litteratur, der profanen wie christlichen, mehrfach vorkommender Name, s. Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles VII, p. 114; Pape, Wörterbuch der griech. Eigennamen, S. 139. In der Geschichte der altchristlichen Litteratur erscheint ein Philosoph Hermias als angeblicher Verfasser einer kleinen noch erhaltenen Schrift u. d. T.: *Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, Verspottung der heidnischen Philosophen. Es ist eine apologetisch-polemische Abhandlung in 10 Kapiteln, gerichtet an Freunde des Verfassers, worin im Anschluss an das paulinische Wort 1 Kor. 8, 19 die verschiedenen Meinungen hellenischer Philosophen über Seele (cp. 1. 2), Gott, Welt und die Prinzipien der Dinge (*περὶ τῶν θεῶν, περὶ κόσμου, περὶ τὰς ἀρχὰς τῆς φύσεως* cp. 3—19) nachgewiesen, deren Widersprüche, Unzulänglichkeiten und Lächerlichkeiten aufgezeigt, verhönt und auf den Abfall der Dämonen zurückgefürt werden (*δοκεῖ μοι τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι ἀπὸ τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας* cp. 1). Die Schrift ist nicht one Witz und Gewandtheit, aber oberflächlich, one tieferes Verständnis der philosophischen Probleme wie der christlichen Warheit, und daher one wissenschaftlichen Wert. Da weder sie noch ihr Verfasser von irgend einem der Alten erwänt wird, so ist man hinsichtlich seiner Person und Zeit auf bloße Konjekturen angewiesen. Der Autorname ist wol nicht pseudonym (wie Heumann, Acta philos. T. III, 445, Halle 1724, vermutet hat); aber auch we-

der der bekannte Kirchenhistoriker des 5. Jarhunderts, Hermias Sozomenus (wie Hieronymus Wolf, Annotat. in libellum Hermiae, Basel 1580, S. 201; Lambecius, Comm. de bibl. Vindob. VII, 54; Tentzel, Exercit. sel., Leipzig 1692 u. a. meinten), noch der bei Philaster haer. 55 und bei Augustin haer. 39 genannte Stifter einer häretischen Sekte der Hermianer (Thienemann 1828) ist für den Verfasser zu halten. Nach der gewönlichen Ansicht, die neuerdings besonders von Otto (Prolegom. in Hermiae irr. p. XXXIII) ausfürlich verteidigt worden ist, gehört die Schrift in das Zeitalter der großen Apologeten des 2. Jarh.'s, speziell in die Zeit Tatians, also etwa 180—200 v. Chr., da sie mit Stellen Justins, Tatians, auch mit Athenagoras, Theophilus, andererseits, worauf bes. der Franzose Freppel hinweist (Les apologistes chr. au II siècle, Paris 1860), mit Lucian und besonders dessen Hermotimus sich berüre. Andere, wie schon die Herausgeber der Bibl. Patrum, insbes. de la Bigne, dann die Engländer Worth und Gale, aber auch Rechenberg, Gieseler, Alzog, Ueberweg u. a. setzen die Schrift später, ins 3. oder 4. Jarhundert; der Holländer W. F. Menzel (s. u.) will darin sogar ein Machwerk des 5. oder 6. Jarhunderts sehen (wogegen Otto XLVIII ff.). So wird es wol vorerst bei dem Urteil Tzschirners (Fall des Heidentums, S. 218) sein Bewenden haben: „In das 2. oder 3. Jarh. gehört H. auf jeden Fall, teils weil er selbst noch ein Philosoph genannt wird wie Justin, Athenagoras u. a., teils weil die Lebendigkeit seines Widerspruches auf eine Zeit fürt, wo die Schulen der griechischen Philosophen noch blüheten. Ob er aber in die letzten Dezennien des 2. oder die ersten des 3. Jarh. zu setzen sei, wage ich nicht zu entscheiden".

Ausgaben: ed. princeps mit latein. Übersetz. 1553. 1559. 80, sodann widerholt mit Justin 1615. 36. 86. 1742 c. notis Marani, mit Tatian, Oxford 1700 ed. Worth, dann im Auct. bibl. patr., Paris 1624; Einzelausgaben von Dommerich, Halle 1764, von W. F. Menzel, Lugduni Batav. 1840, 8°; neueste Ausgabe von Otto im Corpus Apolog., Vol. IX, Jena 1872, S. 2—31, mit ausfürlichen Prolegomenis, S. XI—LI, wo auch über Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen und die übrige einschlägige Litteratur weitere Auskunft gegeben wird.

Wagenmann.

Hermogenes, ein afrikanischer Irrlehrer, gegen den Tertullian sein noch erhaltenes Werk „adv. Hermogenem" schrieb, für die Kenntnis seiner Lehre die Hauptquelle. Die sonstigen Nachrichten sind widersprechend und dunkel. Er war Zeitgenosse Tertullians und lebte noch, als derselbe die ebengenannte Widerlegungsschrift schrieb (vgl .c. 1 „ad hodiernum homo in seculo"). Auch De Praescr. Haeret. erwänt Tertullian seiner als eines noch lebenden. Daraus ergibt sich die Zeitbestimmung. Die erwänten Schriften fallen in die Jare 199 bis 207 (vgl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung, Bonn 1878; „Hesselberg, Tertullians Lehre" legt sie ins J. 205; Uhlhorn, Fundamenta Chronologiae Tertullianeae in die Jare 206 und 207; A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877, S. 260). Er war one Zweifel Afrikaner, vielleicht lebte er in Karthago, was die genaue Bekanntschaft Tertullians mit seinen persönlichen Verhältnissen wenigstens warscheinlich macht (vgl. auch Augustin. de haeres. c. 41). Den Vorwürfen, die Tertullian gegen sein sittliches Leben erhebt (vgl. c. 1: „Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit in artem contemnit" — s. auch c. 45 i. f.) und die allerdings zunächst gewiss aus montanistischer Beschränktheit zu erklären und zu deuten sind, liegt doch wol so viel Warheit zu Grunde, dass Hermogenes einer freieren Weltanschauung huldigte, was mit seinem Künstlerberuf (er war Maler, vgl. c. 1. 33. 36. 38 u. ö.) und seinen philosophischen Beschäftigungen, dann aber auch mit seiner Irrlehre eng zusammenhängt. Seine Irrlehre scheint kein völlig ausgebildetes System gewesen zu sein, sondern er suchte nur, wol in dem Glauben, damit der Kirchenlehre nicht zu widersprechen, diese selbst durch einzelne der heidnischen Philosophie, namentlich der Aristotelischen (vergl. Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. 5, S. 178 ff.) entlehnte spekulative Sätze zu ergänzen und wissenschaftlich darzustellen. Deshalb darf er auch nicht unter die eigentlichen Gnostiker, sondern nur unter die gnosti-

fierenden Lehrer der Zeit gerechnet werden. Sein Hauptsatz, den Tertullian auch in der mehrgenannten Schrift bestreitet, war die Ewigkeit der Materie und die Leugnung einer Schöpfung aus nichts (c. 1: „nolens Deum ex nihilo universa fecisse"). Er ging von der Annahme aus, Gott müsse alles aus sich selbst, aus nichts, oder aus einer vorhandenen ewigen Materie gemacht haben (vgl. a. a. O. c. 2). Die erste Annahme erklärt er für unmöglich, weil Gott unveränderlich ist („Negat illum ex semet ipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quaecunque ex semet ipso fecisset dominus; porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper qua dominus"). Die zweite verwirft er deshalb, weil Gott dann auch das Böse ex arbitrio et voluntate gemacht hätte. Es bleibe also nur die Annahme einer ewigen Materie, in der zugleich die Ursachen des Bösen liegen müssen. Diese ewige Materie, deren Dasein Hermogenes auch aus Gen. 1 zu beweisen suchte, denkt er nun völlig eigenschaftslos; sie ist weder körperlich noch unkörperlich (c. 35: „neque corporalem, neque incorporalem materiam facit"), weder gut noch böse (c. 37). Zugleich hat sie aber doch etwas Körperliches in sich und daraus werden die Körper, und etwas seelenartiges, ihre ungeordnete Bewegung, woraus die Seelen werden. In dieser ungeordneten Bewegung der Materie (Hermogenes vergleicht sie mit einem siedenden Topfe c. 41) liegt die Möglichkeit einer Bildung derselben, weil eine Verwandtschaft mit Gott als der geordneten Bewegung. Diese Bildung der Materie geschah nun nicht, indem Gott die Welt durchdrang, sondern indem er sich ihr nur näherte, wie ein Magnet das Eisen anzieht (c. 44). Hier liegt wol der Punkt, von wo aus Hermogenes das Vorhandensein des Bösen erklären zu können meinte. Die Materie wird nämlich nicht ganz, sondern nur teilweise gebildet (c. 38: „Nec tota materia fabricatur, sed partes ejus). Gott durchdringt sie nicht, es kommt also nur zu einer Bildung auf der Oberfläche. In jedem Teile der Materie ist aber zugleich das Ganze enthalten (c. 39), es bleibt daher in allem etwas von der ungeordneten Bewegung, und da wird Hermogenes, obwol das aus Tertullians Angaben nicht ganz klar wird, die Ursache des Bösen gefunden haben. Weiter hängt mit diesen Gedanken aufs engste die Ansicht des Hermogenes von der menschlichen Seele zusammen, welche Tertullian in einer eigenen uns verlornen Schrift „de censu animae" (vgl. De anima 1) widerlegte und gegen die er auch de anima 11 polemisirt, dass er nämlich die Seele als aus der Materie entsprungen ansah (De anim. 11: „animam ex materia, non ex Dei flatu contendit"). Aus Tertullians Widerlegung sieht man, dass Hermogenes sowol für die sterbliche, weil der Materie angehörende Seele, die Unsterblichkeit nur behauptete auf Grund des ihr mitgeteilten aus der Substanz Gottes stammenden göttlichen Geistes. Mehr lässt sich aus Tertullian nicht entnehmen. Hermogenes scheint übrigens seine Lehre nicht bloß mündlich, sondern auch schriftlich verbreitet zu haben (adv. Hermogenem c. 1). Schüler hatte er jedenfalls (vgl. c. [illegible]), aber schwerlich gründete er eine eigene Sekte, und seine Schüler werden sich bald verloren haben. Außerdem finden sich nun noch bei andern Vätern Angaben über Hermogenes, die mit denen bei Tertullian nur schwer in Übereinstimmung zu bringen sind. In den excerptis Theodoti bei Clemens Alex. sehen wir, dass Hermogenes wie einige andere Irrlehrer die Worte des 19. Ps., V. 5: לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם־אֹהֶל בָּהֶם darauf beziehe, dass Christus seinen Leib in der Sonne niedergelegt habe („ἔνιοι μὲν οὖν φασι, τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν κατατίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης"), und dieselbe Nachricht findet sich bei Theodoret, Haer. fabb. Comp. I, 19. Bei dem letzteren kann kein Zweifel sein, dass er denselben Hermogenes meint, den Tertullian bekämpft, wie er denn ausdrücklich die von Tertullian widerlegte Irrlehre über die Materie anfürt und außerdem hinzufügt, was mit dem oben Ausgefürten unleugbar trefflich stimmt, Hermogenes habe gelehrt, die Dämonen würden zuletzt in Materie aufgelöst werden. Christologische Irrlehren werden dem Hermogenes auch von Philastrius und Augustin beigelegt, aber hier wird er zu den Patripassianern gerechnet (vgl. Philastrius, De haeres. c. 44: „Praxeani a Praxea, Hermogeniani ab Hermogene, qui fuerunt in Africa, qui et ita sentientes abjecti sunt ab ecclesia catholica" —

Augustin., De haeres. c. 41: „Sabelliani — sunt in ore multorum — Praxeas et Hermogenes eadem sentientes in Africa fuisse dicuntur"). Außer Tertullian sollen nach Theodoret l. c. auch Origenes und Theophilus von Antiochien gegen Hermogenes geschrieben haben. Des leztern Schrift erwänt Euseb. H. E. IV, 24. Weil diese Angaben nicht mit Tertullians Darstellung zusammenstimmen, der adv. Hermog. c. 1 diesen als in der Christologie orthodox bezeichnet, obwol die Konsequenzen seiner Lehre, ihm unbewußt, auch dieses Dogma alteriren („Christum dominum non alium videtur agnoscere, alium tamen facit"), so haben mehrere (Mosheim, Comment. de rebus christ. ante Const. M. p. 453; Walch, Ketzerhistorie I, 580. — S. dagegen Tillemont, Memoires pour servir etc. III, 65; Böhmer, Hermogenes Africanus Sundiae, 1832, p. 104 sqq.) einen doppelten Hermogenes annehmen wollen. Allein eine solche Verdoppelung bleibt immer schwierig, zumal da schon Theodoret beide identifizirt und in der Notiz über die Dämonen sich gut unterrichtet zeigt. Möglich wäre es, dass Hermogenes später seine Irrlehre weiter ausgebildet hätte und so auch zu christologischen Irrlehren gekommen wäre. Doch wird man sich immer an Tertullian als an den sichersten Gewärsmann halten müssen. **G. Uhlhorn.**

Hermon (חֶרְמוֹן d. h. entweder [Gesen.] hervorragender Gipfel, oder — was wir entschieden vorziehen — der unnahbare, heilige, Gottgeweihte) nannten die Israeliten den südlichen Teil des Hauptkammes des sogenannten Antilibanon oder heutigen Djebel-et-Scharki. Dieses Gebirge, welches durch ein Hochtal, die Bikeah, vom eigentlichen Libanon getrennt ist und jenes hinwiderum von der Ebene von Damask scheidet, wird etwas nördlicher als in der Breite dieser Stadt und nordöstlich von Rasheya unterbrochen durch den tief eingeschnittenen Wadi-el-Karn, durch welchen jezt die Poststraße von Berût nach Damask fürt, steigt dann aber südlich davon wider an und erreicht hier in derselben Normalrichtung, wie das ganze System gegen SW. streichend, in dem östlichen Hauptrücken die größte Höhe. Diese Verlängerung des Antilibanon heißt jezt Dsch.-esch-Scheikh (Berg des Bejarten, Weißharigen), welcher südwärts von Hasbeya gegen WSW. mehr und mehr an Höhe abnimmt und in die Ebene oberhalb der Jordanquellen bei Paneas ausläuft, wärend ein südöstlicher Ausläufer desselben, der Dj. Heisch, sich bis gegen das Nordende des Tiberias-Sees ausdehnt. Nicht aber dieser niedrigere Vorsprung ist (wie noch Winer nach Seetzen und Burckhardt, Reisen in Syrien, I, S. 448 f. anzunehmen geneigt war) für den Hermon der Alten anzusehen, sondern jene ganze Hauptkette des Sheikh-Berges, welche die höchsten Gipfel enthält. Schon daraus erklärt sich, dass Ps. 42, 7 der Name in der Mehrzal חֶרְמוֹנִים steht, was bei einer mehrgipfligen Bergkette nicht auffallen kann. Ebenso leicht erklären sich aus dem dargelegten Sachverhältnisse die verschiedenen Namen, welche bald in engerem, bald in weiterem Sinne, bald von einem einzelnen Gipfel oder Teile, bald vom ganzen Gebirge vorkommen: nach 5 Mos. 4, 48 fürte nämlich der Berg auch den Namen שִׂיאֹן, nach 5 Mos. 3, 9 hieß er bei den Sidoniern שִׂרְיוֹן (Ps. 29, 6), bei den Amoritern (s. auch Ezech. 27, 5) שְׂנִיר, welcher — als Teil vom Ganzen — 1 Chron. 5, 23; Hohel. 4, 8 vom Hermon selbst unterschieden wird, wie denn noch Abulfeda von dem nördlichen Teile des Antilibanon den Namen „Sunir" kennt. Ein anderer Teil des Gebirges hatte seinen Namen „Baal-Hermon" von der an seinem westlichen Fuße gelegenen Stadt Baal-Gad, wo früher Chivviter seßhaft waren, Jos. 11, 3. 17; 13, 5; Richt. 3, 3. Dieser gewaltige, etwa 7 Stunden lange Gebirgsstock, auf welchem sowol der Jordan als der Awadj entspringen, gehört der mittleren Kreidezeit an und besteht vorwiegend aus Kalk, der mitunter von vulkanischem Gestein durchbrochen ist. Seine höchsten Kuppen berüren die Region des ewigen Schnees, und wenn sich auch der Schnee Ende des Sommers größtenteils verliert, bleiben immerhin noch einzelne Schneebänke an schattigen Stellen zurück. Sehr passend nannten daher die Araber den Berg ehedem Djebel et-Teldj, „Schneeberg" (Abulfeda tab. Syr. p. 18. 163 f.), wie die Targume zu Deut. 3, 9; Cant. 4, 8 und der Samar. zu Deut. 4, 48 ihn

טוּר תַּלְגָּא nennen; auch der jetzt übliche arabische Namen stimmt damit überein (s. oben). Nach Hieron. im Onomast. s. v. Aermon bezogen die Tyrier von dort den Schnee zur Külung der Getränke, was wol auch schon die Hebräer taten (Prov. 25, 13). Das Gebirge, besonders auf der Nordseite sehr steil, in düstern, meist kahlen Felswänden ansteigend, war ehedem von Löwen und Panthern bewont (HL. 4, 8) und noch heute fehlt es demselben nicht an Panthern, Bären, Wölfen und Wildschweinen. Sehr eigentümlich ist die Flora des Hermon, über dem Kulturlande ausgezeichnet durch — schon sehr gelichtete — Bestände von Eichen, besonders aber durch wilde Obstarten mit genießbaren Früchten, zumal Mandeln, noch höher durch mehrere Juniperus-Arten. In alten Zeiten holten die Tyrier dort Cypressen für den Schiffbau (Ez. 27, 5; Sir. 24, 13). Die größte Höhe erreicht das Gebirge fast genau östlich von Hasbeya und zwar in drei Spitzen, die aber von unten gesehen nur wie ein Gipfel erscheinen; die nördlichste Spitze, von welcher die südliche, nur etwa 500 Schritt entfernte, bloß circa 20 Fuß niedriger ist, erreicht eine Höhe von 2680 m. (sodass Rußegger, Reisen, III, 130, es ziemlich genau traf, wenn er vom Tabor aus die Höhe auf 9500 Fuß schätzte); die dritte, etwa 700 Schritte westlich, ist ungefär 30 m. niedriger. Die Aussicht ist von großartiger Schönheit und umfasst den Libanon und Antilibanon mit dem Tale Cölesyriens dazwischen, die herrliche Umgegend von Damask bis zu den Seen, Hauran, Gilead bis gegen Moab hin, den Jordanlauf und den See von Genezareth, Galiläa und Samaria bis zum Karmel, Tabor und Ebal, endlich mehrere Streifen des Mittelmeeres. Auf dem südlichen Gipfel sind Ruinen: ein Oval aus wolbehauenen Steinen, Spuren eines Gebäudes und von Säulen. Nach Hieron. Onom. s. v. Aermon stand dort ein heidnischer Tempel, warscheinlich des Sonnengottes, andere Tempelruinen sind auf und am Gebirge zerstreut (vgl. den Namen Baal-Hermon), womit wol auch der biblische Name Hermon zusammenhängt (s. oben), eher als mit der B. Henoch 7, 8 erwänten Ansicht, als wäre dieser Berg die Szene von Genes. 6, 2 gewesen und daher „Berg der Verwünschung" genannt worden (vgl. Hilar. ad Ps. 133). Die heil. Schrift rechnet den Hermon im allgemeinen zum Libanon und nennt ihn als die äußerste Nordgrenze des israelitischen Ostjordanlandes, Jos. 12, 1; 5 Mos. 3, 8; 4, 48; 1 Chr. 5, 23. Ganz unnötigerweise schloss die ältere Tradition, die schon Hieron. epist. 44 kennt und welcher z. B. noch Reland, Pal. S. 326 teilweise gefolgt ist, aus Ps. 89, 13; 133, 3; es müsse noch einen zweiten Hermonberg gegeben haben in der Nähe des Tabor, wo deshalb noch heute der Djebel-ed-Dahy, eine wüste, unförmliche Masse im Norden der Ebene Jisreel, dem Tabor südlich gegenüberliegend, als der so geheißene „kleine Hermon" bezeichnet wird, s. Robinsons Pal. III, S. 404 ff. 468. Allein die Stelle Ps. 89 verlangt im dichterischen Parallelismus nur irgend einen ausgezeichneten hervorragenden Berg, und ein solcher ist eben der ware Hermon, der trefflich neben den Tabor gestellt ist, weil er von diesem aus gesehen wird. Das poetische Bild Ps. 133 vom Herabsteigen des Taues vom Hermon auf Zions Berge erläutert die Bemerkung Olshausens kurz und gut: „den erfrischenden Tau auf Zion leitet der Dichter vom Einfluss der külen Berge her, die im Norden das hl. Land begrenzen". Es ist geschmackloser Pedantismus, um das schöne Bild ja recht wörtlich nehmen zu können, zu meinen, es müsse einen näher bei Jerusalem gelegenen Hermonberg gegeben haben, oder es seien unter „Zions Bergen" nicht die Hügel der Davidstadt, sondern etwa die Berge um jenes Sion (שִׁיאֹן) im Stamme Issaschar, Jos. 19, 19, gemeint. Vielmehr: das höchste Gebirge des Landes bringt durch seine Ausdünstung befruchtende und erquickende Feuchtigkeit über das ganze Land; — s. Herder, Geist der ebr. Poesie, II, 9 (Werke, z. Theol. III, S. 186 der Taschenausgabe). — Vgl. Reland, Paläst., S. 323 ff. 610. 920; Hoffmann in d. Hall. allg. Encykl., II, Th. 6, S. 361; Robinson, Pal., III, S. 625 ff., und dessen neuere bibl. Forschungen, S. 497 f. 562 f.; Lengerke, Kenaan, I, S. 30 f.; Ritters Erdk., XV, 1. S. 178 ff. 156 ff. 406; Porter, Five years in Damask (1855), I, 287 ff.; Furrer, in Schenkels Bibellex. u. Riehms Handwörterbuch s. v.; Socin in Bädekers Pal., S. 472 ff.

Rüetschi.

Herodes der Große. Quellen und Litteratur. Quellen: hauptsächlich Josephus, der das Leben des H. mit Benutzung eines Werkes des Nikolaus Damasc. in den Antiquit. hebr. Lib. XIV, XVII eingehender und in zeitlicher Folge, in s. Bell. jud. I, 10—30 summarischer und vorwiegend sachlich geordnet beschreibt. Sonst: Fragmente des Nikolaus Damascen. bei Müller, Fragmenta Historicorum Gr. III, 343 ff. Weniges bei Strabo, Dio Cass. Appian., Plutarch und Philo. Rabbin. Tradit. bei Derenbourg, Essai sur l'histoire et l. geogr. d. l. Palaest. 1867. Münzen bei Levy, Geschichte d. jüd. Münzen 1862 u. a. Neuere Bearbeitungen: Schott in Ersch und Gruber, Enc. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, IV, S. 543 ff.; Grätz, Geschichte der Juden, III, 165 ff.; Hitzig, Gesch. des V. Isr., II, S. 534 ff.; Hausrath, Neut. Zeitgeschichte, I, 218 ff.; Keim, Gesch. Jesu, I, 173 ff., u. in Schenkels B.L. Schürer, Lehrb. d. neut. Zeitgesch., S. 188; Arnold i. d. 1. Aufl. dieser Encykl.; De Saulcy, Histoire d'Hérode, roi des Juifs, Par. 1867. Zur Chronologie vortreffl.: Van der Chijs, Dissert. chron. hist. de Herode Magno, Lugd. Bat. 1855.

Herodes des Großen Herkunft hat sein Hofgeschichtsschreiber Nikolaus v. Damasc. als eine ächt jüdische retten wollen (Jos. Ant. XIV, 1, 3, vgl. auch Strabo 16, 2), wärend in jüdischen und judenchristlichen Kreisen die Sage entstand, er stamme aus Askalon (Justin. Tryph. 52) als Son eines dortigen Tempelsklaven (Jul. Afr. b. Euseb. h. e. 1, 7; Eus. chron. II, p. 251—255; Epiph. haer. 10, 1; Rabbin. Trad. bei Derenbourg). In Warheit war er der Sprößling einer vornehmen Familie der durch Johann Hyrkan judaisirten Edomiter (J. A. XIV, 1, 3. B. I, 6, 2). Ehrgeiz und Tatkraft scheint er von seinen Vorfaren geerbt zu haben. Schon sein Großvater Antipas strebte wol nach einer selbständigen Stellung, als er von Alexander Jannäus zum Statthalter von Idumäa gemacht, sich die Unterstützung von Arabern und Philistäern erkaufte (J. A. XIV, 1, 3). Und sein Vater Antipater (vgl. über ihn J. A. XIV, 1—11; B. I, 6, 1—11, 4) betrieb bereits weitergehende Pläne mit größerem Erfolg, die günstigen Umstände schlau benutzend. Als von den Sönen der Königin Alexandra der ältere, aber schwächere Hyrkan durch den tatkräftigeren Bruder Aristobul gezwungen war, auf die Thronfolge zu dessen Gunsten zu verzichten, warf sich Antipater zum Beschützer des Schwächlings auf und erlangte hiefür die Hilfe Arabiens, dann der vom Orient siegreich vordringenden Römer. Pompejus ließ Aristobul gefangen nehmen, eroberte den von seinen Anhängern verteidigten Tempelberg (63 v. Chr.) und setzte nach Abtrennung größerer Gebiete vom jüdischen Lande in dem Reste Hyrkan II. als Hohepriester und Volksfürst one Königstitel ein. Der Sache nach hatte schon damals Ant. als Berater des schwachen Fürsten die höchste Gewalt im Lande. Bald erhielt er sie auch gesetzlich. Denn da er nach der Niederlage des Pompejus bei Pharsalus (48 v. Chr.) sich schnell um Caesars Gunst bewarb und ihn im Kriege gegen Ägypten energisch unterstützte, so bestätigte dieser (47 v. Chr.) Antipaters Schützling Hyrkan als Hohepriester und ernannte ihn selbst mit Verleihung des römischen Bürgerrechts zum Prokurator des jüdischen Landes. Die unzufriedenen Juden suchte nun Ant. durch Drohungen einzuschüchtern und dann durch Herstellung einer besseren Ordnung im Lande zu gewinnen. Und da er für letzteren Zweck an dem untätigen Hyrkan keine genügende Unterstützung fand, suchte er dieselbe um so lieber innerhalb seiner Familie. Aus seiner Ehe mit der vornehmen Araberin Kypros waren ihm vier Söne geboren, Phasael, Herodes, Joseph und Pheroras nebst einer Tochter Salome (J. A. XIV, 7, 3; B. I, 8, 9). Unter diesen war Herodes (über d. Namen vgl. Keim B.L., S. 28) als Hyrkans Liebling von demselben erzogen (A. XIV, 9, 5; XV, 2, 3), und schon dem Knaben soll ein Essäer Menahem die künftige Königswürde geweissagt haben (A. XV, 10, 5). Jetzt war er zum 25järigen gewandten und tapferen Jünglinge herangewachsen (A. XIV, 9, 2, wo die Handschr. *πέντε καὶ δέκα* haben aber *πέντε καὶ εἴκοσι* zu lesen ist, vgl. v. d. Chijs, S. 1; Bell. I, 10, 4 f. 21, 13). So machte ihn nun der Vater zum Befehlshaber des schwierigen Galiläa, wärend er Phasael zum Gouverneur von Jerusalem ernannte (vgl. über das Leben des Her. bis zum Antritt s. Königsherrsch: J. A. XIV,

9—16; B. I, 10, 4—18, 3). Schnell erwarb sich dort H. durch Aufhebung einer gefärlichen Räuberbande den Dank der Bevölkerung wie des Prokurators von Syrien, wärend er den eifersüchtigen Aristokraten Jerusalems mit jugendlichem Trotze begegnete. Und als nach der Ermordung Cäsars (44 v. Chr.) der Republikaner Cassius nach Syrien kam, um Kontributionen einzutreiben, gewann H. durch auffallend schnelle Überweisung des auf Galiläa fallenden Anteils so sehr des Cassius Gunst, dass dieser nicht nur seine Prokuratur über Cölesyrien bestätigte, sondern ihm auch für den Fall seines Sieges die Königswürde versprach. Diesem Ziele wurde er auch bald darauf dadurch einen Schritt näher gefürt, dass sein Vater durch einen nach der Herrschaft strebenden Verwandten vergiftet wurde.

Zwar war seine Stellung dem Volke gegenüber zunächst noch sehr unsicher. Und nach dem Abzug des Cassius kam es zum offenen Aufstand, wärend zugleich Aristobuls Son Antigonus, vom Fürsten Marion von Tyrus unterstützt, seine Rechte auf den Thron geltend machte. Aber die Energie, mit welcher H. den Aufstand dämpfte, Marion aus Galiläa zurücktrieb und Antigonus schlug, verschaffte ihm doch bedeutende Achtung. Und um diese zu befestigen, entließ er nun seine bisherige Gattin Doris samt ihrem Sone Antipater, und verlobte sich mit Hyrkans Enkelin Mariamne, um eine Verbindung mit dem makkabäischen Fürstenhause herbeizufüren. Da schienen alle seine Aussichten plötzlich vernichtet, als die Republikaner, zu deren Partei er gehört hatte, bei Philippi von Antonius und Oktavian geschlagen wurden (42 v. Chr.) und dem nach Asien ziehenden Antonius eine Gesandschaft des jüdischen Volkes mit Klagen über des H. Gewaltherrschaft nach Bithynien entgegenging. Indessen Antonius, schon als früherer Gastfreund Antipaters gegen dessen Son günstig gestimmt, wurde von ihm durch Hinweis auf die von dem Anhänger des Cassius Marion von Tyrus erlittenen Feindseligkeiten und durch reiche Geschenke vollends gewonnen und ernannte troz mehrfach erneuter Gegenvorstellungen der Juden H. und Phasael zu Tetrarchen. Kritischer als je wurde aber für H. die Situation, als Antonius, von Cleopatras Reizen umstrickt, es ruhig geschehen ließ, dass die Parther als Freunde der Republikaner in Syrien einfielen (40 v. Chr.) und Antigonus durch große Versprechungen sie dazu bestimmte, ihn mit Gewalt auf den Thron des jüdischen Landes zu füren. Nachdem sie hier eingerückt waren, nahmen sie Phasael und Hyrkan durch List gefangen, wärend es H. mit Mühe gelang, bei Nacht mit seinen weiblichen Verwandten und einigen Dienern aus Jerusalem zu entkommen. Phasael rannte sich den Kopf am Felsen ein, Hyrkan wurde durch Abschneiden der Oren für das Hohepriestertum untauglich gemacht und nach Parthien geschleppt. Den Antigonus dagegen setzten die Parther zum Könige ein. Alles schien für H. verloren. Aber seine Fassung behielt er. Mit seinem kleinen Gefolge schlug er sich bis zur Festung Masada durch, wo er die Frauen seinem jüngeren Bruder Joseph übergab, und eilte, vom Araberkönig abgewiesen, über Alexandria nach Rom. Und hier waren seine durch Gelderpressungen unterstützten Bemühungen um Hilfe bei Antonius und Oktavian von einem Erfolge gekrönt, der seine Erwartungen übertraf. In richtigem Verständnis der römischen Interessen fürten diese (Ende 40: v. d. Chijs, nicht Herbst 39, wie Gumpach, Über d. altjüd. Kalend. 1848, und Caspari, Chronolog. geogr. Einl. i. d. heb. Jesu Chr. 1869, wollen) einen einstimmigen Senatsbeschluss herbei, durch den H. zum König des jüdischen Landes ernannt wurde (vgl. Appian 5, 75). Aber sein Reich hatte er sich jetzt erst zu erobern. Nachdem er in Ptolemais (39 v. Chr.) gelandet war, sammelte er schnell aus Fremden und Juden ein beträchtliches Heer und wurde troz der Unzuverlässigkeit der römischen Hilfe (vgl. dio Cassius 48, 41), der Misserfolge seines Bruders Josef und der mannigfachsten Schwierigkeiten allmälig Herr des Landes. Sein entscheidender Sieg über Antigonus bei Isana (J. A. XIV, 15, 12; Kana B. I, 17, 5 ist wol nur Textfehler) in Samarien öffnete ihm auch den Weg nach der Hauptstadt. Hier ließ er die Vorbereitungen für eine Belagerung treffen, wärend er in Samarien seine Hochzeit mit Marianne feierte. Dann begann er, von römischen Truppen unterstüzt, die Beschießung Jerusalems, das er nach drei

Monaten einnahm (Herbst 37)*). Nach dem Abzuge der Römer (vgl. Dio Caſſ. 49, 22) konnte er ſeine Regierung antreten, deren Verlauf ſich deutlich in 3 Perioden gliedert, 1) 37—28, 2) 28—14, 3) 14—4 v. Chr. (Änlich Ew. Keim, Schürer).

Die erſte Periode 37—28 v. Chr. (vgl. Jos. A. XV, 1, 1—7, 10; B. I, 18, 4—20, 3; 22, 1—5) iſt eine Zeit ſtarken Kampfes gegen innere und äußere Gefaren. Zunächſt fiel dem Miſstrauen des Uſurpators, deſſen Anerkennung viele auch durch die Folter ſich nicht auspreſſen ließen, der gefangene Antigonus zum Opfer, der auf H.'s Wunſch in Antiochien ſchimpflich hingerichtet wurde, dann durch Proſkriptionen nach römiſcher Art 45 ſeiner angeſehenſten Anhänger (Ende 37). Nur der mit dem Hauſe der Makkabäer verwandten Söne des Babas, die am eifrigſten Antigonus unterſtützt hatten, wurde er für jetzt zu ſeinem Leidweſen nicht habhaft. Aber auch der alte Hyrkan, der von den Parthern freigelaſſen, in Babylonien lebte, machte ihm Sorgen. Und ſo rief er ihn, um ihn unter ſeinen Augen zu haben, an ſeinen Hof, wo er alles Miſstrauen durch die höchſten Ehrenbezeugungen verdeckte. Daſs er ihn nicht zum Hohepriester machte, konnte er durch ſeine Verſtümmelung rechtfertigen. Als er aber zu dieſer Würde einen jüdiſchen Prieſter aus Babylonien berief, ſah ſeine Schwiegermutter Alexandra darin eine Verletzung der Anſprüche ihres 17järigen Sones Ariſtobul und ſetzte durch Intriguen bei Cleopatra und Antonius, unterſtützt von Mariamnes Bitten, es durch, daſs H. auf Ariſtobul die Hohepriesterwürde übertrug (Ende 36, ungef. 1 J. vor der Ermordung Ariſtobuls: A. XV, 3, 3). Seitdem betrachtete H. Alexandra und ihren Son mit Miſstrauen, das durch einen vereitelten Fluchtverſuch beider beſtärkt wurde. Und als gar bei einem Laubhüttenfeſt das Volk zu Gunſten des ſchönen Hohepriesters aus dem makkabäiſchen Hauſe Demonſtrationen machte, war ſein Untergang beſchloſſen. Bald darauf (Novemb. 35) ließ H. ihn bei Jericho im Bade ertränken. Vor dem Volke heuchelte H. tiefe Trauer. Und bei Antonius, der ihn zur Verantwortung nach Laodicea rief (Frühjar 34, vgl. v. d. Chijs), erreichte er durch Geſchenke gnädige Entlaſſung. Aber dieſe Reiſe legte den Grund zu neuen Verwickelungen. Der ſeinem Vetter Joſef gegebene, aus unbarmherziger Eiferſucht hervorgegangene Befehl des H., Mariamne zu töten, wenn ihm ſelbſt unterwegs ein Unglück begegnete, kam dieſer zu Oren, und verwandelte ihre Liebe zu H. in Haſs. Und als nach der Rückkehr des letzteren ſeine intriguante Schweſter Salome die ihr als hochmütige Makkabäerin verhaſste Marianne bezüchtigte, mit Joſef verbotenen Umgang gepflegt zu haben, konnte dieſe nur mit Mühe ihren Gatten beſchwichtigen. Joſef wurde wegen ſeiner

*) Nach Dio Caſſ. 49, 22 fällt d. Erob. v. Jeruſ. in das J. 38 v. Chr., nach Jos. A. XIV, 6, 4, dageg. in d. J. 37, dem erſteren folgen Clinton, Fasti Hell. III, S. 222, u. Fiſcher, Röm. Zeittafeln, S. 350. Aber die Angabe des hierin mehr unterrichteten Joſ. iſt mit den M. vorzuziehen. Ganz willkürlich nehmen Gumpach und Caspari das J. 36 an. Genauer erfolgte die Einnahme nach Jos. A. XIV, 16, 4: τῷ τρίτῳ μηνὶ τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας. Erſteres bedeutet nun weder den 31. Monat des Olympiadenj. (v. d. Chijs), noch den des jüdiſch. J. (Grätz, Hitzig, Wieſ.), ſondern wie ſ. aus Vergl. v. Ant. XIV, 16, 4 mit XIV, 4, 3 und B. I, 7, zweifellos ergibt, d. 31. Monat der Belagerung. Hiemit iſt die Angabe B. I, 18, 2, daſs die Stadt 5 Monate gehalten wurde, ſo zu vereinigen, daſs hier an die vor der Hochzeitsreiſe des H. begonnene Einſchließung der Stadt gedacht iſt (A. XIV, 15, 14), wärend die eigentliche Belagerung erſt ſpäter begann (XIV, 16, 2). Mit τῇ ἑορτῇ τῆς νηστ. aber konnte jedenfalls Joſ. ſelbſt nicht einen beliebigen Faſttag (Wieſel.), ſondern nur den großen Verſönungstag am 10. Tiſri (Oktober) meinen. Und dieſe Notiz braucht man nicht notwendig auf eine Verwechslung mit d. Sabbath in d. heidn. Quelle des Joſeph. zurückzufüren (Herzf., Grätz, Schür., welche alle die Erober. in den Sommer ſetzen), ſondern kann ſie mit den übrigen Zeitangaben folgendermaßen ausgleichen: Nach Beendigung des Winters (A. XIV, 15, 14) bezieht H. ein Lager in der Nähe von Jeruſ., wartet das Paſſahfeſt ab und bricht Mitte Mai auf, um das Heer unmittelbar vor die Mauern der Stadt zu legen und die Einſchließung auszuführen (ebend.). Nach der Hochzeitsreiſe beginnt er Mitte Juli im heißen Sommerwetter (A. XIV, 16, 2) die eigentliche Belagerung, und nach 3 Monaten, am 10. Tiſri, im Oktober, erfolgt die Einnahme.

Indiskretion hingerichtet und ein gewisses Mistrauen blieb. Die Hereinziehung der Kleopatra aber in diese Familienstreitigkeiten durch Alexandra ermutigte sie in ihrem Wunsche, Palästina in ihren Besitz zu bekommen. Und soviel setzte sie bei Antonius durch, dass er H. zwang, ihr das Gebiet von Jericho abzutreten (vgl. Plut. Ant. 36; Dio Cass. 49, 32, welche aber die Abtretung falsch in das J. 36 setzen). Und als er dann bei einem dortigen Aufenthalt der Königin ihren unzweideutigen Liebesbewerbungen widerstand, brachte dies ihm neue Ungnade. Auf ihren Wunsch wurde er von Antonius genötigt, den Araberkönig, der ihr den schuldigen Tribut nicht gezalt hatte, zu bekriegen. Sie hoffte aus einer gegenseitigen Schwächung der beiden Gewinn zu ziehen. Aber auch jetzt schlug dem H. wider das Unglück zum Heil aus. Zwar zog er im arab. Kriege anfangs den Kurzeren und die dadurch herbeigefürte Mutlosigkeit seines Heeres wurde erhöht durch die verheerenden Wirkungen eines furchtbaren Erdbebens (Frühjar 31: J. B. I, 19, 3). Doch es gelang ihm wieder, den Mut seiner Soldaten zu beleben und einen entscheidenden Sieg zu erringen. Und diesem ganzen Kriege hatte er es zu verdanken, dass er an der Niederlage des Antonius bei Aktium (31 v. Chr.) unbeteiligt blieb, was ihm seine jetzige Aufgabe, die Gunst des neuen Gewalthabers Augustus zu gewinnen, wesentlich erleichterte. Nachdem er, um vor Hyrkan ganz sicher zu sein, diesen seinen alten Woltäter unter der falschen Anklage verräterischer Beziehungen hatte töten lassen, begab er sich nach Rhodus zu Augustus, vor dem er mit berechneter Aufrichtigkeit seine treue Ergebenheit gegen Antonius gestand, indem er nun dem siegreichen Gegner desselben eine gleiche versprach. Der Versuch glückte. Augustus nahm sein Anerbieten an und bestätigte sein Königtum. Und da H. bald darauf seine Ergebenheit gegen ihn durch glänzende Bewirtung in Ptolemais (Frühjar 30: Plut. Ant. 74) und durch Verpflegung seines nach Ägypten ziehenden Heeres bewären konnte, so wurde er, als er dem Kaiser in Ägypten zu dessen dortigen Erfolgen seinen Glückwunsch darbrachte (Herbst 29), durch das neue Geschenk der Städte Gadara, Hippos, Samaria und der Seestädte Gaza, Anthedon, Joppe und Stratons-Thurm belont. — Wärend so die politischen Verhältnisse sich günstig gestalteten, verwickelten sich die häuslichen immer mehr. Vor seiner Reise nach Rhodus hatte er Mariamne dem Ituräer Soemus mit dem gleichen Befehl übergeben, wie früher seinem Vetter Josef, und wieder war derselbe an jene verraten. Deutlicher als zuvor hatte sie dem heimgekehrten Gatten ihren Hass gezeigt, küner erneuerte Salome ihre Verleumdungen, indem sie Mariamne sogar der Giftmischerei beschuldigte, und in H. schlug diesmal der Verdacht, dass sein Weib mit Soemus eine Liebschaft gehabt habe, feste Wurzeln. So kam es dahin, dass nicht nur Soemus hingerichtet, sondern auch Mariamne vor einen Gerichtshof gestellt wurde, welcher, da H. selbst als wütender Ankläger es forderte, die Unschuldige zum Tode verurteilte. Mit einer ihres Geschlechtes würdigen Fassung empfing die Makkabäerin den Todesstreich (Herbst 28, nach A. XV, 7, 4 ein Jar nach der Rückkehr des H. vom Kaiser). Nun aber erwachte in H., so wild wie seine Eifersucht sich geäußert hatte, die Sehnsucht nach der Ermordeten, wärend das Volk in einer furchtbaren Pest die Strafe des Himmels sah. Da der König im Taumel der Lust seinen Schmerz nicht zu ersticken vermochte, närte er ihn brütend in Einsamkeit, bis er, siech an Geist und Körper, sich in Samaria aufs Krankenlager legen musste. Erst die Nachricht, dass Alexandra Anstalten mache, sich und ihren Enkeln die Nachfolge zu sichern, brachte ihn auf andere Gedanken. Sofort wurde Alexandra hingerichtet, dann, zur Wut gereizt, ließ er ihr in blinder Wut andere folgen, darunter Kostobar, den zweiten Gemal der Salome, und jetzt auch die Söne des Babas, die jener, wie es sich nun zeigte, solange verborgen gehalten hatte (28 v. Chr.) *).

*) Vgl. Jos. A. XV, 7, 10, wo in der Angabe der Salome, dass damals die Söne des Babas [illegible] χρόνων ἐνιαυτῶν ἤδη δώδεκα seit der Einnahme von Jerusalem im J. 37 [illegible] gewiss δέκα f. δώδεκα zu lesen ist, wie umgekehrt A. XVI, 5, 1 nach Vergl. m. A. XV, 11, 6 δωδεκάτῳ statt δεκάτῳ gelesen werden muss. Das 12. Jar seit 37 wäre nach der gewöhnlichen Rechnungsweise des Jos. (wonach er Jaresteile für volle Jare rechnet oder

So hatte er sich nach Beseitigung der politischen Schwierigkeiten auch von den häuslichen befreit.

Damit beginnt die zweite Periode seiner Regierung 28—14 v. Chr. (vgl. Jos. A. XV, 7, 8 — XVI, 2, 5; B. I, 20, 4), charakterisirt namentlich durch seine großartige Bautätigkeit und überhaupt seine reiche Entfaltung von Glanz und Pracht, durch die er nach außen und innen seine Stellung mit wachsendem Erfolge zu befestigen sucht. Seine Bauten begann er (28—27 v. Chr.) mit der Errichtung eines Theaters in Jerusalem, das durch Bilder und Trophäen Cäsars Taten verherrlichte, und eines riesigen Amphitheaters vor den Toren der Stadt, für welches er vierjärige Kampfspiele zu Ehren des Augustus einrichtete. Schauspieler, Gladiatoren, Musikanten strömten jetzt in die heilige Stadt, und der Ruhm der dortigen Kampfspiele zog von allen Seiten Fremde herbei. Aber die Juden sahen in dem allen nur eine Niedertretung ihrer Sitten, und die Erbitterung wuchs so sehr, dass sich zehn Männer verschworen, den König im Theater zu ermorden. Als der Plan verraten wurde und der König die Verschwörer hinrichten ließ, zerriss das Volk den Angeber in Stücke. H. wusste jetzt, wessen er sich von dem Volke zu versehen habe. Nachdem er daher alle an dem letzten Ereignis Beteiligten in einem Umfange bestraft hatte, dass ganze Familien dabei hingeschlachtet wurden, ging er daran, das ganze Land mit geheimer Polizei zur Auffindung etwaiger Empörungsversuche und mit Festungen zu ihrer wirksamen Unterdrückung zu besetzen. Die Hauptstadt beherrschte bereits sein Schloss und den Tempel die dortige Burg, die er zu Ehren des Antonius früher Antonia genannt hatte. Jetzt gab er Samaria den Namen Sebaste (Herbst 27 oder Anf. 26) in der Absicht, es zur Festung zu machen, fürte zunächst letzteres mit Stratons-Turm, jetzt Cäsarea genannt, aus, legte einige neue Festungen in Galiläa und Peräa an und verwirklichte dann auch seine Absicht in betreff Samaria-Sebastes (25 v. Chr.: A. XVIII, 9, 1) *). Hatte H. so das Volk eingeschüchtert, so gab ihm nun (in demselben Jare) eine Hungersnot Gelegenheit, durch aufopferungsvolle Freigebigkeit und praktische Fürsorge sich Dank und Liebe zu erwerben, so dass er nun ruhiger seine Kunstbestrebungen wider aufnehmen zu können glaubte. Nachdem er zunächst vor einer neuen Vermälung mit einer schönen Priesterstochter durch Errichtung eines prächtigen Palastes in der Oberstadt (vgl. J. B. I, 21, 1; V, 4, 4) für sein eigenes Behagen und durch Erbauung eines Schlosses Herodion an der Stelle einstiger Heldentaten (J. B. 1, 21, 10) für seinen Ruhm gesorgt hatte, folgten andere Luxusbauten, und er scheute jetzt außerhalb Jerusalems sogar die Errichtung heidnischer Tempel nicht, indem er sich nur damit entschuldigte, dass er dazu durch die Römer genötigt sei; die bedeutendste der damaligen Unternehmungen war der 12 Jare dauernde Neubau von Cäsarea-Stratonsturm mit Hafen, Theater und Amphitheater und einem die Stadt weit überragenden Tempel, der dem Augustus geweiht und mit den Bildnissen des Kaisers und der Stadt Rom geschmückt war (vgl. B. I, 21, 5—8). Mehr noch als

---

Anfangs- und Endtermin zugleich mitzält (vgl. v. d. Chijs S. XI) d. J. 26, wärend die Hinrichtung Kostobars ebenso wie die der Alexandra in so enge Verbindung mit dem Tode der Mariamne und seine Wirkung auf den Gemütszustand des H. gebracht ist, dass sie nicht später als im J. 28 erfolgt sein kann, auf welches die Lesart δέκα fürt. Vgl. auch die folgende Anmerkung.

*) Nach Ausweis mehrerer Münzen von Samaria begann die neue Epoche oder Jareszälung der Stadt vor dem Juni 26 v. Chr., und da Augustus den Titel Σεβαστός am 16. Jan. 27 annahm, fand die davon hergenommene neue Benennung Samarias nach diesem Tage statt. Damit steht aber nicht im Widerspruch, dass nach Jos. A. XVIII, 8, 5, vgl. mit 9, 1, die Befestigung von Samaria i. J. 25 v. Chr. ausgeführt wurde, denn diese trennt er durch mehrere andere Festungsbauten ausdrücklich von der früheren mit der Absicht einer Befestigung vollzogenen Namensveränderung, mit welcher one Zweifel die neue Jareszälung der Stadt begann. Beachtet man dies und dass nach der vorigen Anmerkung die Hinrichtung Kostobars in d. J. 28 zu setzen ist, so fallen die chronologischen Schwierigkeiten, die Schürer S. 191 hier findet, fort, und damit seine Hypothese zur Beseitigung derselben.

derartige zalreiche Schmeicheleien erwarb sich H. durch die Hilfe in der Not, die er damals (24 v. Chr.) dem Prokonsul von Ägypten Aelius Gallus, und seinem Heere bei ihrer verunglückten Expedition nach Arabien leisten konnte (vgl. Dio Cass. 53, 29; Strabo 16, p. 780 ff.), den Dank des Kaisers. Als H. jetzt seine Söne von der Mariamne, Alexander und Aristobul, zu weiterer Erziehung nach Rom sandte, zog Augustus sie an den Hof, sicherte ihnen das Erbschaftsrecht und schenkte überdies dem Könige Trachonitis, Batanäa und Auranitis (23 v. Chr. J. B. I, 20, 4: nach Ablauf der ersten Aktiade, die von 28—24 reicht). Als H. dann bei Agrippa wärend seines Winteraufenthaltes in Mitylene und das Jar darauf, als Augustus nach Syrien kam (21/20 v. Chr. B. I, 20, 4; A. XV, 10, 3, vgl. Dio Cass. 54, 7), auch bei diesem seine Aufwartung machte, wusste er troz mehrfacher gegen ihn erhobener Anklagen sein Verhältnis zu ihnen so sehr zu befestigen, dass, wie Josephus sagt, im großen römischen Reich Augustus nach Agrippa, Agrippa nach Augustus niemand höher schätzte, als den jüdischen König. Der Kaiser fügte damals noch die Landschaften Ulatha am Meere und Panias an den Jordanquellen zum übrigen Besitze des H. hinzu (vgl. Dio Cass. 54, 9), gab ihm eine Art von Aufsichtsrecht über die syrischen Prokuratoren und ernannte seinen Bruder Pheroras zum Tetrarchen. Zum Danke dafür baute H. nach des Kaisers Abreise einen ihm geweihten Tempel bei Panias. Inzwischen war aber die Geduld des Volkes durch die neuen heidnischen Neigungen des Königs erschöpft. Vergeblich suchte er durch Steuernachlässe das Murren zu beschwichtigen, er musste wider zur Gewalt greifen. Die polizeilichen Maßregeln wurden verschärft, alle Versammlungen, selbst das Zusammengehen auf der Straße, verboten, die Zuwiderhandelnden und Unzufriedenen von zalreichen Spionen, ja in Jerusalem von dem in der Nacht verkleidet umherschweifenden Könige selbst aufgespürt, um in der Festung Hyrkania zu verschwinden. Schließlich verlangte er von allen Untertanen einen Huldigungseid, aber die Pharisäer und Essäer verweigerten ihn, und er musste es dulden. Doch noch einmal verstand er es, die Sympathieen des Volkes zu gewinnen durch seinen großartigen Neubau des jüdischen Tempels (vgl. J. B. I, 21, 1; V, 5, Mischna Middoth. S. d. Art. Tempel in dieser Encykl.). Zwar als er zuerst in öffentlicher Rede seinen Plan dem Volke vortrug, begegnete er vielfachem Misstrauen. Als aber der Bau, der wol nach J. B. I, 21, 1 schon seit drei Jaren durch Errichtung der Substruktionen vorbereitet war, jetzt (20 v. Chr. A. XV, 11, 1) energisch und mit aller Schonung jüdischer Anschauungen angegriffen wurde und nach $1^1/_2$ Jaren der innere Teil des Heiligtums den gesetzlichen Vorschriften entsprechend in neuer Pracht fertig dastand (wärend der Bau der äußeren Hallen nach 8 Jaren zum vorläufigen Abschluss kam, aber noch lange fortgesetzt wurde A. XX, 9, 7; Ev. Joh. 2, 20), da jubelte das Volk dem Könige seinen Dank zu. Bald darauf konnte H. auch seine römischen Freundschaften dem Volke im günstigsten Lichte zeigen. Bei seinen Sönen, die er jetzt von Rom abholte, empfand man den Einfluss ihres Aufenthalts am kaiserlichen Hofe als einen sehr günstigen. Dann machte sich Agrippa (15 v. Chr., vgl. Keim und Schür.), von H. eingeladen, bei den Juden Jerusalems durch seine Hekatomben im Tempel und seine Freigebigkeit gegen das Volk so beliebt, dass man ihn bei seiner Abreise unter Glückwünschen und Blumenwerfen bis zum Schiffe geleitete (vgl. Philo, leg. ad Caj. Mang. II, 559. 598). Und im folgenden Frühjar (J. A. XVI, 2, 2) konnte H. in Kleinasien bei Agrippa den dortigen Juden neue Bestätigung ihrer alten Vorrechte auswirken (vgl. Nic. Damasc. in Fragm. hist. gr. ed. Müller III, 350). Als er zu Hause in öffentlicher Rede dies bekannt machte und dabei den vierten Teil der Steuer erließ, war die Dankbarkeit des Volkes vollkommen. Damals stand er auf dem höchsten Gipfel seines Glückes.

In der dritten Periode seiner Regierung (Jos. A. XVI, 3, 1 — XVII, 8, 3; B. I, 23—33) geht es aber nun schnell abwärts. Die glücklichen Verhältnisse lösen sich auf und das wärend der Zeit des Glanzes fast vergessene häusliche Elend bricht in verstärktem Maße herein, bis zum Tode ihn verfolgend. In seinen Sönen von der Mariamne waren doch nun wider Sprößlinge des sonst

ausgerotteten Makkabäerhauses erwachsen, welche den früheren Argwon des Königs und die frühere Feindschaft seiner Angehörigen gegen jenes Fürstenhaus hervorriefen. Zwar als gleich nach ihrer Rückkehr von Rom Salome sie hatte anschwärzen wollen, war ihr dies nicht geglückt. Vielmehr hatte damals H. alle Differenzen auszugleichen gesucht, indem er dem Aristobul Salomes Tochter Berenice (J. A. XVIII, 5, 4) zur Frau gab, wärend er Alexandra mit der kappadocischen Königstochter Glaphyra vermälte (J. A. XVI, 1, 2). Nachdem aber wärend seiner Reise zu Agrippa (14 v. Chr.) die beiden Prinzen durch hochfarendes Wesen gegen Salome und Pheroras, sowie durch unvorsichtige Äußerungen über die ungerechte Ermordung ihrer Mutter jenen willkommenen Stoff zu neuen Verleumdungen gegeben hatten, reifte in H. der Argwohn, seine Söne wollten den Tod ihrer Mutter durch den seinigen rächen. Zunächst nur um sie einzuschüchtern, rief er jetzt den verstoßenen Son aus seiner Ehe mit Doris an den Hof (13 v. Chr.: Dio Cass. 54, 28). Dieser aber begann nun sofort, um seine Stiefbrüder von der Thronfolge zu verdrängen, ein geschicktes Intriguenspiel gegen sie und setzte dasselbe auch von Rom aus, wohin er von H. mit Empfehlungen an den Kaiser geschickt war, mit solchem Erfolge fort, dass H. sich schließlich mit den beiden Prinzen nach Italien aufmachte (10 v. Chr., vgl. v. d. Chijs), um sie beim Kaiser zu verklagen. Augustus empfing sie in Aquileja und brachte noch einmal eine Versönung zustande. Aber sie war nur scheinbar und durch die zum Stadtgespräch gewordenen Skandalgeschichten des Hofes war und blieb die Autorität des Königs mehr als je erschüttert. Es war das keine günstige Zeit für die jetzt übereifrig wider aufgenommenen Kunstbestrebungen. Nachdem er mit übertrieben kostspieligen Festlichkeiten Caesarea eingeweiht hatte (10. v. Chr.: A. XVI, 5, 1), baute er die Stadt Antipatris an Stelle des alten Kapharsaba und das Schloss Kypros (vgl. B. I, 21, 3) bei Jericho nach den Namen seiner Eltern, dann eine Stadt Phasaelis nördlich von Jericho und einen Turm gleichen Namens zum Andenken an seinen Bruder. Aber auch weit über die Grenzen seines Landes hinaus dehnte er jetzt seine Freigebigkeit aus. So haben u. a. (vgl. B. I, 21, 11). Askalon, Tyrus, Sidon, Damaskus, Tripolis, Berytus, Byblus, Ptolemais, Laodicea am Meere, Antiochien in Syr., Kos, Rhodus, Samos, Hieropolis, Pergamus, Lycien und Jonien, selbst Athen (vgl. Corp. Inscr. Gr. Nr. 361) und Lacedämon von H. Prachtbauten, Ländereien oder Unterstützung zu sonstigen gemeinnützigen Zwecken erhalten und ihm verdankte man die Neubelebung der olympischen Spiele (vgl. J. B. I, 21, 12). Durch alles das mochte er seinen Ruhm im Auslande verbreiten. Aber unter den Juden vermehrte es nur den Hass schon allein um des unerträglichen Steuerdruckes willen, den diese Ausgaben nötig machten. Überdem konnte der Firnis griechenfreundlicher Kulturinteressen immer weniger die sittliche Fäulnis des Hofes verdecken. Neben Männern von griechischer Bildung, wie Nikolaus von Dam. (J. A. XVI, 2, 3; 9, 4; XVII, 5, 4) und dessen Bruder Ptolemäus (A. XVI, 7, 2; XVII, 9, 4; B. I, 24, 2; II, 2, 3), ferner Andromachus und Gemellus (A. XVI, 8, 3) u. a. waren da die zalreichen Frauen des Königs, die er zum teil aus den untersten Ständen, nur mit Rücksicht auf seine sinnlichen Reize, wälte (A. XV, 9, 3; B. I, 24, 2) und eine Schar von Eunuchen, Hetären und Lustknaben (A. XVI, 7, 3; 8, 1; XVII, 2, 4). Ein solcher, vorzüglich mit Klatschereien und Liebeshändeln beschäftigter Hof war ein sehr fruchtbarer Boden für die Ausbreitung des Zwistes, der zwischen den feindl. Stiefbrüdern neu erwacht war, geschürt einerseits durch Glaphyra, andererseits durch die Geschwister des Königs. Allmählich wurde im königl. Palast alles in diese Händel verwickelt und es kam dahin, dass jeder, um sich vor den Verleumdungen der übrigen zu retten, diesen im Verdächtigen beim Könige zuvorzukommen suchte, der letztere aber allen misstraute und in eine an Geisteszerüttung grenzende Erregung geriet. Die Entladung des Gewitters wusste der schlaue Antipater auf seine Brüder, namentlich auf Alexander hinzulenken, der auf Grund von falschen durch die Folter ausgepreßten Geständnissen seiner Anhänger als Hochverräter verhaftet wurde. Noch einmal vermochte sein Schwiegervater Archelaus seine Befreiung und eine Versönung herbeizufüren. Gleich darauf aber wurde

der Argwon des H. gegen beide Söne der Marianne durch Hetzereien eines Lacedämoniers Eurykles und das alte Intriguenspiel der übrigen so aufgestachelt, daſs er jene gefangen setzen, in Berytus verurteilen und in Sebaste durch den Strang hinrichten liesz (7 v. Chr., vgl. Schür.). Inzwischen hatte auch die Freundschaft des Kaisers sich gelockert. Einen Einfall des H. in arabisches Gebiet zur Bestrafung dort aufgenommener Räuberbanden hatte Augustus als Landfriedensbruch so übel vermerkt (vgl. Nic. Dam. a. a. O. III, 351 ff.), daſs er ihm schrieb, er habe ihn bisher wie einen Freund behandelt, nun aber werde er mit ihm wie mit einem Knecht und Untertanen verfaren. Zwar wurde er dann durch Nikolaus von Dam. wider für H. günstiger gestimmt und gab ihm auch in der Behandlung seiner Söne freie Hand. Aber zu seinem Regierungstalent hatte er seit diesem Familienzerwürfnis nicht mehr das frühere Zutrauen (A. XV, 10, 9) und nach der Hinrichtung der Prinzen scherzte er bitter: Besser ein Schwein des H. als sein Sohn (Macrob. Saturn. 2, 4, doch wol mit anderer offenbar irriger Motivirung). Schlieszlich kam auch an Antipater die Reihe. Kaum hatte H. ihn mit einem Testament zum Kaiser geschickt, worin er Antipater, und nur für den Fall, daſs dieser früher sterben sollte, den Herodes, den Son seiner dritten Gemalin, zum Nachfolger bestimmte, da veranlaſste der Tod des Pheroras Enthüllungen über Antipaters Plan, H. durch Gift zu beseitigen. Daher rief H. ihn von Rom ab, liesz ihn gleich nach seiner Ankunft in Fesseln legen und änderte, durch schwere Erkrankung an den Tod gemant, sein Testament dahin ab, daſs er mit Übergehung aller übrigen Söne den jüngsten Antipas zum Nachfolger ernannte. Daſs die Krankheit sich bald als unheilbar erwies, machte ihn um so rasender, da er die Freude des Volkes darüber wol wuſste. Als er daher dieselbe im Herunterreiszen des von ihm am Tempeltor angebrachten Adlers sich äuszern sah, liesz er die Anstifter lebendig verbrennen. Und nachdem auch die heiszen Bäder von Kalirrhoe sich als unwirksam gegen seine Krankheit erwiesen hatten, soll er den Befehl gegeben haben, die Angesehensten des Landes bei seinem Abscheiden in der dortigen Rennban zu töten, damit so sein Tod aufrichtige Wehklagen hervorrufe. Fünf Tage, nachdem des Kaisers Erlaubnis zur Hinrichtung Antipaters eingetroffen und dieselbe sofort vollzogen war, gab er seinen Geist auf (April 4 v. Chr. nach der irrigen Dionys. Rechnung *). Jener blutige Befehl wurde nicht ausgefürt, dagegen das Leichenbegängnis ganz nach seinen Anordnungen mit groszem Pomp vollzogen. Die Nachfolge hatte er wenige Tage vor seinem Tode durch abermalige Änderung des Testaments so geordnet, daſs von seinen Sönen Archelaus die Königswürde, Antipas die Tetrarchie von Galiläa und Perräa, Philippus die Tetrarchie von Gaulonitis, Trachonitis und Panias erhielt.

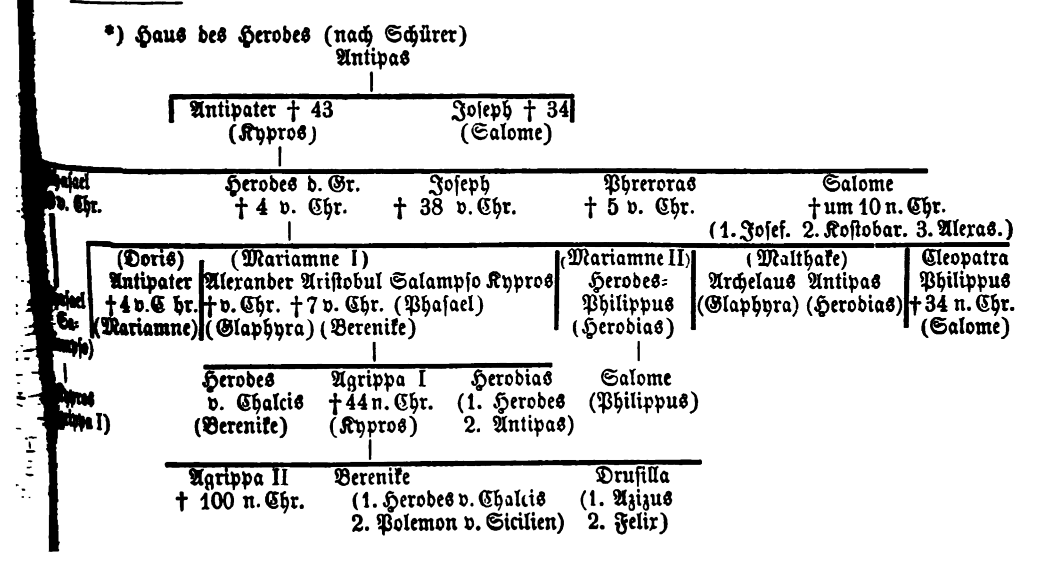
---

*) Die Beweise für dieses Datum des Todes des H. sind folgende: 1) Nach Jos. A. XVII, 8, 1; B. I, 33, 8 hat H. vom Tode des Antigonus an 34 Jare, von seiner Ernennung durch die Römer an 37 Jare regiert. Da der erstere im J. 37 v. Chr., die letztere im J. 40 v. Chr. stattfand, so fürt beides nach der gewönlichen Rechnungsweise des Jos. (vgl. oben die Anm. S. 50), auf das J. 4 v. Chr. als Todesjar des H. — 2) Archelaus, des H. Nachfolger, wurde in die Verbannung geschickt nach Dio Cass. 55, 25 und Jos. Ant. 10, 2, 1 im J. 6 nach Chr., nach Jos. A. XVII, 13, 2 im 10. J. seiner Regierung. Sein erstes Regierungsjar war also das J. 4 v. Chr. — 3) Antipas regierte nach einer Münze, die sein 43stes Regierungsjar hat, mindestens 43 Jare, er wurde aber nach Jos. A. XVIII, 6, 11; 7, 2; 8, 7 im J. 39 n. Chr. abgesetzt, er folgte also dem H. spätestens im Jare 4 v. Chr. — 4) der Tetrarch Philippus regierte nach Jos. A. XVIII, 4, 6 37 J. und starb nach der St. 33 v. Chr, trat also seine Regierung im J. 4 v. Chr. an. — 5) Damit stimmt überein, daſs der Tod des H. nach Jos. A. XVII, 6, 4 nicht lange nach einer Mondfinsternis erfolgte, eine solche aber nach Wurms Berechnung in Palästina im J. 4 am 13. März früh eintrat, wärend es in den 2 folgenden Jaren keine gegeben hat. — Die genauere Bestimmung der Jareszeit des Todes H. ergibt sich teils aus dem Datum der Mondfinsternis, teils daraus, daſs nicht lange nach dem Tode des H. ein Passah gefeiert wurde: J. A. XVII, 9, 3; B. II, 1, 3, im J. 4 v. Chr. aber das Passah nach Wieseler, Chron. Synopse, S. 56 und 444 auf den 12. April fiel. Danach wird H. anfangs April des Jares 4 v. Chr. gestorben sein.

Im **Charakter** des H. fehlt es keineswegs an Lichtseiten. Nicht nur besaß er eine durch hervorragende körperliche Gewandtheit und Stärke unterstützte ungewönliche Kraft des Verstandes und Willens, feine Beobachtungsgabe, Leichtigkeit in der Auffassung auch schwieriger Verhältnisse, Geistesgegenwart und erfinderische Klugheit in der Wal der Mittel für seine Zwecke, vor allem unerschütterlichen Mut und eine nie erlamende Energie, alles Eigenschaften, deren Vereinigung ihn zum Feldherrn und zum Herrscher in seltener Weise geschickt machen konnten. Man muſs mit Josephus (Ant. XVI, 2, 2) auch eine gewisse Gutmütigkeit und selbst edle Hochherzigkeit anerkennen, namentlich da, wo seine selbstlosen Liebesbeweise gegen die Seinigen auf keine Vergeltung zu rechnen haben (vgl. z. B. Jos. A. XIV, 13, 7; XVII, 3, 3). Es ist daher nicht richtig, wenn Josephus (Ant. XVI, 5, 4) und nach ihm andere alles Denken und Tun des H. one Ausnahme auf keinen anderen Grund als Selbstsucht und Ehrgeiz zurückfüren, man wird vielmehr selbst in seiner oft erstaunlichen Freigebigkeit, ja in seinen Bestrebungen für Einfürung griechischer Kultur in Paläſtina, aufrichtiges Interesse für das Wol anderer als mitwirkend zu denken haben. Freilich ist ein stärkerer Faktor darin, wie überhaupt in der Erreichung und Auslegung seiner Herrschaft, wirklich wol Ehrgeiz. Aber das schlimmste ist, daſs es ihm offenbar an der waren Selbstachtung fehlt, was wider auf einem Mangel an sittlichem Pflichtbewuſstsein und religiöser Überzeugung beruht. Darum erliegt er haltlos den ungeheueren sittlichen Gefaren, welche ihm seine wilde leidenschaftliche Natur, seine teilweise um vieles schlechtere Umgebung, sein durch Usurpation gewonnener Thron inmitten eines Volkes, das er in seinem innerſten Wesen nicht versteht, und endlich die Weltverhältnisse bereiteten, die nicht anders einen letzten Rest nationaler Selbständigkeit für das jüdische Volk zu retten gestatteten, als durch Freundschaft mit der dem Judentum so gänzlich antipathischen Weltmacht. So wird er, zu etwas ganz anderem beanlagt, zuletzt doch wirklich ein herzloser, tyrannischer und miſstrauischer Wüterich und sein von ihm selbst gepriesenes (Ant. XV, 11, 1) Friedensreich, das durch seine davidischen Grenzen, durch seine Entfaltung von Pracht und Reichtum, seine glänzende Erneuerung des Tempels, seine Einwirkung auf die Heiden, die außerhalb den jüdischen Namen zu achten lernen und in Jerusalem Jehovah ihre Opfer bringen, — durch alles dies messianische Weissagungen zu erfüllen scheint, es ist nur eine Karikatur, aber als solche selbst freilich in seiner Weise eine neue Verheißung des Gottesreiches, dessen König da geboren wird, als das glänzende Lebenswerk des heidnischen Despoten auf dem Stule Davids mit seinem Leben zusammenzubrechen im Begriffe ist*). **Sieffert.**

---

*) Haus des Herodes (nach Schürer)



Herodianer, *'Ηρωδιανοί*, werden Matth. 22, 16; Mark. 3, 6; 12, 13 vereint mit den Pharisäern als Gegner Jesu genannt. Warscheinlich sind darunter Anhänger des Herodes Antipas oder überhaupt des herodischen Königshauses zu verstehen, die als solche im Bündnis mit den Römern und im Gegensatze zu den der röm. Fremdherrschaft feindlichen Juden standen. So schon Origen. in Matth. c. 17, III, p. 805 sq.; Theophylact. in Matth., Justin. Mart. dial. c. Tryph., p. 272 e. Paris. Andere Kirchenväter machen aus ihnen eine besondere Sekte der Juden, die neben den bekannten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer bestanden hätte, deren Eigentümlichkeit darin sich zeige, dass sie Herodes (es ist ungewiss ob den Großen oder Antipas) für den Messias hielten, so Philastr. de haeres., Epiphanius Haer. XX., Tertull. de praescriptt. Append. im Anfange, anderer Ansichten Neuerer nicht zu gedenken. Da aber weder Philo noch Josephus eine solche Sekte erwänen, so scheint diese Deutung nur auf einem Missverständnisse des Namens zu beruhen, welches aus der Bezeichnung einer politischen Partei die einer religiös-philosophischen Sekte machte. Vgl. die Kommentare zu den angefürten Stellen des N. Test.'s; Wolff, Curae phill. et critt. I, 311 sqq., Biblioth. Hebr. II, 818; Otho, Lex. Rabbin., p. 275; Noldii, Hist. Idumae 266 und die Monographieen: J. Steuch, Dissert. de Herodianis, Lund. 1706, 4°; J. Feodor, Dissert. de Herod., Ups. 1764, 4°; C. F. Schmid, Epist. de Herod., Lips. 1764, 4°; Leuschner, De secta Herod., Hirschberg. 1751, II, 4°; Keim in Schenkels Bibellexicon, S. 65—67.

Arnold † (Sieffert).

Herodias, *'Ηρωδιάς*, Enkelin Herodes d. Gr., Tochter seines Sones von der hasmonäischen Mariamne Aristobulus und der Berenice, der Tochter von Herodes Schwester Salome. Nach dem Willen ihres Großvaters (Joseph. B. J. I, 28, 2) vermälte sie sich mit dessen Sone von der Mariamne, Tochter des Hohenpriesters Simon, Herodes (Ev. Matth. 14, 3; Mark. 6, 17 Philippus genannt), der, vom Vater enterbt, als Privatmann lebte. Joseph. Ant. h. XVIII, 5, 1. 4. Die Frucht dieser Ehe war Salome, die Tänzerin, Matth. 14, 6; Mark. 6, 22. Bei einem Besuche, den sein Bruder Herodes Antipas auf einer Reise nach Rom bei ihm machte, entbrannte dieser in Liebe zu Herodias, entfürte sie, die ihn den Fürsten dem Privatmanne vorzog, mit ihrer Zustimmung, verstieß seine Gemalin, eine Tochter des arabischen Königs Aretas, und lebte mit jener in durch das Gesetz verbotener Ehe, die von Johannes dem Täufer getadelt, die Veranlassung zu dessen Tode war. Dem Antipas folgte sie sodann nach Rom und blieb auch im Exile ihm zur Seite, eine Süne dafür, dass sie selbst durch ihren Ehrgeiz die Veranlassung dazu gegeben hatte. Jos. A. XVIII, 7, 1—2; B. II, 9, 6. S. den Art. Antipas I, 465, und Philippus. Noldii, Hist. Idum. 350—354; Winer, Reallex., I, 486; Keim in Schenkels Bibellex., III, 46—49; Schürer, Lehrb. d. neutest. Zeitgeschichte, S. 236—246. Arnold † (Sieffert).

Herrnhuter Brüdergemeinde, s. Zinzendorf.

Herväus (Herveus), aus der Provinz Maine, trat um 1100 in das Benediktinerkloster Bourg-Dieu in Berry, in welchem er etwa 50 Jare bis zu seinem Tode lebte. Er ergab sich ganz dem Studium der Schrift und der Väter und machte seinen Erwerb für die Ordensgenossen in zalreichen Schriftauslegungen nutzbar. Nur ein Teil von diesen ist gedruckt, nämlich die 8 Bücher zu Jesaja (zuerst 1721) und die Erklärung der paulinischen Briefe (zuerst 1544 unter Anselms Werken), jetzt mit dem vorigen am bequemsten bei Migne, ser. lat. t. 181. Sein tüchtiges Studium, auch der Väter, merkt man, obwol er dieselben nicht oft anfürt und noch weniger wie viele der späteren wörtlich aus ihnen entlehnt. Seine Schriftauslegung zeigt in der Form guten Geschmack und bekundet im Inhalte eine aufrichtige Herzensfrömmigkeit. Dennoch darf man ihn nicht schlechthin, wie Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, S. 49 ff., getan hat, als einen „Vertreter der reinen Kirchenlehre“ bezeichnen. Seine Lehrfassung ist nicht die paulinische, sondern im wesentlichen die augustinische. Er spricht sich änlich aus, wie etwa Anselm von Canterbury in seinen erbaulichen Schriften, sodass

anfänglich diesem die Erklärung der paulinischen Briefe zugeschrieben werden konnte. Der Mönch Hervӓus gehört zu jenen zalreichen frommen Theologen des früheren Mittelalters, in welchen das Christentum persönlichstes Leben geworden war, die jedoch, wenn sie schrieben, aus den überlieferten und durch die Autorität der Kirche geheiligten, aber ungenügenden, ja unrichtigen Lehrformen sich nicht loszuwickeln vermochten. Vgl. hierzu Chemnitz, Examen Conc. Trid., de justificatione art. 7, sect. 2; id. loci theologici, de justificatione, cap. I, § 4; Frank, Die Theol. der Konkordienformel, II, 54 ff. **G. Plitt.**

Hervӓus, Natalis (v. Nedellec), aus der Bretagne, daher Brito, ein Dominikaner, studirte in Paris, ward in verschiedenen Teilen Frankreichs als Klosterlehrer verwendet und las 1307—9 zu Paris über die Sentenzen. Sein Kommentar zu ihnen ist 1505 in Venedig gedruckt. Ebendort waren schon 1486 vier quodlibeta von ihm erschienen und wurden später noch einige tractatus über philosophische und theologische Fragen veröffentlicht. Ein tractatus de potestate ecclesiae et papali erschien 1500 in Paris. Im J. 1309 ward er Ordensprovinzial, 1318 General, und starb 1323 in Narbonne. Bei seinen Zeitgenossen galt er für einen hervorragenden Theologen, und sein scharfes Denken erkennt selbst Prantl an, Gesch. d. Logik im Abendlande, 3, 264 ff. In den Streitigkeiten der damaligen zerklüfteten Scholastik nahm er, ein Eklektiker, eine Mittelstellung ein, insofern er auch von Skotus nicht weniges sich aneignete; bei Entscheidung der brennenden Schulfragen jedoch stellte er sich auf die Seite des Ordenstheologen Thomas, weshalb man ihn gewönlich unter die Thomisten rechnet. In der Verfassungsfrage war er strenger Kurialist. — Scriptt. Ord. Praed. v. Quétif und Echard, I, 533; K. Werner, Thomas v. Aquino, 3, 104 ff. —
G. Plitt.

Herz. Die Lautverbindung לב, von welcher der Name des Herzens לֵב gebildet ist, den das Babylonisch-assyrische, Aramäische und Äthiopische mit dem Hebräischen gemein hat (wogegen das Arabische sich des ursprünglich, wie es scheint, mit קֶרֶב zusammenhängenden قَلْب bedient), vereinigt die Bedeutungen des Leckens (wovon labba oder lehaba Flamme), des Sprossens (wovon z. B. assyr. lab Sprofs = Kind und jüdisch lûlab = lablab Laubenfest-Zweig oder Laubenfest-Strauß) und des Festanliegens, Festan- oder inhaftens — das Herz heißt hienach לֵב als das Festsitzende, das Kernhafte (vgl. arab. lub der Nufs- oder Mandelkern und lablâb der die Bäume fest umwindende Epheu), wie wir mit Fleischer (s. Wünsche zu Hos. 4, 11) erklären, nicht: das Eingewickelte und also Innere, denn dafs die Wurzel לב mit לף ‚wickeln‘ gleichbedeutend sei, ist dem vorliegenden Sprachgebrauch nicht zu entnehmen. Mag man aber so oder so erklären, immer heißt das Herz לב als Kern, als Innerstes, als Mittelpunkt der Leiblichkeit *), und dieser Wurzelbegriff ist im Sprachbewufstsein dermaßen lebendig, dafs nicht bloß die Mitte der Innerleiblichkeit, sondern auch anderer Dinge, z. B. des Himmels, der Meere, der Erde (Matth. 12, 40 hebraisirend: καρδία τῆς γῆς) und sogar 2 Sam. 18, 40 des Laubdachs einer Terebinthe deren ‚Herz‘ genannt wird; das assyrische Ideogramm für Herz ist ein auf der Spitze stehendes Quadrat mit eingezeichnetem Asteriscus und ‚innerhalb‘ oder ‚darin‘ wird durch ina libbi oder bloß libbi ausgedrückt, denn lib heißt das Innere oder die Innenseite jeglichen Dinges. Das Herz ist nach durchgängiger biblischer

---

*) Anders das griech. καρδία, κραδίη, welches Curtius (Griech. Etymologie, 1879, S. 143, vgl. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien, S. 75) auf eine Wurzel κραδ schwingen zurückfürt, von welcher auch cardo, die Angel in der die Türe sich schwingt (Curtius S. 154) herkommt. Ebenso leiten die Araber ihr oben erwäntes kalb ab: das Herz als sich wendendes und drehendes. Der Dichter sagt Ps. 38, 11: mein Herz סחרחר circuit und der syrische Übersetzer sagt Gen. 43, 30 von den Eingeweiden: gal (gallu) „sie wälzten sich“, was nachbiblisch durch נתגלגלו oder אתגלגלו ausgedrückt wird.

Vorstellung die innere Mitte menschlichen Wesens und Lebens nach allen Seiten seines Bestandes und seiner Betätigung.

Es ist das Centrum des leiblichen Lebens, so daſs das Herz es ist, welches durch Essen und Trinken gestützt oder gestärkt wird (die Malzeit heißt deshalb im nachbiblischen Hebräisch סעודה), und welches Gottes Güte laut Akt. 14, 17 mit Speise und Freude erfüllet. Es ist aber auch das Centrum des geistig seelischen Lebens und zwar a) als empfindenden, d. i. der Gefüle und Affekte, so daſs ihm z. B. alle Grade der Freude, die von da auf das Antlitz, Spr. 15, 13, und den ganzen Menschen ausstralt, Koh. 11, 9, zugeeignet werden vom Wolgefül oder Frohsinn (טוב לב Jes. 65, 14, assyr. ṭub libbi) bis zum Entzücken und Frohlocken (Ps. 84, 3; Akt. 2, 46, assyr. ina êliṣ libbi in Herzens-Frohlocken, Norris' Dictionary II, 642). Es ist b) Centrum des ethischen Lebens: alle ethischen Zustände von der höchsten mystischen Gottesliebe an (Ps. 73, 26) bis zum selbstvergötternden Hochmut und der Verfinsterung und Verstockung herab (z. B. Ex. 9, 7 = assyr. ikbud libbasunu, Schrader, Keilschriften u. d. A. T. S. 63) konzentriren sich im Herzen, so daſs der Charakter des Menschen geradezu לב (vgl. לב ולב zweideutiger Charakter) und seine Sinnesweise יצר לב (Gen. 8, 21; vgl. Deut. 31, 25) genannt wird. Alles sittlich verantwortliche Tun hat im Herzen seine Werkstatt und seinen Ausgangsort, aber auch seinen Richter; denn es ist die Stätte, wo Gottes Gesetz uns eingeschrieben ist, Röm. 2, 15, der Sitz des vorhergehenden (normirenden) wie nachfolgenden (billigenden oder verurteilenden) Gewissens, Hebr. 10, 22; die alttestamentliche Sprache hat für *συνείδησις* kein anderes Wort als לב, so daſs das rügende und strafende Gewissen als cor carpens oder percutiens, Hiob 27, 6; 1 Sam. 24, 6 (vgl. talm. לבו מקפו „sein Gewissen schlägt ihn") bezeichnet wird. Das Herz ist ferner c) Centrum des geistig seelischen Lebens als wollenden, begehrenden. Alles Handeln bereitet sich dem Vorhaben, Streben, Wagen, Entschließen und Vorhaben nach im Herzen vor; נשאני לבי (assyr. naśani libbi) „mein Herz erhebt mich (zu etwas)" ist s. v. a. es macht mich willig, Ex. 35, 21; Norris II, 644. Entschlossenheit, Mut heißt geradezu לב, z. B. sein Herz ist wie des Löwen Herz, 2 Sam. 17, 10, vgl. Norris II, 645: „er tötete zwei Sossen von Löwen ina libbiśu", d. i. durch seine Beherztheit; auch im Griechischen heißt der Mutlose *ἀκάρδιος* (synon. *ἄσπλαγχνος* Sophokles, Ajax v. 472). Und d) auch als denkendes, vorstellendes hat das geistig seelische Leben sein Centrum im Herzen — wir registriren dies absichtlich zuletzt, weil hier der Unterschied unserer abendländischen modernen Anschauung sich bemerklich macht. Das Herz ist es nach biblischer Denk- und Sprechweise, welches denkt, bedenkt, erkennt, weiß, versteht; dort ist die Geburtsstätte der Gedanken oder, was dasselbe, der inneren Worte, die dann zu verlautbarenden werden; אמר בלב, *λέγειν ἐν τῇ καρδίᾳ* ist s. v. a. denken; das Herz befaſst also *νοῦς* und *λόγος* — der Weise heißt חכם לב Ex. 28, 3 und לב in prägnantem Sinne ist Verstand, Hiob 12, 3; Spr. 15, 32; Hos. 4, 11 (womit das altägyptische Sprichwort DMZ. XXX, 407 zu vergleichen: „Eine kurze Minute überwältigt das Herz"), daher איש לבב der Verständige, Hiob 34, 10. 34 und חסר לב Spr. 6, 32 u. ö. oder אין לב, Hos. 7, 11; Jer. 5, 21 der Verstandlose. Auch dem Griechischen und Lateinischen ist *καρδία (κραδίη)*, cor als Sitz des Denkvermögens nicht fremd, aber es kommt doch so fast nur in der altertümlichen und von da aus in der volkstümlichen Sprache vor, wogegen in der alttestamentlichen Sprache diese Vorstellung des Herzens als Centrum auch des Denklebens herrschend ist und von da aus auch in der neutestamentlichen neben abstrakterer hellenischer Ausdrucksweise sich behauptet. Sie ist altertümlich und one Unterschied der Zeiten orientalisch. Im Äther des Herzens geht nach indischer Aussage die Erkenntnis-Sonne auf. In corde — sagt Ephrem Opp. (syr.) II, 316 — velut in palatio spatiatur animus (חושבא d. i. der Denkgeist). Der Verstand — sagen die Araber (Nöldeke, Poesie der alten Araber, S. 190) — sitzt im Herzen und also zwischen den Rippen. Alles also, was hellenisch und hellenistisch *νοῦς*, *διάνοια*, *λόγος*, *συνείδησις*, *θυμός* genannt wird, liegt nach biblischer und überhaupt altertümlicher, zumal orientalischer Vorstellung in *καρδία*

ineinander und alles, wodurch בשׂר und נפשׁ affizirt werden, tritt in לב ins Licht des Bewuſstseins. Das Herz, sagt Salomo, Spr. 14, 10, kennt seiner Seele Kummer. Das Herz ist also die Stätte, wo, wie Oehler (Art. Herz in Ausg. I, der RE.) es ausdrückt, die Seele bei sich ist und alles ihres Tuns und Leidens als des ihrigen inne wird. Alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens gehen da zusammen und entfalten sich wider von da aus (Spr. 4, 23); Herz, Seele und Fleisch ist die alttestamentliche Trichotomie, Ps. 84, 3; 16, 9; Herz und Seele stehen häufig (z. B. Spr. 2, 10; Deut. 4, 29; 1 Chron. 28, 9) bei einander, um das menschliche Gesamtleben seinem Centrum und seiner Peripherie nach zu bezeichnen, denn נפשׁ eignet nur denjenigen Wesen, in denen Geist und Leib entweder wie im Tier zur Einheit des Bewuſstseins oder wie im Menschen zur Einheit des Selbstbewuſstseins zusammengegeben sind; Seele heißt die Resultante dieser Verbindung, Seele ist der Substanz nach der auf das Leibesleben zu dessen Überwaltung und Verinnerung bezogene Geist selbst; das Herz aber in höherem als rein physischem Sinne ist der Mittelpunkt und gleichsam der Herd (Focus), wo dieses geistig seelische Leben sich in Selbstbewuſstsein konzentrirt und darlebt. Von einem Herzen des Tiers in diesem Sinne redet die Schrift nirgends, das Tier ist herzlos (arab.: one lub) weil selbstbewuſstlos, nur der Mensch ist des Ichgedankens fähig, mittelst dessen er, wenn er נפשׁי sagt, seine Persönlichkeit peripherisch und wenn er לבי sagt, central zusammenfaſst. Der Sprachgebrauch ist durch Bewuſstsein und Gefül dieses Unterschiedes bestimmt. Der Geist ist wie der Wesensgrund so die Lebensmacht im Menschen, die ihn, sei es im Guten oder im Bösen, beherrscht; der Wollüstling und Abgöttische ist Knecht des רוח זנונים (Hos. 5, 4; 4, 12), von dem er hingenommen, und leidenschaftlicher Zorn heißt (nicht one Bezug auf das Schnauben, in dem er sich äußert) geradezu רוח (Richt. 8, 3; Hiob 15,13; Jes. 25, 4; 33, 11; Ps. 76, 13), nicht aber allein der Zorn, sondern überhaupt Leidenschaft, die den Menschen zum unfreien Werkzeug ihrer selbst macht (Spr. 25, 28, vgl. Koh. 7, 8 f.). Der Geist ist das personbildende und den Wesensbestand personirende primäre Prinzip, die Seele das sekundäre, welches Geist und Leib zu individuellem Leben zusammenfaſst. Alle Lebensfunktionen, Sinneswarnehmungen, Stimmungen, Lebensbetätigungen haben die Seele zum Subjekt; נפשׁ bedeutet geradezu das Leben, weil sie, die נפשׁ חַיָּה, sich zu חַיִּים d. i. dem Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Potenzen und Äußerungen wie das Wirkende zu seinen Wirkungen verhält; die Seele retten (הציל נפשׁ, assyr. šuzub napisti) ist s. v. a. das Leben retten, sich selbst retten. Das Herz aber ist das Lebenscentrum, in welchem alle Radien des Lebensgeistes und der lebendigen Seele wie in ihrem Brennpunkt zusammentreffen. Wenn das Herz erstirbt, 1 Sam. 25, 37, so kann der Mensch immer noch eine zeitlang peripherisch fortvegetiren, aber er ist in Unbewuſstsein versenkt und seiner selbst nicht mehr mächtig, und wenn er seine Seele aushaucht, fällt sein Wesensbestand vollends auseinander; denn wem die Seele ausgeht יצאה נפשׁו, der stirbt entweder wirklich oder ist momentan (Hohesl. 5, 6) wie ein Toter. Wärend תחי נפשׁך (Jer. 38, 20) bedeutet: deine Seele möge leben, d. h. dein Leben erhalten bleiben, besagt der Zuruf יחי לבבכם, Ps. 22, 27; 69, 33, Neubelebung des inneren Menschen, besonders durch Umstimmung zur Freude; denn wie die Schrift bitteres Weh, dumpf hinbrütenden Kummer der Seele zueignet (z. B. Spr. 14, 10), so das Selbstbewuſstsein hebende lichte Freude dem Herzen (z. B. Hohesl. 3, 11). Bei der Mittelstellung des Herzens begreift sichs, daſs nichts in ihm vorgeht, was nicht in Wechselbeziehung zu Geist und Seele stünde. Denken ist Sprechen im Herzen, aber es kann auch ein Sprechen der Seele heißen, Klagel. 3, 24, zumal wenn der Gegenstand des Denkens zugleich Gegenstand des Begehrens ist, 1 Sam. 20, 4. Aber nur sehr selten erscheint die Seele als Subjekt reflexer Erkenntnis, Ps. 139, 14 (und vielleicht Spr. 19, 2); die Gedanken haben ihren Ursprung im Geiste, Ez. 11, 5; 20, 32 und ihre Werkstatt ist das Herz (s. z. B. 1 Chr. 28, 9; 29, 18; Spr. 15, 28; Hiob 17, 11).

Auffällig ist die Konsequenz, mit welcher sowol im N. T. als im A. T. das

Haupt mit dem Hirn von der Beteiligung am Denkleben ausgeschlossen wird. In nachbiblischer Zeit wird das anders: wie wir einen scharfdenkenden Menschen einen guten Kopf nennen, so sagt der Talmud öfter von einem, der sich albern ausspricht: es scheint mir (oder: man sieht daran), dass er kein Hirn in seinem Schädel hat (s. die Stellen in Levys Neuhebr. Lex. unter מוח und vgl. den Brief Scheriras Gaons p. 16). Nur das B. Daniel macht hier unter den biblischen Büchern eine Ausnahme, indem es Traumgesichte sechsmal als חזוי ראשׁא „Gesichte des Hauptes" bezeichnet 2, 28; 4, 2. 7. 10; 7, 1. 15, und dies trifft merkwürdig mit dem sumerischen sag-gig „Kopf-Krankheit" zusammen, was bald durch das gleichbedeutende murus kakkadi (IV R. $3^1/_2$ b und oft), bald durch ti-'-u-u „[illegible]" (IV R. 3 [illegible] a. 22 $^{31}/_{32}$ b u. o.) erklärt wird. Abgesehen von jener Ausnahme des B. Daniel gilt durchweg in der h. Schrift das Herz als das Centralorgan der seelischen Tätigkeiten und Affektionen. Wie ist das zu erklären? Dass heftige seelische Erregungen das Herz in Mitleidenschaft ziehen, bestätigt noch heute die Erfarung: sie verändern den Herzschlag und, wenn sie andauern, können sie ihn ganz sistiren und den Tod herbeifüren. Livingstone erzält von gefangen weggeschleppten Negern, deren viele wenige Tage darauf starben: „Wenn man sie fragte, legten sie ihre Hand genau aufs Herz — mir war das der erschütterndste Tod, den ich je gesehen; sie starben sichtbar an gebrochenem Herzen". Aber nicht minder erfarungsgewiss ist es uns, dass alles, was uns gemütlich afficirt, nicht zum bewussten Affekte wird, one dass sowol bei der Entstehung des Affektes, als bei dessen Folgen das Gehirn beteiligt ist. Und noch um vieles erfarungsgewisser ist es uns, dass das Gehirn Centralorgan unseres intellektuellen Lebens ist: jedes Kopfweh infolge angestrengten Denkens und jede unser Denken hemmende Blutkongestion nach dem Kopfe, jede Selbstermunterung durch Schlagen vor die Stirn, jede durch gewaltsamen Druck auf die Hirnschale entstandene Betäubung bestätigt es uns. Wenn die herrschende altertümliche und insbesondere biblische Vorstellungs- und Ausdrucksweise die Vermittelung des intellektuellen Lebens auf Herz und Haupt verteilte, diesem wie jenem einen Anteil zusprechend, so ließe sich dies physiologisch dadurch rechtfertigen, dass wirklich Haupt und Herz, jenes als der Höhepunkt des cerebrospinalen und dieses als Mittelpunkt des vegetativen Nervensystems, sich als die zwei korrespondirenden Pole leiblicher Vermittelung des seelisch-geistigen Lebens ansehen lassen. Aber gesetzt auch, dass die Tatsächlichkeit pathologischer, der Ekstase verwandter Zustände anzuerkennen ist, in denen das Haupt seine primäre Vermittelungsrolle an das Herz abgetreten zu haben scheint: so bleibt doch immer die Rätselfrage, wie das Altertum dem Herzen des Menschen bei gesundem Leben die Funktionen und Reflexe der Denktätigkeit zuschreiben konnte, wärend dem Menschen der Gegenwart von dieser Wirksamkeit des Herzens als intellektuellen Organs alle Erfarung abgeht. Ich habe in meinem System der biblischen Psychologie (Ausg. 2, 1861) die Vermutung gewagt, dass unsere Unfähigkeit, das Selbstgefül des altertümlichen Menschen erfarungsmäßig zu kontroliren, auf einer im Laufe der Geschichte befestigten und vertieften Vertauschung der das Denkleben in polarischer Wechselbeziehung vermittelnden Hauptorgane beruhe und dass die gegenwärtige excentrische Präponderanz der Hirntätigkeit einerseits die Folge eines einseitigen intellektuellen Fortschritts sei, wodurch wir das Altertum weit überflügelt haben, andererseits aber die Folge einer Vereinseitigung des seelisch-geistigen Lebens, wodurch wir hinter dem Altertum zurückstehen. Bei dieser Vermutung ist freilich auf wissenschaftliche Beweisbarkeit hin vorausgesetzt, dass nicht allein das Gehirn, sondern auch das Nervensystem der Brusthöhle und insbesondere des Herzens an der werkzeuglichen Vermittelung der Denktätigkeit gleichsam als [illegible] derselben und nicht bloß als Resonanzboden mitbeteiligt sei, und zwar bei der Vermittelung des reinen Denkens, denn dass mit Gemütsbewegungen verbundenes sich im Herzen reflektirt, ist eine Tatsache, welche nicht im entferntesten das Rätsel, um das es sich hier handelt, erklärt. Ebenso wie 1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10 sagen auch wir, dass das Bewusstsein einer bösen Tat, also das schlechte Gewissen, Herzklopfen verursacht, aber wie erklärt es sich, dass das auf

Recht und Unrecht innerhalb unseres persönlichen Lebens bezogene Wissen, also das Gewissen (συνείδησις) 1 K. 2, 44; Koh. 7, 22 ein „Wissen des Herzens“ heißt? Und wie, daſs Weisheit und Torheit, Verstand und Unverstand des Menschen ihrem Grunde und Sitze nach als Eigenschaften des Herzens bezeichnet werden? — Ist jene unsere Vermutung zu abenteuerlich, so ist לב mit Maimonides, More nebuchim, I, 39, als ein Homonym anzusehen, welches einerseits das Centralorgan der Innerleiblichkeit und andererseits metaphorisch als zusammenfassende Bezeichnung dessen verwendet wird, was sich sonst auf Begriffe one physiologische Beziehung, wie שֵׂכֶל, טַעַם, חֵפֶץ, יֵצֶר (Deut. 31, 21; Jes. 26, 3) u. dgl., verteilt. Immer aber verhält es sich mit diesem Homonym anders als z. B. mit נִיר, welches Leuchte und Neubruch, חֶסֶד, welches Huld und Schimpf bedeutet: die Sprache denkt das Herz in natürlichem und das Herz in geistigem Sinne wirklich zusammen, so daſs man von Ps. 73, 26 nicht wird sagen können, לבבי im Vordersatze meine der Dichter in physischem und לבבי im Nachsatze meine er in metaphorischem Sinne. Auch wir noch, die wir Herz nicht mehr vom Denkvermögen und Verstande, sondern nur noch vom Empfindungsvermögen und Gemüt gebrauchen, verbinden auch mit dem geistig gebrauchten Worte die Vorstellung unseres innerleiblichen Lebensmittelpunktes. Kein Fortschritt der Wissenschaft wird die Naivität dieses volkstümlichen Ineinanderdenkens zu beseitigen vermögen. Es verhält sich änlich mit einer andern babylonisch-assyrischen Verwendung des Wortes. Es ist gemeinüblich, daſs der Vater den Son si-it lib-bi-ja „Sproſs meines Herzens“ nennt (Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien, S. 89); auch junge Lämmer heißen im Verhältnis zu den alten siit libbisunu. Auch hier fehlt das physiologische Band und libbu ist lediglich Benennung der von innen heraus wirksamen Produktivität. So ist auch lēb, in nicht leiblichem Sinne gebraucht, Bild des Innersten unserer Persönlichkeit. Aber dermaßen unveräußerlich ist uns die Idee der ursächlichen Verkettung des Sinnlichen und Übersinnlichen, daſs wir von dem, weſs unser Herz voll ist, von dem Werke Gottes an uns, von dem Leben Christi in uns, von dem Zeugnisse des h. Geistes in uns redend, die Hand, so lange wir im Fleische wallen, auf unser Herz legen werden.

Fr. Delitzsch.

Herz Jesu, s. Gesellschaft d. h. Herzens Jesu.

Hesekiel, s. Ezechiel.

Heß, Johann, war der erste evangelische Pfarrer von Breslau, und an seine Person knüpft sich die ganze Reformationsgeschichte dieser Stadt. Er stammte aus Nürnberg. Seine Geburt ist ins Jar 1490 zu setzen (vgl. alte Angaben, wornach er zu Anfang des Jares 1547 in seinem 56. Lebensjare starb, zusammen mit der Aufschrift eines Porträts von ihm aus dem Jare 1546, wornach er damals im 57. Lebensjare stand). Der Name Heß und der Name Hesse wechseln. Die Angabe, daſs er aus adeligem Geschlecht entsprossen, ist unbegründet.

Heß studirte in den Jaren 1506 bis 1510 zu Leipzig, und zwar besonders Latein bei dem Humanisten J. Rhagius Aestikampianus, dann zwei Jare in Wittenberg, wo er am 17 Febr. 1511 (laut Matrikel) Magister wurde. Schon damals muſs er mit Luthers Freunden, Johann Lange und Spalatin, befreundet worden sein; wie weit er auch schon mit Luther persönliche Beziehung anknüpfte, wissen wir nicht. Auch den gefeierten Humanisten Mutian ließ er nachher durch Spalatin als „unsern“ grüßen. Im Jare 1513 wurde er, wohl durch Konnexion mit solchen Männern, Sekretär oder „Notar der Kanzlei“ des Breslauer Bischofs Johann Turzo, eines Freundes der neu erwachten Wissenschaften, Verehrers von Erasmus, der ihn wegen seiner wissenschaftlichen Bildung und seiner Tüchtigkeit für die Geschäfte hochschätzte. Daneben finden wir ihn mit Zustimmung seines Bischofs beim Herzog Karl von Münsterberg-Öls als Leiter von dessen Son Joachim (später evangelischem Bischof von Brandenburg), mit dem er 1516, wärend einer in Schlesien grassirenden Pest, auch in Böhmen (auf der Prager Uni-

versität?) war. Schon damals aber las er mit wärmstem Eifer die Evangelien, paulinischen Briefe und Psalmen, sehnte sich nach Wittenberg und klagte über den Staub und Trug der Höfe. 1517 machte er auch einen Besuch in Mitteldeutschland, wo er jetzt namentlich auch dem Eoban Heß in Erfurt befreundet erscheint. Dann reiste er 1519 nach Italien, wohin Turzo ihn schon früher zu seiner weiteren Ausbildung für die kirchlichen Geschäfte zu schicken beabsichtigt hatte, wärend er selbst meinte, man lerne dort mit Pfründen schachern und mit päpstlichem Dispens das Heilige entweihen. Er verfolgte jetzt dort one Zweifel vornehmlich humanistisch-wissenschaftliche Interessen. In diesem Streben traf er dort zusammen mit dem bekannten Crotus Rubeanus; beide waren auch miteinander in Rom. Zugleich holte sich Heß in Italien (Ferrara) die theologische Doktorwürde.

Aus Italien zurückgekehrt, trieb es ihn, der bis dahin, wie Melanchthon sagt, einen Ozean unseliger Fragen durchschifft hatte, nach Wittenberg. Unterwegs besuchte er in Augsburg Ökolampad. Dort verweilte er wärend des Dezembers und des folgenden Januars (1520) im Umgang mit Luther und Melanchthon. Besonders herzlich verband er sich jetzt mit diesem; dieser sah ihn nunmehr glücklich bei der heil. Schrift angelangt und von Christi Geist beseligt, im Gegensatz zur bisherigen Schulweisheit. Zugleich wollten indessen beide noch weiter die humanistischen Studien pflegen.

Heß ging zurück zu seinem Bischof, der ihm ein Kanonikat in Neisse und in Breslau zugeteilt hatte; er empfing jetzt auch die Priesterweihe. Mit den Wittenbergern blieb er im brieflichen Verkehr. Für die evangelische Richtung öffneten sich jetzt gerade auch in Schlesien und Breslau schöne Aussichten. Der Bischof zeigte nicht bloß gegen Heß keinen Argwon, sondern ließ auch den Domherrn Schleupner in Wittenberg studiren, ja knüpfte selber durch diesen mit Luther und Melanchthon Beziehungen an und wurde von ihnen hochgeschätzt. In Breslau hatte schon vorher das neue wissenschaftliche Streben regsame Vertreter gefunden. Jetzt verband sich hiermit auch bei anderen, wie bei Heß, der neue religiöse Geist (zu Heß's Freunden gehörte u. a. jetzt Krautwald, der spätere Genosse Schwenkfels). Kleine reformatorische Schriften Luthers wurden nachgedruckt. Die Stadt hatte unter den Kämpfen gegen die Hussiten den Ruhm eifriger katholischer Kirchlichkeit sich erworben. Hiezu hatte jedoch ganz besonders der nationale Gegensatz mitgewirkt. Jetzt erlaubte man sich auch umsomehr Ansprüche auf die eigenen Rechte und zugleich auf ein freies Urteil über die Schäden der Kirche. Man klagte über das unordentliche, ärgerliche Wesen bei Klerus und Mönchen; das hatte überdies auch den letzten Bischöfen, Männern tüchtigen sittlichen Charakters, manche Not bereitet. In politischer Beziehung genoſs die Stadt, obgleich unter der Krone Böhmen stehend, große Selbständigkeit. — Doch Bischof Turzo starb schon im Sommer 1520. Sein Nachfolger Jakob von Salza war zwar ein sehr gemäßigter Mann, hielt jedoch streng an der römischen Kirche fest. Dem Heß wurde schon früher von Manchen aus Neid und Eifersucht, jetzt auch wegen seiner religiösen Richtung nachgestellt. Er erhielt wegen ängstlicher Zurückhaltung Vorwürfe von Melanchthon, ferner von dem schon jetzt lebhaft erregten C. Schwenkfeld von Ossig (vgl. den ihn betreffenden Art. dieser Encykl.; Brief desselben vom 14. Oktober 1521 im Original in der Rhediger. Briefsamml. auf der städt. Bibliothek zu Breslau: die sehr interessante erste Urkunde, welche wir über diesen Mann besitzen). Er suchte eine sichere Stätte für sich bei seinem Patron, dem Herzog von Oels, einem Nachkommen Podiebrads (dorthin zweiter Brief Schwenkfelds an ihn, in der Rhed. Briefs.; abgedruckt, obwol nicht ganz korrekt, bei A. F. G. Schneider, zur Litteratur der Schwenkfeldschen Liederdichter, Berlin 1857, S. 33f.); er verkündigte jetzt als Hofprediger desselben das Evangelium und wollte mit ihm, der auch selbst an Luther schrieb, das Abendmal unter beider Gestalten herstellen; auch dieser Fürst übrigens ließ sich immer wider durch politische Rücksichten binden. Endlich finden wir ihn im Frühjar 1523 zu Nürnberg wider; was ihn dort anzog, war one Zweifel die Freiheit, deren auf der dortigen Kanzel bereits die evangelische Predigt genoſs. Dort war als solcher Prediger schon auch sein Freund Schleupner tätig. Und von ihm selbst ver-

nahm man jetzt in Breslau, daſs auch er dort das Wort Gottes lauter verkündige. Da beschloſs der Breslauer Magistrat, ihn an eine der eigenen Kirchen zu berufen.

Die Breslauer Bürgerschaft war seit Heß's Abgang mehr und mehr von den reformator. Tendenzen durchdrungen worden. Die Franziskanermönche des Klosters zu St. Jakob nahmen an der Bewegung teil; das Volk wurde hier durch „lutherische" Predigten aufgeregt. Der Klerus fürchtete ein Ausbrechen von Tumulten gegen sich und seine Kostbarkeiten. Da benutzte der Magistrat den verwarlosten Zustand der einen der beiden Stadtpfarrkirchen, nämlich der Maria-Magdalenenkirche, für welche man seit Jaren vergebens einen neuen ordentlichen Pfarrer vom Bischof erbeten hatte, — um in eigener Vollmacht den Heß an sie zu berufen (20. Mai). Der Bischof selbst forderte, um Schlimmerem vorzubeugen und wenigstens einen gemäßigten, besonnenen Mann auf die Stelle zu bekommen, ebendenselben auf, dem Rufe zu folgen. Heß, welchen damals auch die Königin Maria von Böhmen und Ungarn bei sich anzustellen gedacht hatte, nahm jenen Ruf an. Vom Domkapitel wurde ihm gegen den Rat des Bischofs die Investitur verweigert. Der Magistrat aber setzte ihn am 21. Oktober ins Amt ein.

Gegenüber den Erlassen ihres Landesherrn wider das Luthertum erklärten die Ratsherren: mit Luthers Person oder seinen Schriften als solchen haben sie nichts zu tun; sie wollen nur eine Abhilfe jenes Notstandes und die Predigt des göttlichen Wortes. Heß aber zeugte in einer von ihm veranstalteten Disputation (20. April 1524) offen für das freie, reine Gotteswort entgegen den Menschensatzungen, für Christi Priestertum entgegen dem Meßopfer, für die göttliche Einsetzung des Ehestandes entgegen dem Cölibat. Und der Rat gebot allen Predigern der Stadt, dem Beispiele des Heß in der Verkündigung des Wortes zu folgen. Die Änderung des Meſskanons und die Zulassung der Laien zum Kelche scheint sofort von Heß ganz in der Stille vollzogen worden zu sein. Die Prozessionen mit der Hostie, die Weihungen des Wassers u. s. w. wurden an Quasimodogen. 1525 abgetan. Zugleich wurde jetzt für bessere Einrichtung der Schulen gesorgt. Heß machte ferner sogleich ganz besonders ums Armenwesen sich verdient; im Jare 1525 wurde, weil Heß sich weigerte, fernerhin „über den vor der Kirchentüre liegenden Herrn Christum hinüberzuschreiten", von der Stadt eine wolgeordnete Armenpflege eingefürt und das Betteln verboten.

Im August des Jares 1525 erhielt Heß einen Genossen des evangelischen Pfarramts in seinem aus Breslau gebürtigen, jetzt an die Elisabethenkirche berufenen Freunde Ambr. Moiban. An dieser anderen städtischen Kirche war das Patronat von einem Stifte, dem dasselbe zustand, förmlich dem Magistrat abgetreten worden, und nach dem Wunsche des letzteren wurde für Moiban, der wärend der letztverflossenen Zeit auf der Wittenberger Universität gewesen und jetzt auch Doktor der Theologie geworden war, sogar vom Bischof eine Konfirmationsurkunde ausgestellt. Die Priesterweihe jedoch wurde ihm vom Weihbischof versagt: er hat one Zweifel überhaupt nie eine Ordination durch Handauflegung erhalten. — Jeder der beiden Pfarrer hatte vier Kaplane unter sich. Um dieselbe Zeit erhielt auch die Bernhardinerkirche, die Kirche der sogenannten Neustadt, einen evangelischen Prediger. — So war die Reformation des Pfarramtes für die Stadt Breslau durchgefürt (das heißt für die Stadt diesseits der Oder, — abgesehen von der nicht der städtischen Verfassung und dem Magistrat untergebenen Domvorstadt und der Kirche der Sandinsel).

Am 8. September 1525 trat Heß in den Ehestand, ebenso am 30. April 1526 (nicht wie man anzugeben pflegt, schon 1525) auch Moiban.

Angelegentlich wurde besonders auch fürs Schulwesen weiter gesorgt, wofür nun namentlich Moiban begabt, worin ferner vornehmlich der frühere Leipziger Professor und nachmalige Breslauer Ratsherr und Landeshauptmann Metzler tätig war. In den Lokalen bei den beiden Kirchen wurden auch für studirende Jünglinge und für Erwachsene Vorlesungen gehalten: so von Heß über alttesta-

mentliche Bücher. Heß hatte eine vielseitige Gelehrsamkeit, sammelte sich auch eine reiche Bibliothek. Im J. 1539 dachte man in Wittenberg daran, ihn an die dortige Universität zu berufen (Corp. Ref. III, p. 741). Er trieb zugleich geschichtliche Studien und zwar namentlich für die Geschichte Schlesiens, so schon zur Zeit seiner Anstellung bei Bischof Turzo; ein geschichtliches Sammelwerk über Schlesien, welches er handschriftlich hinterlassen hat, ist unter dem Namen Silesia Magna von Späteren gebraucht worden, jetzt aber verschwunden.

Für die Armen wurde auf Heß's Antrieb im Jare 1526 das große Allerheiligenhospital zur Pflege der Kranken erbaut. In den älteren städtischen Spitälern waren schon im J. 1525 über 500 Arme versorgt worden. Über 400 Arme erhielten außerhalb der Spitäler Unterstützung.

Die Änderungen im Gottesdienste blieben auf sehr enge Grenzen beschränkt. Hierin zeigte sich namentlich Heß bei aller Entschiedenheit des Bekenntnisses fortwärend als ein Mann der Mäßigung und Vorsicht. Längere Zeit wurden noch tägliche Messen gehalten, — Gottesdienste mit Darreichung des Sakramentes (in Moibans Kirche erst 1538 wegen Mangels an Kommunikanten abbestellt). Auch die Vespern und Horen bestanden fort. In betreff einträglicher Messstiftungen für Altäre der evangelisch gewordenen Kirchen wurde dann mit dem katholischen Klerus das Abkommen getroffen, dass solche Messen in katholischen Kirchen gelesen und die Einkünfte geteilt werden sollten; das Abkommen besteht noch heutzutage fort und im Zusammenhange damit die merkwürdige Einrichtung, dass die betreffenden katholischen Altaristen in der evangelischen Elisabethenkirche zu solchem Dienste die Installation erhalten. Messgewänder blieben noch bis zu Ende des vorigen Jarhunderts im Gebrauche beim evangelischen Kultus. — Die Klöster mit den zugehörigen Kirchen musste die Stadt in ihrer eigenen Mitte fortbestehen lassen, so entvölkert sie auch geworden waren.

Die Haupteigentümlichkeit der unter Heß vollzogenen Breslauer Reformation war überhaupt das Verhältnis, in welchem das neue Kirchenthum zum alten formell verblieb. Heß und Moiban erkannten fortwärend die Bischöfe als ihre Vorgesetzten an; sie und der Magistrat beriefen sich darauf, dass vom Bischof selbst das Predigtamt ihnen anbefohlen worden sei. Und die Bischöfe (so auch Salzas gleichfalls sehr gemäßigter, unter dem Einflusse des Magistrats gewälter Nachfolger Promnitz seit 1539) taten das ihrige, diesen Zustand in Frieden fortzuerhalten. Die evangelischen Ordinationen breslauischer und anderer schlesischer Prediger wurden auswärts, besonders in Wittenberg, geholt. Erst infolge des böhmischen Majestätsbriefes vom J. 1608 errichtete die Stadt 1615 für sich ein eigenes Konsistorium.

Eben hiemit verwarte sich die Stadt gegen die Mandate ihrer streng katholischen Landesherrn, vor welchen namentlich gegen Heſs vom katholischen Klerus geklagt worden war. Dem König Ludwig hatte onedies die Macht zum Einschreiten gefehlt. König Ferdinand (seit 1526) war besonders durch die stete Türkengefar darin gehemmt.

Zugleich kam — besonders auch beim Könige — dem evangelischen Kirchentume Breslaus das sehr zugute, dass man in ihm ein starkes Bollwerk gegen die mächtigen Umtriebe des Schwenkfeldianismus und Anabaptismus in Schlesien erkennen musste. Schwenkfeld und Krautwald waren mit ihrer Abendmalslehre (seit 1525) von Heß und Moiban sogleich ruhig und entschieden zurückgewiesen worden. Der Magistrat verbot schon 1526 das unbefugte Disputiren über Gottes Wort. Gegen die Widertäufer holte Heß den Rat Luthers ein, wonach man warten, bis sie sich selbst verraten, und dann sie ausweisen sollte (1528). Nur in wenigen Fällen wurde dies nötig (falsch ist die Angabe Späterer über Hinrichtung von Widertäufern in Breslau).

Auch mit der Abendmalslehre der schweizerischen Reformation wollte Heß nichts zu tun haben. Er klagt namentlich 1529 über viele Beschwerden, welche „Ökolampadianer“ ihm bereiten. Doch hielt er dergleichen lieber still von sich und den seinigen ferne, als dass er am Lärm des Streites hätte teilnehmen mögen.

Unter solchen Verhältnissen und nach solchen Grundsätzen hat Heß ruhig und sicher als evangelischer Pfarrer bis an sein Ende weiter gewirkt. Breslau ist so auch für das evangelische Kirchentum die Hauptstadt Schlesiens geworden.

Mit auswärtigen bedeutenden evangelischen Persönlichkeiten hielt Heß freundschaftlichen Verkehr und wurde hoch von ihnen geschätzt: außer Melanchthon und Luther sind besonders Veit Dieterich (zalreiche Briefe desselben in der Rhediger. Brieff. und in den Monum. piet. et liter.), Camerarius (Briefe von ihm in der Rhed. Brieff., zwei Briefe des Heß an ihn in Camer. tert. libell. epistol. Eobani Hessi), Brenz (Dedikation seines Komment. zum Galaterbrief an Heß) zu nennen.

Fälschlich ist Heß von Späteren zum Verfasser des (vom schlesischen Pfarrer Val. Triller verfaßten) Liedes „O Mensch, bedenk' zu dieser Frist“ gemacht worden. Die Abfassung des Liedes „O Welt, ich muss dich lassen“ (wovon ein Nürnberger Druck vom J. 1555 existirt) durch ihn läßt sich wenigstens nicht beweisen.

Heß starb am Vorabende des Erscheinungsfestes 1547.

Vgl. für Heß's Leben die Briefe an ihn in der Rhedig. Briefsammlung, im Corp. Reform., in Luthers Briefen, in den Monum. piet. et liter., in Fischers Reform.-Gesch. der Kirche zu St. Mar. Magd. in Breslau 1817 (mit sonst noch Ungedrucktem von Luther); Urkunden in Kloses Reformationsgeschichte der Stadt Breslau (Manuskr., Abschr. im Besitze des Vereins für schlesische Geschichte); Akten des Breslauer Domkapitels in Kastners Archiv für die Geschichte des Bistums Breslau, I, 1858; G. Plitt, Loci comm. Melanchthons, S. 77 ff. Kurze Biographieen des Heß in Henelii (lebte 1584—1656) Silesia Togata (Manuskr. auf der Bresl. Univers.-Biblioth. und städt. Biblioth.); Hankii, De Siles. alienigen. erudit., 1707; Ehrhardt, Presbyterologie d. evangel. Schles., I. — Weitläufiger, doch fast nur nach sekundären, teilweise trüben Quellen: Kolde, Dr. J. Heß, Der schles. Reformator, Breslau 1846. — Vom Unterzeichneten (mit Angabe der Quellen): Joh. Heß, Der Breslauer Reformator, in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterth. Schlesiens, 1864, Bd. 6, S. 97—131; S. 181—265, und Bd. 12, S. 410 ff.

Julius Köstlin.

Heß, Joh. Jakob, der 18. Antistes der Züricher Kirche, ist besonders durch seine Lebensgeschichte Jesu in den weitesten Kreisen bekannt geworden. Seiner vaterländischen Kirche ist er unvergesslich als der von Gott berufene Steuermann, der das Schifflein der Züricher Kirche glücklich durch die Stürme der Revolutionszeit hindurch geleitet hat.

Er wurde geboren den 25. Oktober 1741, nur ein par Wochen vor seinem bekannteren Mitbürger und Freund Lavater. Sein Vater Salomo, ein geschickter und wolhabender Urmacher, suchte seine zwei Söne in der Zucht und Vermanung zum Herrn zu erziehen. Seine Mutter Marie Goßweiler starb, als der Knabe erst 5 Jare alt war. Infolge dessen erzog ihn ein Oheim mütterlicherseits, der in Affoltern b. Hg. Pfarrer war. Der zerstreute, tändelnde Sinn des Knaben scheint seinem Lehrer viel Sorgen gemacht und geringe Hoffnungen für die Zukunft erweckt zu haben. Privatunterricht in Zürich bereitete den heranwachsenden Jüngling für die höheren Schulen seiner Vaterstadt vor. Bodmer und Breitinger übten damals einen begeisternden Einfluss auf die strebsame Jugend aus; ein edler Wetteifer entstand unter derselben in der Pflege der Wissenschaften und Künste, besonders der Dichtkunst, der, wie Heß klagte, oft sogar in Ehrgeiz ausartete. Als es sich für Heß um eine Berufswal handelte, zogen ihn Familientradition und eigene Neigung zum geistlichen Stand. Er machte am Carolinum seinen theologischen Lehrkurs durch und konnte schon im 19. Jare ordinirt werden. Im Begriffe, nach England abzureisen, um seine Bildung durch Reisen zu erweitern, wurde er von seinem Oheim väterlicherseits, der Pfarrer in Neftenbach war und eines Vikars und Hauslehrers bedurfte, in sein Haus berufen. Dieser Pfarrer, der ein allseitig und fein gebildeter Mann war, bei dem Klopstock

oft ein- und ausging, pflegte in seinen Wochenpredigten seinen Zuhörern die evangelische Geschichte schlicht und einfach im Zusammenhang zu erzälen. Das Interesse, das diese Vorträge fanden, sowie die Lektüre von Middletons Leben Ciceros erweckten bei Heß den Gedanken, auch das Leben Jesu in änlicher Weise zu beschreiben. Er begann vom J. 1762 an diesen Gedanken zu verwirklichen. Im J. 1768 erschien das 1. Bändchen der Geschichte der drei letzten Lebensjare Jesu. Bis zum J. 1773 war das Ganze in 6 Bändchen vollendet und wurde im selben Jare noch durch die Jugendgeschichte Jesu ergänzt. Die Mußezeit zu solchen schriftstellerischen Arbeiten war Heß reichlich gegönnt. Es gab damals so viele Kandidaten des Predigtamtes, dass Heß nach seinem siebenjärigen Vikariat noch 10 Jare warten musste, bis er eine ihm zusagende Anstellung bekam.

Im J. 1767 verehelichte er sich mit Anna Marie Schinz, einer Dame, die gleichsehr durch äußere wie innere Vorzüge sich auszeichnete, für die einst Klopstock geschwärmt, um die Lavater vergeblich geworben hatte. Bei diesem Anlass hatte Heß sie kennen und schätzen gelernt; er warb um sie, und obwol sie fast 10 Jare älter als er war, fand er mit ihr in einem 44järigen, leider kinderlosen Ehestand das vollkommenste eheliche Glück (vgl. den Artikel: Aus dem Leben der Frau Antistes Heß im Evangel. Wochenblatt 1877, Nr. 45).

In ländlicher Stille und Zurückgezogenheit vollendete er in jener 10järigen Wartezeit zunächst sein Hauptwerk, das Leben Jesu. Im J. 1769 entstand die Schrift: Gedanken eines Geistlichen, die beste Art, das Christentum zu verteidigen, die 1774 unter dem Titel: Ueber die beste Art, die hl. Schriften zu studiren, erweitert erschien. Im selben J. 1774 erschien die bedeutende Schrift: Versuch von dem Reich Gottes, über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen, in 2 Theilen (3. Auflage 1796). Auch die reiffste dogmatische Schrift von Heß: Kern der Lehre vom Reiche Gottes (1. Auflage 1819; 2. Aufl. 1826) ist eine konzentrirtere Umarbeitung obigen Werkes. Im Jare 1775 erschien die Apostelgeschichte (4. Auflage in 3 Bänden 1820—22). Endlich begann Heß noch im Jare 1776 die Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu, die er bis 1788 in 12 Bänden vollendete. Dies waren die Früchte seiner 10järigen Mußezeit. Graf F. L. Stolberg hatte ein Recht, ihm zu schreiben: mein Theurer, nur kein Amt mit zu vielen Geschäften; Ihre Muße bringt mehr Frucht für die Ewigkeit, als Geschäfte eines Amtes.

Das Jar 1777 versetzte endlich Heß in einen amtlichen Wirkungskreis; er wurde Helfer am Fraumünster. Auch hier blieb ihm genügend Muße, seine wissenschaftlichen Arbeiten fortzusetzen. Außer seiner Israelitengeschichte stammt aus dieser Zeit (1782, 3. Aufl. 1817) seine Schrift: Lehre, Thaten und Schicksale unseres Herrn. Es sind 14 Studien verschiedener Art, das Leben Jesu betreffend, von denen einzelne, wie z. B. die vom Geist der Lehre Jesu, bleibende wissenschaftliche Bedeutung haben. Von dem Jarbuch: Bibliothek der heil. Geschichte, Beiträge zur Förderung des biblischen Geschichtsstudiums, erschienen wegen seiner Wal zum Antistes, welche die Fortsetzung hinderte, nur zwei Jargänge. Aus dieser Zeit stammen auch drei beachtenswerte Predigtsammlungen. Die erste heißt: Der Christenlehrer oder Predigten über die Entstehungsgeschichte der Gemeinde Jesu; ferner: Das christliche Übungsjahr, besonders originell, sofern hier Heß den Menschen in seinem Lebenslauf von der Wiege bis zum Grab begleitet und zeigt, wie die Religion in allen Lebenslagen die beste Fürerin zum waren Glück sei. Diese Sammlung wurde nach H.'s Tod im J. 1829 noch einmal neu aufgelegt. Endlich erschienen im J. 1793 zwölf Predigten über die Volks- und Vaterlandsliebe Jesu, die durch den aus Frankreich eindringenden revolutionären Geist veranlasst wurden. Es zeugt gewiss für die gedankenvolle Predigtweise von Heß, dass er sich unter den damals tüchtigen Predigern Zürichs trotz seiner schmucklosen Sprache und trotz ungünstigem Organe eine regelmäßige, zalreiche Zuhörerschaft um seine Kanzel zu sammeln vermochte, obwol er Nachmittags, und wenigstens eine zeitlang, zur selben Stunde, wie sein beredter, feuriger Freund Lavater, predigte.

Mit der im J. 1795 erfolgten Wal von Heß zum Antistes war die schöpfe-

rische Zeit seiner Schriftstellerei zu Ende. Hier ist daher der geeignetste Augenblick, einen beurteilenden Rückblick auf dieselbe zu werfen. Es fällt besonders sein Leben Jesu in die Augen, durch das sein Name weit und breit bekannt wurde. Man darf es mit Recht sein Lebenswerk nennen, mit dem er sein öffentliches Wirken begann und beschloss. Sprach doch H. selbst, 82järig, nach der Besorgung der letzten (8.) Ausgabe dieses Werkes: „Ich habe eigentlich nur Ein Buch geschrieben — das Leben Jesu. Alle anderen Schriften waren nur Vorarbeit oder notwendige Folge dieses Werkes. Man kann Heß den Begründer dieser seither so wichtig gewordenen theologischen Disziplin nennen (vgl. die Litteratur über das Leben Jesu bei Hase). Es ist ihm nicht bloß um eine mehr oder weniger gelungene Evangelienharmonie zu tun, sondern er sucht mit einer paraphrasirenden Widergabe der evangelischen Berichte eine pragmatische Darstellung dieser Geschichte zu verbinden. Er sagt selbst, es liege ihm daran, sich mit Hilfe der Sprach- und Altertumswissenschaft zu versichern, wie der alte Erzäler einzelne Ereignisse sowol als ganze Reihen von solchen sich gedacht hat, zu zeigen, was für Ursachen sich warscheinlicherweise vereinigt haben, um diese Wirkung hervorzubringen, wie sehr das Verhalten Jesu seiner Würde als Gottes Son und doch wider eines Menschen, eines Israeliten, eines Lehrers, angemessen gewesen sei; er will Jesus, seinen göttlichen Eigenschaften unbeschadet, vornehmlich als Mensch betrachten und darstellen, nicht bloß als den besten und tugendhaftesten aller Menschen, sondern zugleich als den göttlichen Gesandten und Messias. Dabei war er darauf bedacht, nicht nur auf das überhaupt Lehrreiche, sondern auf das Theokratische sein Augenmerk zu richten, d. h. das Leben Jesu einzureihen in den großen Plan der Fürungen Gottes zur Herstellung eines seligen Gottesreiches. In dieser Betonung des Theokratischen in der ganzen biblischen Geschichte liegt die Eigentümlichkeit von Heß. Mit dieser Auffassung der heiligen Geschichte hat er wesentlich die neuere gläubige Theologie mitbegründen helfen, die das Verständnis für den gewaltigen Pragmatismus in der göttlichen Offenbarungs- und Reichsgeschichte wider gefunden hat.

Mit der letzten (8.) Auflage des Lebens Jesu vom Jare 1822 rückt Heß der Zeit näher, da die neue kritische Ära dieser Disziplin beginnt. Anungsvoll setzt er sich mit dieser Richtung zum voraus auseinander. Er schreibt: Vieles, was die Neueren für Mythos taxiren, bleibt mir Geschichte und zwar nicht aus dogmatischen Gründen, sondern als getreuer Referent dessen, was den alten Erzälern Geschichte war, glaube auch ich es dafür geben zu müssen. Unmöglich ist, dass, wer auf die exegetischen Findelkinder des Zeitalters einen hohen Wert setzt, den waren Sinn des alten Geschichtszeugnisses rein auffasse. Er bemerkt, in den 60 Jaren, die seit den Anfängen seiner Biographie Jesu verflossen seien, habe er sich je länger je mehr von der Richtigkeit der damals befolgten Grundsätze überzeugt. Weit entfernt, diesen Standpunkt zu verlassen, von dem aus ihm die ganze alt- und neutestamentliche Geschichte sich in ihrem Hauptinhalt als unumstößliches Ganzes darstelle, bleibe er jetzt noch um so fester bei demselben, weil er sehe, dass großenteils aus Vernachlässigung des unumgänglich nötigen Rücksichtnehmens auf den weisheitsvollen Plan und Zusammenhang der göttlichen Veranstaltungen von altersher der Streit der Ansichten über das Leben Jesu entstanden sei. Nichts habe ihn seit vielen Jaren von der Warheit des Christentums, seiner Geschichte wie seiner Lehre, so innig überzeugt, wie das, dass er einerseits in den Offenbarungsurkunden gerade das gefunden habe, was den Bedürfnissen der Menschheit in Hinsicht auf ihre Bestimmung für Zeit und Ewigkeit vollkommen zusage, andererseits in den eben darauf abzielenden Veranstaltungen einen vom Kleinern zum Größern, vom Besondern zum Allgemeinen fortschreitenden Zusammenhang erblicke, der unmöglich von menschlicher Erfindung sein könne.

Es mögen noch einige Worte seine Auffassung der Person Christi kennzeichnen. Er sagt in der Vorrede zu der letzten Ausgabe des Lebens Jesu: Man kann Jesum weder als Mensch noch als Gottes Son auch nur historisch richtig kennen lernen, wenn man sich das Menschliche und Göttliche abgesondert vor-

[illegible] one Rücksicht auf das, dass sich beide höchst originell in seinem Charakter, Lehren, Tun und Leiden vereinigten. Über das Metaphysische dieser Vereinigung zu grübeln, würde vom Geist der Geschichte abfüren; aber in seinem Sprechen, Handeln, Dulden das göttliche Große und menschlich Schöne sich vereinigt zu denken, das kann nicht irre füren. In dem bedeutungsvollen Schlusswort seines Lebens Jesu (III, pag. 597 f.) sagt er: Wer noch an Zweifelsucht leidet, der lerne, um nüchtern und gesund zu werden, unsern Herrn und Heiland nur erst wider aus dem Geist der Geschichte kennen, der sein Menschliches und sein Göttliches in wechselseitigem Lichte zeigt. Alles Erklärenwollen dieses Verhältnisses nur aus metaphysischen Gesichtspunkten hat etwas gewagtes und irrefürendes. Weder Johannes noch Paulus dachten sich eigentlich zwei Naturen; sie dachten sich *eine* göttlich-menschliche, ein Wesen, das von jeher mit der Gottheit als ihr Nachbild, mit der Menschheit als ihr Urbild in Verhältnis stand, ein Wesen, welches, one aus seinem Verhältnis mit der Gottheit herauszutreten, dem Menschengeschlecht sich einverleiben konnte und sich wirklich einverleibt hat. Und dies war wol auch unseres Herrn Jesu eigenste Ansicht der Sache. Mensch und Gottes Son, auch in dem unendlich innigern und eigentümlichsten Begriff, wie kein anderer Mensch Kind Gottes sein kann, waren ihm vereinbare Begriffe. Er setzte den Adel der menschlichen Natur in die Gottänlichkeit, nach dem, was schon die Schöpfungsgeschichte von dem Menschen als einem nach Gottes Bild geschaffenen Wesen sagt. Des Herrn Änlichkeit mit Gott war die höchste, die sich denken lässt. Aber sie war vereinbar mit seinem sterblichen Menschenleben.

Dass schon Heß auch den Begriff der allmählichen menschlichen Entwickelung Jesu kannte, auf deren Nachweis, wo nicht Entdeckung neuerdings manche Vertreter dieser Disziplin sich gar viel zugute tun, mag folgende Stelle zeigen: Das Göttliche in Jesu entfaltete sich durch die Stimme der hl. Schriften von außen immer mehr; die göttliche Kraft, die im Kinde nur schlummerte, entwickelte sich im Jünglinge, um dann im Manne herrlich zu reifen. Ich glaube wenigstens, sein Gottesbewusstsein habe sich nur allmählich entfaltet. Sowie oft ein großes Licht bis zum Funken erlöschen kann, dieser Funke nur unter der Asche glüht, aber doch noch da ist und wider zur weit umherleuchtenden Flamme werden kann, so, scheint mir, wurde bei der Menschwerdung Jesu seine Göttlichkeit in seine Menschheit eingehüllt und konnte auch für ihn selbst nur nach und nach wider erkennbar werden.

Es ist offenbar, dass Heß mit solchen Überzeugungen weit über den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus hinausragte und Samenkörner ausstreute, welche erst in der neueren gläubigen Theologie zur vollen Entwickelung gelangten. Daher sind seine Schriften, trotz ihrem oft etwas zopfigen Stil, auch heute noch lesenswert.

Mit dem Jar 1795 beginnt eine neue Epoche in dem Lebenswerk von Heß. In diesem Jar wurde er zum Antistes gewält, mit welcher Würde seit der Reformationszeit die erste Pfarrstelle am Großmünster verbunden war. Neben ihm war Lavater in der Wal. Um beide hatte sich one ihren Willen eine Partei geschart. Es war eine weise Fügung Gottes, dass er für Heß entschied. Lavater war der erste, der ihm zu seiner Wal Glück wünschte. Gefärliche Stürme standen der Züricher Kirche bevor, wie sie seit der Reformation kaum mehr dagewesen. Der Revolutionsgeist drang aus Frankreich auch in die Schweiz; auf der Landschaft des Kantons Zürich zeigte sich zuerst der Widerspruch gegen das aristokratisch-städtische Regiment. Aber bald verschlangen sich diese kantonalen Bewegungen mit der allgemeinen helvetischen Revolution. Die Bewegung richtete sich besonders auch gegen die Kirche und die Geistlichen, die, der Mehrzal nach Stadtbürger, durch ihre Gesinnung und amtliche Stellung mit dem bisherigen politischen Regiment aufs engste verbunden waren.

Mit dem Zusammenbruch des alten städtischen Regiments war in kirchlichen Dingen an vielen Orten die reinste Willkür eingerissen. Die helvetische Verfassung gab hiegegen keinen Schutz. Sie hatte schrankenlose Gewissensfreiheit

proklamirt; aber die öffentliche Äußerung von religiösen Meinungen durfte die Eintracht und Ruhe nicht stören. Jede Art von Gottesdienst war erlaubt, welcher die öffentliche Ordnung nicht störte, noch Herrschaft oder Vorzüge verlangte. Aber jeder Gottesdienst stand unter der Aufsicht der Polizei, welche das Recht hatte, sich die gepredigten Lehren zur Prüfung vorlegen zu lassen. Die Geistlichen waren durch die Verfassung aller bürgerlichen Rechte beraubt und durch die einseitige Aufhebung des Zehntens one anderweitigen Ersatz ökonomisch in die bedrängteste Lage versetzt. In den Jaren 1797 und 1798 erhielten viele gar kein Einkommen und wurden zudem noch durch Einquartierung geflissentlich schwer bedrückt. Daſs da manches bittere Wort über diese neue Freiheit von der Kanzel kam, ist leicht begreiflich. Denn wer hätte in einer solchen Zeit, da es auf Unterdrückung des kirchlichen Ansehens abgesehen war, stets die nötige Ruhe bewaren können. Heſs sagt selbst, es sei schwer, den Standpunkt der weisen Neutralität festzuhalten zu einer Zeit, da immer mehrere, auch vorsichtig weise Prediger nicht etwa nur durch höhere Regierungsmitglieder, sondern auch selbst durch Unterbeamte, die nun mit einem Mal ein mehr als bischöfliches Ansehen über kirchliche Sachen und Personen sich anmaßten, gehemmt, gedrückt und zur Verantwortung gezogen sahen, da es sich nicht bloß um Einschränkung des Rechtes der Freimütigkeit der Religionslehrer, sondern um Herabwürdigung religiöser Lehr- und Übungsanstalten selbst handelte, welche von den neuen Statsbeamten das eine Mal mit verächtlichen Seitenblicken angeschielt, das andere Mal als gänzlich von ihrer Willkür abhängend behandelt oder zu gewissen Versuchen, mittelst der Prediger auch politisch tiefer auf das Volk zu wirken, gebraucht wurden. Wo aber ein Geistlicher die Gunst der vielvermögenden Dorfmatadoren verscherzt hatte, wurde er one weiteres abgesetzt und ein anderer one alle Rücksichtnahme auf die gesetzlichen Vorschriften gewält. Die kantonalen Verwaltungskammern — so hießen die helvetischen Surrogate der ehemaligen souverainen Kantonsregiernngen — hatten sich alle Rechte der kirchlichen Oberbehörden angemaßt. Dem Vorgehen der kantonalen Behörden folgten die kommunalen nach und überall, außer in den zwei Städten Zürich und Winterthur, wuſsten die Munizipalitäten die Gemeindekirchenräte (Stillstände) zu verdrängen. Die Gemeindeagenten verwalteten, verschleuderten oft auch die Kirchen- und Armengüter und maßregelten widerspänstige Pfarrer. Allein diese leisteten mutig bald aktiven, bald passiven Widerstand. Die Leitung der zürcherischen Kirche stand damals in der Hand eines sog. Examinatorenkonventes, dessen Präsident der Antistes war. Diese oberste Kirchenbehörde trat entschieden und nicht one Erfolg den Übergriffen der politischen Behörden in kantonalen und kommunalen Angelegenheiten der Kirche entgegen. Wie viel kam doch in einer solchen Zeit allgemeiner Zügellosigkeit, Willkür und ausgesprochener Feindschaft gegen die Kirche bei den leitenden politischen Persönlichkeiten darauf an, daſs an der Spitze der Kirche ein Mann stand, welcher dieser Situation gewachsen war, der das Berechtigte der neuen Zeitforderungen begriff und sich zum Werkzeug zu deren Verwirklichung machte, aber auch ebenso fest den unantastbaren Boden der Kirche, als der Anstalt zur Pflege des Reiches Gottes unter dem Volk, festhielt, der fest und unerschrocken, klug und behutsam die Rechte der Kirche warte. Solch ein Mann war Heß. Freimütig übte auch er in seinen Predigten, die hernach unter dem Titel: Der Christ bei Gefaren des Vaterlandes, in 3 Bänden gedruckt erschienen, Kritik an den politischen Ereignissen; aber er tat es so besonnen, daſs er sich gegenüber seinen Feinden unangreifbar machte. Doch wurde auch ihm mit der Deportation gedroht, die bekanntlich seinem feurigen Freund Lavater widerfur. Seine Amtsbrüder auf dem Lande richtete er durch ausgezeichnete Hirtenbriefe voll Weisheit und Liebe in ihrer bedrängten Lage auf und zeigte ihnen, wie sie am besten ihrer schwierigen Stellung genügen können. Gegen die Übergriffe der kantonalen Verwaltungskammer wurde bei der helvetischen Regierung Klage erhoben, in welcher wenigstens Ph. Albr. Stapfer, der Minister für Wissenschaften und Künste, Interesse für die Kirche bewies. Als im Jan. 1800 das helvetische Direktorium gestürzt wurde, und es sich jetzt um eine neue Verfassung für die

Kirche handelte, arbeitete Heß ein Memorial aus über die Rechte der Kirche und derselben freie Ausübung in unserem Stat. Dasselbe wurde von den obersten Kirchenbehörden in Basel, Bern, St. Gallen, Schaffhausen und der Waadt mitunterzeichnet. Er warte hier der Kirche und der Geistlichkeit ihre eigenen Rechte und bemerkte, daſs auf kirchlichem Gebiet die Zeit für eine einheitlich geordnete reformirte Schweizerkirche noch nicht da sei, sondern am besten den Einzelkirchen ihre besondere Entwickelung gelassen und durch brüderliche Konferenzen und Korrespondenzen das Band der Gemeinschaft gepflegt werde. Schon im Jare 1798 war von ihm die Schrift erschienen: Helvetiens neue Statsverfassung von seiten des Einflusses der Religion und der Sittlichkeit auf das Glück der Freistaten betrachtet. Als endlich im Jare 1803 unter dem Einfluſs Napoleons der Schweiz die sog. Mediationsverfassung gewärt wurde und damit ruhigere Zeiten für die Kirche kamen, hatte Heß Gelegenheit, die bisher theoretisch entwickelten Grundsätze über Kirchenverfassung auch praktisch zu betätigen. Von ihm wurden die neuen kirchlichen Gesetze und Verordnungen entworfen. Da wärend der Revolutionszeit von seite der Landgeistlichkeit oft mit einem gewissen Misstrauen auf die einseitig städtische Kirchenleitung hingewiesen worden war, so wurde der Kirchenrat — so nannte sich jetzt der ehemalige Examinatorenkonvent — in einen größeren und kleineren Konvent geteilt. Auch dem engeren Konvent sollten drei von der Synode freigewälte Geistliche angehören; zum weiteren Kreis gehörten überdies sämtliche Dekane und vier von der Synode freigewälte Geistliche vom Land. In diesem engeren und weiteren Kirchenrat blieb aber das Regiment der Kirche konzentrirt; die Synode erhielt keine weiteren Kompetenzen. Die Gemeindekirchenräte (Stillstände) wurden überall wider eingefürt. Eine Vergleichung der von Heß verfaſsten Prädikanten-, Synodal- und Stillstandsordnung mit derjenigen vom Jar 1758 zeigt deutlich die Einwirkung der neuen Zeit auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse. Wir nennen hier beispielsweise nur die allgemeine Einfürung der Konfirmation. Groß und allgemein anerkannt sind die Verdienste von Heß um die Züricher Kirche in dieser gefärlichen Revolutionszeit. Mit Recht sagt der zürcherische Historiker Dr. H. Escher: Wärend der 8—10 ersten Jare seiner Amtsfürung konnte nur ein Charakter sich behaupten, in welchem eine seltene Selbständigkeit und Festigkeit mit der tiefsten Kenntnis aller Verhältnisse, mit der größten Klugheit, mit unerschütterlichem Vertrauen auf Gott und mit einer Reinheit der Sitten sich vereinigte, an welche sich nie der leiseste Verdacht gewagt hat.

Dieser Mann stand 33 Jare lang an der Spitze der Züricher Kirche, auch nach der drangvollen Revolutionszeit treu bemüht, ihr Wol zu fördern. Größere schriftstellerische Arbeiten erschienen jetzt wenige mehr von ihm. Erwänenswert sind zwei Predigtsammlungen, die eine betitelt: Tagsatzungspredigten v. J. 1807; die andere: Einheit im Mannigfaltigen v. J. 1813. Aus dieser Zeit stammt ferner das schon genannte und charakterisirte Werk: Kern der Lehre vom Reich Gottes. Aus den Jaren 1808—9 stammen auch die Briefe über die Offenbarung Johannis, die erst im J. 1843 herausgegeben wurden. Seiner poetischen Arbeiten kann hier nicht weiter gedacht werden; sie atmen einen nüchternen, lehrhaften Geist; am besten bewegte er sich auf dem Boden der Parabel.

Ein liebliches Abendrot seines Lebens war die 4. Säkularfeier der Züricher Reformation (1.—3. Jan. 1819). Der 78järige Greis leitete selbst noch alle Vorbereitungen, hielt in jugendlichem Feuer die Festpredigt und eine lateinische Rede zur Schilderung des Segens der Reformation. Bei diesem Anlaſs wurden auch seine Verdienste um die theologische Wissenschaft vom Ausland glänzend anerkannt. Er erhielt von Tübingen, Jena und Kopenhagen die theologische Doktorwürde. Erst jetzt vernahm man, daſs ihm schon vor längerer Zeit die letztgenannte Universität diese Ehre angeboten, aber seine Bescheidenheit hatte dies abgelehnt und sogar den nächsten Freunden die ihm zugedacht gewesene Ehre verschwiegen. Bald nach dem Reformationsfest erkrankte Heß gefärlich, und er hielt sein Ende für nahe. Aber noch 9 Jare hatte ihm Gott zu leben beschieden, freilich in mannigfacher körperlicher Schwachheit; aber seine Geistesfrische blieb

ihm ungetrübt. Er predigte nicht mehr; nach einem erneuerten Krankheitsanfall legte er auch die öffentliche Leitung des Kirchenrats in andere Hände; dagegen bereitete er von der Studierstube aus die Geschäfte vor und sein Geist leitete stets die Verhandlungen. Er benutzte die Muße seines hohen Alters zur letzten Herausgabe seines Lebens Jesu und seiner Apostelgeschichte. Daneben setzte er sein Bibelstudium allzeit mit derselben Lust und Freudigkeit fort. Schubert schildert den Eindruck, den er bei einem Besuch von Heß gewonnen, mit den Worten: Bei dem alten Heß erinnert uns nichts an das leibliche Sterben, alles nur an das geistige ewige Leben. Am 28. Mai 1828 entschlief er, 87 Jare alt. Am 2. Juni trugen 14 jüngere Geistliche, die den Seligen kindlich verehrt hatten, seine Leiche zu ihrem letzten irdischen Ruheort. Er selbst hatte sich jede Auszeichnung bei seinem Begräbnis verbeten.

Heß gehört nicht zu den glänzenden Geistern. Seine Gaben waren mehr unscheinbarer Art, die aber um so nachhaltiger wirkten. Vor allem ist es sein außerordentlicher Fleiß, der ihn so vieles und bedeutendes schaffen ließ. Er gab sich strenge Rechenschaft über die Benutzung jeder Minute. Unmittelbar von seinen Amtsgeschäften weg wandte er sich wider an seine wissenschaftlichen Arbeiten. Wol zu statten kam ihm auch sein Ordnungssinn und seine wunderbare Gemütsruhe. Schrieb er doch wärend des Bombardements der Stadt Zürich durch die Truppen der helvetischen Regierung ruhig seine Predigt, machte sich dann an seine gewönliche Bibellektion und las Ps. 46—50 hebräisch und griechisch und meditirte über *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* in bezug auf den Begriff Jehovah. Und 2 Tage später begann er wärend des erneuten Bombardements eine theologische Arbeit über das Thema *ὄνομα θεοῦ*, inwiefern es sich auf Christus bezieht. Diese Ruhe wurzelte in seinem unerschütterlichen Gottvertrauen, worin er seinen in alle Bücher geschriebenen Walspruch bewärte: *οἶδα ᾧ πεπίστευκα*. Sein Glaube aber beruhte auf dem festen Fundament der h. Schrift. Heß war durch und durch ein Bibelmann, sein theologischer Standpunkt der bibelgeschichtliche. Weil er hier festen Grund gefunden hatte, fülte er sich so unabhängig von allen theologischen Systemen. Mitten im Streit des Rationalismus und Supranaturalismus vermochte er seinen eigenen Weg zu gehen, den er mit stets größerer Zuversicht beschritt, weil er sich an seinem eigenen inneren Leben und der Leitung der Kirche bewärte. Ihm fehlte vielleicht zu sehr die spekulative Begabung; seine dogmatischen Untersuchungen gehen nicht gerade sehr in die Tiefe. Sein Charakterzug war mehr auf das Tatsächliche gerichtet und dem entspricht denn auch sein offenbarungsgeschichtlicher Standpunkt in der Theologie. Aber gerade dieser geschichtliche Sinn hat seinen Werken schon zu seinen Lebzeiten so große Anerkennung verschafft, daſs sie nicht nur viele Auflagen erlebten, sondern in fremde Sprachen übersetzt und selbst von Katholiken sehr geschätzt wurden. Auf diesem geschichtlichen Boden mochte er denn auch seinem Lieblingsgedanken der Union aller Christenparteien nachhangen, dem er in der Cantate: Der innere Verein oder die neue Christenheit in Keim und Blüte poetischen Ausdruck gegeben hat. Heß nimmt in der Geschichte der theologischen Wissenschaft eine eigentümliche, selbständige Stellung ein, die noch nicht genügend erkannt worden ist.

Litteratur: Eine eigentliche Biographie fehlt immer noch. Vorarbeiten dazu sind: J. J. Heß, Skizze seines Lebens und seiner Ansichten von Dr. H. Escher, Zürich 1837; Blicke auf das Leben und Wesen des verewigten J. J. Heß von Antistes G. Geßner, Zürich 1829; Die Zürcher Kirche nach der Reihenfolge ihrer Antistes von G. R. Zimmermann, Zürich 1878; Die Zürcherische Kirche zur Zeit der helvetischen Republik, Aufsatz im Zürch. Taschenbuch 1850 von Antistes Dr. Finsler.

Justus Heer.

Hessen, Großherzogtum. Kirchliche Statistik. Der Bekenntnisstand der hessischen Kirche unter Philipp dem Großmütigen entsprach der vermittelnden (melanchthonischen) Stellung, welche der Landgraf einnahm. Später aber drang die konfessionelle Krisis auch in Hessen ein. Die Niederhessen unter Landgraf Wilhelm (dem ältesten der Söne Philipps) folgten der in Sachsen als

kryptocalvinistisch bezeichneten Richtung; die Oberhessen, geschützt von L. Ludwig zu Marburg, vertraten die konfessionell lutherische Anschauung. Der Landgraf von Darmstadt (Georg I, der jüngste) stand mit seinen Theologen auf der Seite der letzteren (Heppe, KGesch. beider Hessen I, 414). Der immer schärfer werdende konfessionelle Gegensatz fürte zum Aufhören der Generalsynoden, deren letzte 1582 stattfand. Die völlige Lösung des kirchlichen Gemeinschaftsbandes erfolgte, seit nach dem Absterben der beiden mittleren Brüder nur noch die Linien Kassel und Darmstadt übrig waren. Zwischen beiden kam es wegen der oberhessischen Erbschaft zu heftigen Kämpfen, welche schließlich in den großen Strudel des dreißigjärigen Krieges einmündeten und erst mit diesem zum Abschluss kamen. Da L. Ludwig in seinem Testamente den Erben die unveränderte Aufrechthaltung des unter ihm aufgerichteten Bekenntnisstandes zur Pflicht gemacht, L. Moriz von Kassel aber durch die von ihm versuchte Einfürung seiner Verbesserungspunkte in seinem Anteil von Oberhessen (Marburg) dagegen verstoßen hatte, so nahm die darmstädtische Linie, um ihren Anspruch auf das ganze Erbe zu stützen, nun die Stellung des unverrückten Beharrens auf dem alten Bekenntnisstande an. Tatsächlich hatte unter L. Ludwig der Ubiquitismus geherrscht, und so nimmt jetzt die hessen-darmstädtische Landeskirche im Gegensatz zu Kassel ein immer schärfer ausgeprägtes lutherisches Gepräge an; unter den Landgrafen Ludwig V. (1596—1626) und Georg II. (1626—1661) vollzieht sich dieser Prozess (Heppe II, 54 ff.). Daneben wurde die althessische Tradition mit unverkennbarer Absichtlichkeit möglichst festgehalten. Der sehr streng gehaltene Religionsrevers, welcher den Geistlichen jetzt vorgeschrieben wurde (zuerst 1617, abgedruckt bei K. W. Köhler, Handb. d. kirchl. Gesetzgeb. d. Großh. Hessen II, 351) enthielt die Verpflichtung auf die ungeänderte A. Konf. und Apologie, die Wittenberger Konkordie, die Schmalkald. Artikel und den Catechismus Lutheri. Die KOrdn. v. 1574 wurde zweimal, 1662 u. 1724, unverändert neu aufgelegt (wärend sie in Kassel 1657 eine Umarbeitung erfaren hatte). — Der luth. Katechismus war bereits unter Philipp dem Großm. one offizielle Vorschrift vorherrschend im Lande gebraucht worden. Daneben enthielt die Kirchenordnung die sog. hessischen Fragestücke, Konfirmationsfragen, welche sich in der Disposition an die luth. Hauptstücke, im Text vielfach an den größeren Katechismus von Brenz (den sog. Hallischen) anschließen und die Sakramentenlehre im Sinne der vermittelnden melanchthonischen Theologie darstellen. Sie waren von Landgr. Moriz zu Kassel bei der von ihm vollzogenen Reform seiner Landeskirche in den luth. Katechismus in der Weise aufgenommen worden, dass die entsprechenden lutherischen Fragen im 4. und 5. Hauptstück beseitigt und durch die aus den Fragestücken ersetzt wurden; der so entstandene sog. Hessische Katechismus wurde offizieller Landeskatechismus für Niederhessen. Ihm tritt wärend des Kampfes der beiden Linien ein analog gearbeiteter Hessen-Darmstädtischer Katechismus gegenüber. Derselbe enthält gleichfalls die hessischen Fragestücke, welche als ein Stück althessischer Tradition nicht angetastet werden durften, so jedoch, dass die entsprechenden genuin lutherischen Bestandteile stehen geblieben sind (daher mehrere Fragen doppelte Antworten haben), und außerdem noch eine Reihe neuer Fragestücke von ausgeprägt lutherischem Charakter (das Nähere bei F. W. Lucius, Die hess. Fragestücke, Progr. des Gymnasiums zu Darmstadt 1868, und dazu Heppe a. a. O. II, 67 ff.) Mit dem Aufhören der Generalsynoden verschwinden auch die Partikularsynoden. Statt ihrer tritt dem Superintendenten an die Seite das sog. Definitorium (1617 für Oberhessen, 1628 für die Obergrafschaft Katzenelnbogen), eine Art Ausschuss aus der Geistlichkeit, an dessen Mitwirkung der Superintendent bei der Prüfung und Anstellung der Geistlichen gebunden war. Ein Konsistorium gab es 1634 noch nicht, wie aus der damals erlassenen Ordnung von fleißiger Übung des Katechismi bestimmt hervorgeht; zum ersten Mal erscheint es aktenmäßig 1638, 1654 gab es zwei Konsistorien, zu Darmstadt und zu Gießen (dies zur Ergänzung der Angaben bei Heppe).

Die Gebietsveränderungen, welche durch den Reichsdeputationshauptschluss (1803) und die Rheinbundsakte (1806), dann die Verträge von 1815 herbei-

gefürt wurden, durchbrachen die konfessionelle Einheit des States. Verhältnismäßig beträchtliche Landesteile mit reformirter und katholischer Bevölkerung kamen hinzu. Durch das Organisationsedikt von 1803 wurden für die drei Provinzen, welche das Land nun umfasste (Starkenburg, Oberhessen und das bisher kurkölnische Herzogtum Westfalen), drei Kirchen- und Schulräte auf völlig territorialistischer Grundlage, gemeinsam für Lutheraner, Reformirte und Katholiken errichtet. Rheinhessen (1815 als Ersatz für Westfalen erworben) erhielt später einen Kirchenrat in Mainz. Das Institut der Superintendenten kam auf den Aussterbeetat. Die althessische Agende wurde auf die neu erworbenen protestantischen Landesteile nicht ausgedehnt, kam vielmehr seit 1803 auch in den alten Landesteilen außer Gebrauch, mit ihr das darin enthaltene Ordinationsformular. Der Religionsrevers war bereits 1775 außer Anwendung gekommen; von seiner Widereinfürung wurde abgesehen. (K. W. Köhler, Handbuch II, 341 ff.). Gleicherweise kamen auch die sonstigen in den neuen Landesteilen vorhandenen Agenden und Kirchenordnungen tatsächlich außer Gebrauch. Es ist deren eine beträchtliche Zal. Zu erwänen sind von lutherischen: die Agende für die Grafschaft Erbach (zuletzt 1753 gedruckt), für Hanau-Lichtenberg (1573), für die Reichsstadt Friedberg (1700), für die Burg Friedberg (1704), für Stolberg-Gedern (1719), von reformirten: die pfälzische Kirchenordnung von 1563, die für Hanau-Münzenberg (1688), ferner eine Reihe zum teil ungedruckter Ordnungen für die isenburgischen und solmsischen Herrschaften (Isenburg 1598, Isenburg-Büdingen 1690, Solms-Braunfels 1582 u. a.). Die reformirten Untertanen waren gleich von Anfang mit den lutherischen derselben kirchlichen Administration unterstellt. Doch gab es noch besondere reformirte Inspektorate. Die tatsächliche Verschmelzung der Konfessionen vollzog sich rasch. Die Unionsbewegung seit 1817 teilte sich auch Hessen mit (vgl. K. W. Köhler, Handb. I, 279 ff.). Als maßgebenden Grundsatz sprach die Regierung gleich anfänglich aus (30. Okt. 1817), dass die Vereinigung nur unter der ausdrücklich konstatirten Zustimmung der Gemeinden stattfinden dürfe. Für Rheinhessen entwarf ein von Geistlichen beider Konfessionen gebildeter Ausschuss (Synodalkonvent zu Mainz und zu Wörrstadt 1818) eine Vereinigungsurkunde, welche nach erfolgter Abstimmung in allen Gemeinden am 28. Nov. 1822 vom Großherzog bestätigt wurde (Krätzinger, Die Kirchenvereinigung der Ref. u. Luth. in Rheinhessen, Mainz 1872). In den beiden rechtsrheinischen Provinzen wurde die förmliche Vereinigung nur da vollzogen, wo Genossen beider Konfessionen an demselben Orte bei einander wonten. Dies geschah wärend der nächsten Jare fast überall in Oberhessen und zwar one schriftliche Urkunden, durch gemeinsame Abendmalsfeier. Die so geschlossenen Vereinigungen erhielten 1822 generell die landesherrliche Bestätigung; gleichzeitig wurde den Behörden zur Pflicht gemacht, auf dem betretenen Wege weiter für die Vereinigung zu wirken. Dieselbe vollzog sich darauf nach und nach fast allgemein, und zwar jetzt durch besondere örtliche Unionsurkunden. Dermalen bestehen getrennte evangel. Pfarreien neben einander nur noch in Groß-Umstadt (eine luth. und eine ref.) und in Offenbach (eine französisch-reformirte neben der unirten Hauptgemeinde). Neben jenen Unionsbildungen nahm der Prozess der tatsächlichen Verschmelzung der Konfessionen (Abendmalsgemeinschaft, Religionsunterricht, unterschiedslose Anstellung der Geistlichen und Lehrer rc.) seinen Fortgang. — Das kirchliche Organisationsedikt vom 6. Juni 1832 setzte an die Stelle der kirchlichen Provinzialbehörden ein gemeinsames Oberkonsistorium als administrative Mittelbehörde unter der Aufsicht und Leitung des Ministeriums und stellte das Amt der Superintendenten wider her. Das gleichzeitige Schuledikt trennte die Verwaltung der Volksschule von der kirchlichen. Die evangelische Kirche des Landes umfasst nach Art. 1 des Kirchenediktes „die lutherische, die reformirte und die durch gegenseitige Übereinkunft unirte Konfession"; im übrigen nimmt das Edikt gleich den es begleitenden Instruktionen auf die konfessionelle Differenz keine Rücksicht. Dem entsprechend war das Verfaren des Kirchenregiments wärend der folgenden Jarzehnte. An allen Punkten, wo die konfessionelle Trennung hätte wirksam werden können, blieb dieselbe außer Betracht, so

bei der Ordnung der Konfirmation (1834), des Altardienstes (1836), bei der Errichtung des Predigerseminars in Friedberg (1837, das dortige Schullehrerseminar vereinigte schon seit 1817 alle evangelische Aspiranten), bei der Einteilung der Dekanate (1838), der Behandlung der Parochialverhältnisse, der Anstellung der Geistlichen und Lehrer. Der badische Katechismus von 1834 wurde 1839 amtlich empfohlen und kam daraufhin schnell zur allgemeinen Annahme. Statt seiner wurde 1860 der lutherische Katechismus, und zwar in der Fassung der Agende von 1662, für die lutherischen Gemeinden wider ausschließlich vorgeschrieben. Das in demselben Jar eingefürte, auf dem alten agendarischen Formular ruhende Ordinationsformular verpflichtet auf die christliche Lehre, welche in den Büchern des A. und N. T.'s „enthalten" und „in den reformatorischen Bekenntnissen unserer Kirche, besonders der Augsb. Konfession, bezeugt" ist; eine sonder-konfessionelle Beziehung enthält es nicht. Zur Herstellung einer Landesagende ist es nicht gekommen, dermalen ist tatsächlich die württembergische Agende vorherrschend in Gebrauch. Das Landesgesangbuch von 1814, wol eines der dürftigsten aus jener Periode, ist nicht allgemein durchgedrungen; allein in Oberhessen bestehen neben demselben noch 13 andere. — Die heutige Organisation der Landeskirche ruht auf dem Verfassungsedikt vom 6. Januar 1874. Dasselbe begründet eine Synodalverfassung nach modernem Typus, am nächsten an das badische Vorbild sich anschließend. Das Kirchenregiment des „evangelischen" Landesherrn bleibt erhalten (der Zusatz „evangelisch" ist von prinzipieller Bedeutung); das Oberkonsistorium bildet die höchste kirchliche Regierungsbehörde, für innerkirchliche Angelegenheiten unmittelbar unter dem Landesherrn stehend. Seine geistlichen Mitglieder sind zugleich Superintendenten für je eine der drei Provinzen. Die Landeskirche umfaßt nach § 1 „sämtliche evangelische (lutherische, reformirte, unirte) Gemeinden des Landes unbeschadet des Bekenntnisstandes der einzelnen Gemeinden". Als Schutzwehr konfessioneller Besonderheiten, welche sie sich zu erhalten wünschen, ist den Gemeinden (§ 3) für Gegenstände der Lehre und des Kultus das Recht der Ablehnung kirchengesetzlicher Anordnungen (durch die weitere Gemeindevertretung) eingeräumt. Die parochiale Zugehörigkeit bestimmt sich nach dem Wonsitz, sofern nicht Einzelne aus konfessionellen Gründen die Zupfarrung zu einer Gemeinde ihres besonderen Bekenntnisses verlangen (§ 9). Die Gnadenmittel dürfen keinem Gemeindegliede aus dem Grunde, daſs es dem besonderen Bekenntnis der betreffenden Gemeinde nicht angehöre, versagt werden (§ 10). — Die Einfürung dieser Verfassung gab Anlaſs zur Renitenz und Amtsentlassung einer Anzal von konfessionellen Geistlichen und zu einer lutherischen Separation, welche jedoch keinen erheblichen Umfang erreicht hat. Gegenwärtig sind vier statlich anerkannte Separationsgemeinden vorhanden. Gegen einige der abgesetzten Renitenten fanden, weil sie fortfuren geistliche Handlungen zu verrichten, one ihren Austritt aus der Landeskirche erklärt zu haben, gerichtliche Verfolgungen statt; über die einschlagenden Rechtsfragen vgl. das Referat in Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht XV, 35 ff. und v. Scheurl in der Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1874—76.

Die Landeskirche (1875 am 1. Dez. 602,850 Evangelische) umfaſst gegenwärtig in 23 Dekanaten 418 Gemeinden mit 445 Pfarrstellen; von letzteren sind (nach dem Stande vom 1. Okt. 1878) 62 unbesetzt, darunter 10 erst in neuerer Zeit errichtete, welche noch nie definitiv besetzt waren. 31 Stellen werden durch eigene Pfarrvikare oder Verwalter, 60 durch die Nachbargeistlichen vikarirt; definitiv angestellte Geistliche sind 383 vorhanden, darunter 137 in einem Alter von mehr als 60 Jaren. Was die Statistik des kirchlichen Lebens betrifft, so betrug 1877 die Zal der Kirchenbesucher 19,7, der Kommunikanten 54,9 Proz. der evangelischen Bevölkerung, die Zal der bloß bürgerlichen Eheschließungen 6,6 Proz. der Heiraten; alle Zalen stellen sich am günstigsten in Oberhessen, am ungünstigsten in Rheinhessen. Taufverweigerungen fanden in Starkenburg 14, in Rheinhessen 24, in Oberhessen keine statt. Von den fünf größten Städten des Landes hatte Darmstadt 6,3, Mainz 6,4, Offenbach 1,6, Gießen 4,3, Worms 7,4 Proz. Kirchenbesucher; Darmstadt 14,3, Mainz 16,6, Offenbach 11,1, Gießen

10,2, Worms 16,6 Proz. Kommunikanten; Darmstadt 32,8, Mainz 11,3, Offenbach 57,8, Gießen 2,0, Worms 56,9 Proz. bloß bürgerliche Eheschließungen. — Das Verhältnis zum State ist durch die Statsgesetze vom 23. April 1875, eine Nachbildung der preußischen Maigesetzgebung, geordnet, wozu noch das Gesetz vom 10. Sept. 1878 über die bürgerlichen Wirkungen des Austrittes aus einer Kirche oder Religionsgemeinschaft kommt. Die sog. wissenschaftliche Statsprüfung wird von den Theologen, welche eine Fakultätsprüfung bestanden haben, nicht gefordert; dagegen fehlt das Rekursrecht der Kirchenbehörde an den Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten wegen versagter statlicher Genehmigung bei Anstellung von Geistlichen. Bis jetzt ein Unicum ist das Gesetz über das Besteuerungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Gebrauch davon wurde für die evangelische Kirche bei der 1876 vorgenommenen Verbesserung der Pfarrgehalte und Klassifikation derselben nach dem Dienstalter gemacht, was damals in einer Anzal von Gemeinden zu einer kirchenfeindlichen Agitation Anlass gab. Infolge davon bildete sich in Rheinhessen die Separation der sog. Freiprotestanten; deren Mitgliederzal belief sich 1877 auf ungefär 4800, nicht ganz 3 Proz. der evangelischen Bevölkerung der Provinz. Von der Landeskirche getrennte Evangelische gab es zu Ende 1877: Altlutheraner 146, Darbysten 31, Baptisten 167, Tempelbrüder 17.

Die katholischen Gemeinden des Landes (1875 am 1. Dez. 250,130 Römisch-katholische, 1042 Altkatholiken) gehören, abgesehen von einigen 1866 neu hinzugekommenen Orten, welche in ihrem alten Bistumsverbande (Limburg, Fulda) blieben, zum Bistum Mainz. Dasselbe umfasst in 16 Dekanaten 146 hessische Pfarrorte. Die Verhältnisse der kathol. Kirche sind geregelt durch die auf Übereinkommen mit dem State ruhenden Bullen Provida solersque von 1821 und Ad dominici gregis custodiam von 1827, dann durch das landesherrliche Bestätigungsedikt vom 2. Okt. 1829 und die Verordnung die Ausübung des oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichtsrechts über die katholische Landeskirche betr. vom 30. Jan. 1830, letztere beide gleichlautend von allen Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz erlassen. (S. die Aktenstücke bei K. W. Köhler, Handbuch I, 363 ff.). An die Stelle der Verordnung von 1830 trat eine neue Verordnung in gleichem Betreff vom 1. März 1853, welche jedoch die Bischöfe zurückwiesen. (Brück, Die oberrhein. Kirchenprov., S. 309 ff.) Es folgte sodann die geheime Konvention der Regierung mit dem Bischof Ketteler von Mainz, welche diesem sehr bedeutende Zugeständnisse machte, jedoch in Rom nicht genügte. (Dove, Zeitschr. VIII, 345 ff.) Nach den Ereignissen von 1866 wurde die Konvention „mit Zustimmung des Bischofs“ für aufgehoben erklärt (6. Okt. 1866). Seitdem hat der Stat wie anderwärts das System der Vereinbarung mit Rom verlassen und die Stellung der kathol. Kirche auf dem Wege der Gesetzgebung zu regeln unternommen. Die Kirchengesetze vom 23. April 1875 betreffen vorzugsweise die kathol. Kirche, so namentlich die Gesetze über den Missbrauch der geistlichen Amtsgewalt und die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen. Ausschließlich die kathol. Kirche berürt das Gesetz über die religiösen Orden und ordensänlichen Kongregationen. Die kathol. Kirche setzt dieser Gesetzgebung auch hier ihr Non possumus entgegen. **K. Koehler.**

Hessen, Kurfürstentum, s. Preußen.

Heßhusen, Tilemann, Theologe und Verfechter des strengen Luthertums, wurde am 3. Nov. 1527 zu Nieder-Wesel im Herzogtum Cleve geboren. Als Son angesehener und wolhabender Eltern zum Kaufmannsstand bestimmt, zog er die Gottesgelehrsamkeit vor und begab sich nach Wittenberg, wo er Melanchthons Schüler, Freund und Tischgenosse wurde. Wärend des Interims reiste er; in Oxford hörte er P. Martyr, in Paris fesselte ihn Vatable. Nach Wittenberg zurückgekehrt, wurde er 1550 Magister und las zuerst über Agricolas Topik und über Rhetorik, später, als die Universität durch die Pest nach Torgau verschlagen worden war, über Melanchthons loci und über neutestamentl. Schriften. 1553 erhielt er durch seines Lehrers Empfehlung die Stelle eines Superintendenten und Pastor primarius zu Goslar. Er verheiratete sich mit Anna Berthen, der

Tochter des Bürgermeisters seiner Vaterstadt. Am 5. Mai 1555 wurde er auf Kosten der Stadt Goslar zum Doktor der Theologie promovirt; daſs der „Ketzer- und Lügengeist Dr. Georg Major“ sein Promotor war, bereute er später, seinen Magdeburger Widersachern gegenüber, als ein schweres Ärgernis. Er genoſs jedoch nur kurze Zeit die Gunst des Magistrats. Sein Eifer für Reformation der Kollegiatstifte und Frauenklöster, sein Zeugnis wider die kirchlichen Übergriffe der Bürgermeister und die Sittenlosigkeit ihrer Söne erregte heftigen Zorn. Am 6. Mai 1556 wurden ihm seine Einkünfte mit Beschlag belegt, er wollte troß dem Toben des Pöbels beharren, folgte aber dem Rat Melanchthons und begab sich nach Magdeburg, um Mitarbeiter der Centurien zu werden. Nachdem er eifrigen Anteil an den Ausgleichsversuchen zwischen Melanchthon und Flacius genommen hatte, erhielt er noch im selben Sommer einen Ruf als Professor und Pastor zu St. Jakob nach Rostock, an die Stelle des wegen Papismus entlassenen Joh. Heineck. Er fand diese Stadt in der größten Aufregung. Der Prediger Peter Eggerdes hatte einen heftigen Kampf begonnen wider die Unsitte der „Sonntags-Köste“ (Trauungen am Sonntag), die Teilnahme am Begräbnis von Katholiken und die Zulassung derselben zur Patenschaft, und war schon einmal deshalb abgesetzt worden. Heßhusen stellte sich sogleich auf seine Seite und kam schlieſslich so weit, daſs er zwei Bürgermeister exkommunizirte, den einen, weil er ihn Pharisäer gescholten, den anderen, weil er in seiner Familie die Abhaltung einer Hochzeit am Sonntag durchgesetzt hatte. Obschon der größte Teil der Bürger, die Geistlichkeit und Herzog Ulrich zu ihnen standen, wurden H. und Eggerdes vom Rate ausgewiesen und am 9. Okt. 1557 gewaltsam entfernt. Sie erließen einen heftigen Protest („Antwort auf das lügenhafte Mandat der Bürgermeister“), der Herzog begehrte für die Vertreibung seiner Prediger eine Entschädigung von 60,000 Gulden; der Rat fand zwar in dem Prediger Joh. Draconites einen treuen Verteidiger seiner Aussprüche, muſste aber zuletzt doch nachgeben (vgl. T. H. und Joh. Draconites, von Wiggers, Rostock 1854). Indessen hatte Melanchthons Empfehlung dem Heßhusen eine neue höchst ehrenvolle Anstellung verschafft. Er wurde durch Otto Heinrich zum ersten Professor zu Heidelberg, zum Pfarrer an der h. Geistkirche daselbst und zum Generalsuperintendenten der Pfalz ernannt. Hier gewann er jedoch wenig Freunde. Den Kollegen an der Universität machte er den Eindruck eines hab- und herrschsüchtigen Mannes, seine Untergebenen klagten über seine Vorliebe zu Ausländern, die Amtsbrüder ärgerte er, indem er den Brenzschen Katechismus verdrängte, für die Kommunion lutherische Gebräuche einfürte und dem etwas stark mythologischen Mausoleum das Wort redete, das sich der Kurfürst im Chor der Kirche errichten ließ. In Thesen, die sein Diakon Wilhelm Klebitz veröffentlicht hatte, erkannte er den calvinischen Sauerteig, es erhob sich eine leidenschaftliche Kontroverse über die Frage, ob Christi Leib bloß **mit** oder auch **in** und **unter** dem Brode gespendet werde. H. erklärte seinen Gegner für abgesetzt und exkommunizirte ihn. Kurfürst Friedrich III. suchte vergeblich zu vermitteln, am 16. Sept. 1559 entließ er Heßhusen sowol als Klebitz, Melanchthon billigte diese Maßregel (C. R. IX, 960) und vollendete damit den Bruch Heßhusens mit der milderen Richtung (vergl. Kluckhohn, Friedrich der Fromme, Nördlingen 1879). Die Schrift des Heßhusen „über die ware Gegenwart“ wurde in der Pfalz verboten. Gleich darauf wurde H. in einen anderen noch heftigeren Streit über das Abendmal verwickelt. In Bremen trug D. Albert Hardenberg, Prediger am Dom, behutsam den Philippismus vor, für ihn war das Kapitel und der Bürgermeister Dan. von Büren, gegen ihn die Stadtprediger und der Senat. Da Joh. Timann, der den Streit begonnen, gestorben, und Jakob Probst altersschwach geworden war, bot der Senat dem H. des letzteren Nachfolge an. Dieser kam Ende 1559 zum Besuch nach Bremen, predigte wider Hardenberg, mit dem er noch von Goslar aus freundschaftlich korrespondirt hatte, und veranlaſste die Behörde, zur Entlarvung Hardenbergs (der allerdings den Rat Melanchthons, Oro ut multa dissimules, treu befolgte) eine Disputation anzuberaumen. Seltsamerweise stimmte Heßhusen im Hauptpunkte, in der Leugnung der Ubiquität, mit Hardenberg

überein. Die Disputation sollte am 10. Mai stattfinden, H. war mit drei Gesinnungsgenossen auf dem Plan, Hardenberg erschien nicht, Daniel von Büren verteidigte ihn nicht one Glück (vgl. über Hardenberg die biographischen Werke von Schweckendiek, Emden 1859 und von Bernh. Spiegel, Bremen 1869). In der Voraussicht, dass die Entfernung Hardenbergs noch gute Weile habe, hatte H. unterdessen den Ruf des Vorstandes der Johanneskirche zu Magdeburg zum Nachfolger des Sarcerius angenommen und anfangs 1560 dieses sein viertes Amt angetreten. Von Magdeburg aus setzte H. den Kampf gegen den „Rottengeist zu Bremen", der den Dom in eine „geistliche Mordgrube" verwandelt habe, schriftlich fort. Er wonte Febr. 1561 privatim dem Kreistag zu Braunschweig bei, der endlich über Hardenberg den Stab brach. Ferner schrieb er gegen Melanchthons Gutachten über ihn (responsio ad praejudicium Ph. M.), verteidigte seine Schrift über die Realpräsenz gegen Calvins, Bezas, Boquins und Klebitzens Angriffe in seiner defensio verae confessionis (1561) und erließ gegen Strigel die Schrift de servo arbitrio (1562). Seine Ansichten über Kirchenzucht entwickelt die Schrift „Von Amt und Gewalt der Pfarrherrn" (1561). Hatte er sich damit schon den Rat entfremdet, so noch vielmehr, als er gegen des Rats Willen die Wal des von Jena vertriebenen Joh. Wigand an die St. Ulrichskirche durchsetzen wollte. Zwar hatte H. auf dem Lüneburger Konvent (Juli 1561) dem strengen Luthertum zum Siege verholfen, aber der niedersächsische Kreistag, der im Anschluss an diesen Konvent gehalten wurde, nahm die Beschlüsse desselben nur an, indem er zugleich den Predigern das gegenseitige Verdammen untersagte. H. suchte nun die theologischen Deklarationen des Konvents in Magdeburg zur Geltung zu bringen, dem „Lüneburger Mandat" verweigerte er aber mit vielen andern den Gehorsam. Auf des Erzbischofs von Magdeburg Beschwerde verbot ihm der Rat das Predigen und entzog ihm die Superintendur. H. tat als Antwort den Rat in den Bann und glaubte sich nun berechtigt sein Amt weiter zu füren. Da ließ ihn der Rat in der Nacht vom 21.—22. Okt. 1562 mit Weib und Kind durch bewaffnete Bürger vertreiben. In Wesel, wo er Zuflucht fand und wo ihm sein Weib an der Pest starb, schrieb er zunächst gegen seine Magdeburger Widersacher, dann verteidigte er den Exorzismus, warnte vor dem Heidelberger Katechismus und griff den römischen Katechismus in einer Schrift über den „Unterschied christlicher Lehre" (1564) leidenschaftlich an. Letzteres nahm der Herzog von Jülich übel auf und verlangte seine Entfernung. Nun wandte er sich nach Straßburg, wo jedoch der Rat, in betracht seines revolutionären Benehmens in Magdeburg, ihm den Aufenthalt versagte. In Frankfurt a. M. gab ihm Franz Konrad von Sickingen Herberge, doch drohte ihm auch da wider die Verbannung, als ihm Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken durch Wolf von Köteritz die Stelle eines Hofpredigers zu Neuburg anbieten ließ (5. Mai 1565). In Neuburg verehelichte er sich wider mit der Tochter des damaligen Geraer Superintendenten Sim. Musäus (4. Febr. 1566). Der Polemik scheint er sich hier enthalten zu haben, wenigstens veröffentlichte er nur Predigten (über Röm. 3, 23—27; vom Gesetz; von der Erkenntnis Gottes). Am 11. Juni 1569 starb der Pfalzgraf und damit wurde Heßhusens Stellung aufs neue unsicher. Zudem sehnte er sich nach akademischer Tätigkeit. Er nahm also mit Freuden den Ruf nach Jena an, den am 10. Okt. 1569 Herzog Johann Wilhelm erließ, und die Aufgabe, das Land dem Luthertum zurückzuerobern. Mit seinen Kollegen an der Universität, Wigand und Cölestin, unterwarf er die vom Synergismus angesteckte Geistlichkeit Thüringens einer strengen Visitation, als deren Frucht er später (Nov. 1570) das Examen theologicum veröffentlichte, das Werk unseres Theologen, das am häufigsten wideraufgelegt worden ist. Als im Febr. 1570 der Friedensvermittler Jak. Andreä nach Weimar kam, hielt H. gegen sein „unchristlich konziliren" eine „Predigt vom Kreuz und Leiden J. Chr." die den Andreä zu schleuniger Abreise bestimmte. Den Adiaphorismus und Epikuräismus der Unionsmänner bekämpft die Schrift „Vom Bekenntnis des Namens Jesu". Mehrere Traktate sind gegen den neuen Wittenberger Katechismus und den Dresdener Konsensus gerichtet. Gegen Rom streitet die „Auslegung des 19. Psalms" 1571

und die Schrift Sexcenti errores, 1572. In der Abhandlung De vera ecclesia et ejus auctoritate 1572 behauptet er die Pflicht der weltlichen Behörde die Orthodoxie mit allen ihr zu Gebot stehenden Mitteln zu unterstützen. Seine Hauptstreiche in Jena fielen aber auf einen früheren Freund und Gesinnungsgenossen — Flacius. Als Wigand und Mörlin gegen diesen losbrachen, veröffentlichte auch H. seine Analysis argumentorum Flacii, die er bis jetzt nur handschriftlich verbreitet hatte. Auf des Flacius versönliches „Kurzes Bekenntnis“ erläßt er April 1571 einen energischen „Gegenbericht“. Dann im August wider die Orthodoxa confessio seine Clara et perspicua testimonia Augustini, für die er im folgenden Jar eine defensio erscheinen läßt. Am umfangreichsten und schärfsten ist das Antidotum contra dogma Flacii, Febr. 1572, am empfindlichsten für Flacius die „Zeugnisse Lutheri, dass die Erbsünde nicht sei das Wesen des Menschen“ (vgl. Preger, Fl. Jllyr. II, 329 ff.). Aber dieses fröhliche polemisiren und anathematisiren nahm ein jähes Ende. 3. März 1573 starb Johann Wilhelm, Kurfürst August übernahm als Vormund die Verwaltung seiner Länder, und hatte nichts eiligeres zu tun, als Heßhusen und Wigand, sowie an hundert Theologen und Geistliche aus Amt und Land zu jagen. H. und Wigand flohen zu ihrem Freunde Andreas von Meiendorf, von wo sie in Braunschweig durch Chemnitz Aufnahme fanden. Hier eröffnete sich beiden eine glänzende Aussicht. Das seit 23. Mai 1571 vakante Amt eines Bischofs von Samland, das H. früher ausgeschlagen hatte (Mörlin hatte ihn auf dem Totenbett zu seinem Nachfolger empfohlen), wurde ihm noch einmal angeboten; für Wigand fand sich die erste theol. Professur zu Königsberg. Am 7. Juli erhielt H. die Vokation, am 14. Aug. erfolgte die Bestallung zu der fürstlich dotirten Stelle, und schon am 21. Sept. wurde er im Königsberger Dom feierlich zum Bischof geweiht. Auf dieser hohen Warte konnte H. besser als je seinem Berufe als Zionswächter obliegen. Er unterstützte die Herzogin Witwe in ihrer Renitenz gegen den Kurfürsten. Wider die verhängnisvolle Exegesis perspicua schrieb er 1574 seine Assertio testamenti Christi, und bekräftigte seine „Treue Warnung an die l. Preußen“ vor Gemeinschaft mit Calvinisten durch Vertreibung der böhmischen Brüder. Fortwärend zeigte er sich den Einigkeitsbestrebungen Andreäs, der seine Maßregeln gegen den Synergismus missbilligt hatte, abgeneigt. An dem Torgischen Buch, das ihm Chemnitz übersandte, fand er zwar wenig auszusetzen, stellte aber als Bedingung seiner Unterschrift, dass Andreä wegen seines früheren Verhaltens und besonders wegen seines greulichen Lästerns auf unschuldige Lehrer Kirchenbuße tue. Hier jedoch in Königsberg traf ihn das Schicksal, dass ihm gemessen wurde, wie er gemessen hatte. In seiner Assertio hatte er den Satz aufgestellt: Non tantum in concreto recte dicitur: Chr. est omnipotens, vivificus, adorandus, sed etiam in abstracto recte dicitur: humanitas Christi est omnipotens, vivifica, adoranda, was er jedoch nicht so verstand, als hätte die menschliche Natur wirklich und an sich göttliche Eigenschaften, sondern man könne nur in Ansehung der Einheit beider Naturen diese Redeweise gebrauchen. Einige Pastoren griffen das auf und beschuldigten ihn, er lehre zwei allmächtige göttliche Wesen. Es war dieselbe unbarmherzige Konsequenzmacherei, mit der er einst dem Flacius die Lehre aufbringen wollte, der Teufel sei Schöpfer wie Gott. Sein bisheriger Kampfgenosse Wigand, der nach G. Venetus Tod Bischof von Pomesanien geworden und vielleicht darum von H. abgewendet worden war, weil dieser die Stelle zuerst seinem Schwiegervater zugedacht hatte, versammelte am 16. Januar 1577 eine Anzal Geistlicher, die den angefürten Satz verdammten und als H. den Satz nicht als falsch, sondern nur als missverständlich aufgeben wollte, setzte ihn Herzog Albrecht one weiteres ab, 27. April 1577. Wigand wurde Administrator von Samland. H. zog auf stürmischer See nach Lübeck. Widerum war es Chemnitz, der ihm zu einer Stelle, seiner achten und letzten, verhalf. Herzog Julius ernannte ihn noch 1577 zum zweiten Professor primarius an der neu gegründeten Helmstädter Universität. Hier fur Heßhusen fort sich gegen seine preußischen Verketzerer zu verantworten (Bekenntnis von der persönlichen Vereinigung beider Naturen, 1580) und günstige theologische Censuren zu provoziren. Die Synode

von Herzberg sprach sich für ihn aus, aber one Wigands Stellung zu erschüttern. Die Konkordienformel unterschrieb er, corde ore et manu, und verteidigte sie (Bekenntnis v. d. K.-F., 1578). Als sie aber 1580 gedruckt erschien, beschwerte er sich über Textverfälschung und besonders über Einschwärzung der Ubiquität. Als Herzog Julius das Unglaubliche beging, einen Son zum (röm.-katholischen) Bischof von Halberstadt weihen zu lassen, schloss sich H. der allgemeinen Entrüstung nicht an. Er gewann so an Gunst, was Chemnitz verlor, und da die kurfürstlichen Patrone des Konkordienwerkes den Herzog einige Zeit lang zurückstellten, benutzte H. desselben Verstimmung, um ihn der Formel abwendig zu machen. Kirchner musste Helmstädt verlassen. Troß der dringenden Zureden des Chemnitz schlug er es ab, sich an der Revision der inzwischen zu stande gekommenen Apologie der K.-F. (Erfurter Buch) zu beteiligen, und mutete vielmehr den damit betrauten Theologen zu, unter seiner Leitung eine neue zu machen. Die Theologen ersuchten ihn um eine Privatbesprechung, allein H. ließ sich durch den Herzog verbieten, auf diesen Vorschlag einzugehen. Auf dem zur Widergewinnung des Herzogs von dem Kurfürsten veranstalteten Konvent zu Quedlinburg (Jan. 1583) forderte er eine Generalsynode, Widerherstellung des ursprünglichen Textes der K.-F., namentliche Verdammung der Irrlehrer und Einschränkung der Lehre von der Ubiquität und brachte damit diese Verhandlungen zum scheitern. Mit der Apologie fiel auch das Ansehen der K.-F. in dem Lande Braunschweig. 1585 erklärte zwar die Universität, den Verunglimpfungen der Tübinger Theologen gegenüber, dass sie an der Formel festhalten wolle, aber in ihrem ursprünglichen Verstande, d. h. mit Hinwegdeutung der Ubiquität, die H. zu bekämpfen fortfur. Der reformirte Superintendent Amling in Zerbst ließ sogar solche Aussprüche wider die Ubiquität abdrucken. Natürlich verwarte sich H. aufs höchste gegen diese Freundschaft der Calvinisten, wie er denn auch den dieser Richtung angehörigen Hofprediger Malsius zur Festungsstrafe verurteilen ließ. Aus diesen Kämpfen wurde Heßhusen am 25. Sept. 1588 durch den Tod abgerufen. Er hinterließ 6 Kinder; seinen Schwiegerson Olearius hatte er an Kirchners Stelle befördert. Sein Testament (1591 gedruckt) ist mit großer religiöser Wärme geschrieben, er behauptet, stets von persönlichem Hass frei gewesen zu sein und bereut nur das eine, dass er die Sünder nicht noch härter gestraft, die Rottengeister nicht noch eifriger widerlegt habe. Melanchthons Anklage (C. R. VIII, 9), er habe aus selbstsüchtigen Gründen die mildere Richtung verlassen, lässt sich im Blick auf seine Kämpfe und Leiden nicht aufrecht halten. Hart und ungerecht ist Heppes Urteil: einer der widerwärtigsten lutherischen Pfaffen seiner Zeit, stolz und kriecherisch, zelotisch und wetterwendisch. H. ist der konsequente Vertreter einer Richtung, die zwischen christlicher und theologischer Erkenntnis, zwischen der Warheit der Lehre und deren gesetzlicher Geltung, zwischen Kirchenordnung und Polizeiordnung nicht unterschied. Nur sein Benehmen gegen Flacius und gegen Chemnitz wirft einen Schatten auf seinen Charakter. Von seinen zalreichen Schriften haben wir die wichtigsten angefürt, doch sind noch seine Kommentare über die Psalmen, Jesaja und die paulinischen Briefe zu erwänen, ferner sechs Bücher De justificatione (1687) und Predigten. Hauptquelle für seine Biographie: Joh. Georg Leuckfeld, Historia Heshusiana, Quedlinburg und Aschersleben, 1716 (woselbst S. 231 ein, freilich unvollständiges, Verzeichnis seiner Schriften). Eine leider sehr flüchtig geschriebene Apologie ist Karl von Helmolts T. H. und seine 7 exilia, Leipzig 1859. Durch überreiche Verwertung der handschriftl. Quellen und billiges Urteil zeichnet sich aus: Wilkens, T. H., Ein Streittheologe der Lutherskirche, Leipzig 1860. Vgl. außerdem Plank, Heppe, G. Frank u. a.

K. Hackenschmidt.

Hesychasten. Bekanntlich gehört dieser Name in die Geschichte des Mönchstums und der Mystik des vierzehnten Jarhunderts und bezeichnet die letzte größere Streitbewegung der griechischen Kirche innerhalb des byzantinischen Zeitalters. Wir geben zuerst einen kurzen quellenmäßigen Bericht der sonderbaren Angelegenheit und werden dann auf den Inhalt und die dogmen-histor. Bedeutung des gefürten Streites genauer eingehen. — Seit der Erhebung der Paläologen auf den

Kaiserthron befand sich die griechische Kirche in dauernder Unruhe und Uneinigkeit. Die arsenianische Partei, hervorgegangen aus dem Konflikt zwischen dem Patriarchen Arsenius und dem Usurpator Michael Paläologus, hatte große Verbreitung gefunden, und besonders die Mönche und die Gegner jeder Annäherung an die lateinische Kirche für sich gewonnen. In der Regierung herrschten schwankende Grundsätze, bald der Union, bald der Feindschaft gegen die Lateiner, und die Patriarchen der Hauptstadt folgten diesem Wechsel. In der ersten Hälfte des vierzehnten Jarhunderts brach der heftigste Bürgerzwist aus, infolge dessen der jüngere Andronicus den Thron bestieg, nach seinem Tode aber der kräftige Johannes Cantacuzenus sich der Regierung bemächtigte und den Kampf gegen die Kaiserin Anna, die Witwe des älteren Andronicus, fortsetzte. In diese Zeit fällt das Auftreten der Hesychasten, und da die politischen Gegensätze auch mit kirchlichen verbunden waren: so dürfen wir uns nicht wundern, daſs das auffallende Phänomen des Mönchslebens sehr verschieden beurteilt wurde und den vorhandenen Parteibestrebungen neue Narung gab. Schon die Arsenianer hatten sich teilweise einer mystischen Exaltation überlassen, noch mehr verfielen dieser Stimmung die Mönche des Berges Athos (s. d. Art.), welche damals auf der Höhe ihrer öffentlichen Wirksamkeit standen, und in den Städten, besonders Thessalonich, festen Sitz und bedeutenden Anhang besaßen. Unter ihrem Abt Symeon und wärend der Regierung des jüngeren Andronicus sprachen sie jetzt von einem ewigen ungeschaffenen und doch mitteilbaren göttlichen Licht, welches auf dem Berge der Verklärung geleuchtet und das auch ihnen im Zustand vollkommener Ruhe und Abgezogenheit von der Welt aufgegangen sei. Der Fürer dieser Hesychasten (*ἡσυχασταί, ἡσυχάζοντες*) und Verteidiger ihres Lichtprinzips wurde Palamas, nachmaliger Erzbischof von Thessalonich. Doch sahen sie sich bald angegriffen von dem gelehrten und scharfsinnigen Mönch Barlaam, der unter Andronicus dem Älteren aus Calabrien nach Konstantinopel gekommen war. Dieser erklärte die Lehre jener Quietisten für irrig und häretisch und begründete seinen Widerspruch in Unterredungen und Schriftstücken. Er behauptete, ein so beschriebenes Licht würde das Wesen Gottes selber sein müssen, welches aber alsdann gegen allen Kirchenglauben in den Kreis menschlicher Warnehmung herabgezogen werde. Und als ihm nun Palamas vorhielt, jenes ungeschaffene Göttliche sei in seiner Mitteilbarkeit nur eine göttliche Wirksamkeit und Gnade, keineswegs die absolute Wesenheit: entgegnete er, daſs durch diese Unterscheidung ein doppeltes Göttliche, ein Nahbares und Unnahbares anerkannt, also eine Art von Zweigötterei eingefürt werde, und er ließ sich auch nicht überzeugen durch die sinnliche Analogie der Sonne, an welcher man die Strahlen von der Scheibe unterscheiden müsse, one einen doppelten Sonnenkörper anzunehmen (vgl. die Urkunde in Engelhardts Abhandlung S. 74). Bei der Auktorität der Mönche und ihres am Hofe hochgeachteten Gegners konnte die Sache nicht verborgen bleiben; Barlaam selbst trug auf kirchliche Vernehmung der Meinungen bei dem Patriarchen Johannes an. Diese erfolgte 1341 auf der ersten Synode zu Konstantinopel unter Vorsitz des Kaisers Andronicus und des Patriarchen; Barlaam ließ sich einschüchtern, widerrief und ging nach Italien zurück. Eine zweite Synode verurteilte seinen Anhänger Gregorius Acindynus, der dieselbe Polemik gegen die Hesychasten fortsetzte. Die Ansicht der Majorität wurde nicht wenig dadurch beeinfluſst, daſs Barlaam als Zögling der lateinischen Theologie im Verdacht stand und das Interesse der Orthodoxie, welcher auch die Mönche meist angehörten, gegen sich hatte. Allgemeinere Gunst oder Abgunst sprachen auf beiden Seiten mit und haben auch eingewirkt auf die uns vorliegenden Berichte teils des Cantacuzenus, teils des Nicephorus Gregoras. Der erstere, obgleich anfangs dem Barlaam zugetan, ergab sich doch nachher der politisch ihm unentbehrlichen Mönchspartei und stellte ihre Sache in günstiges Licht (Joh. Cantac. Hist. lib. II, 39. IV, 23. 24). Ihm steht im Interesse des Barlaam mit scharfer hochmütiger Kritik Gregoras gegenüber, er behandelt die Hesychasten äußerst geringschätzig und erzält den Hergang von diesem Standpunkt mit manchen abweichenden Nebenumständen. (Niceph. Greg. Hist. lib. XV. XVIII. XIX. XXII. an vielen

Stellen). Der ungünstigen Stimmung ungeachtet vermehrte sich inzwischen der Anhang der Barlaamiten, und da Andronicus schon 1341 gestorben war, hätten sie unter dem Einfluss der Kaiserin Anna, welche in der sogenannten dritten Synode den Patriarchen Johannes absetzen ließ, leicht obsiegen können, wenn nicht in dem folgenden Kriege Cantacuzenus die Oberhand gewonnen hätte. Dieser als Herr des Reichs drang auf Entscheidung; Acindynus wich jeder Vorladung aus, doch kam 1351 die vierte Synode zu stande, wo statt seiner ein Erzbischof von Ephesus und neben ihm Nicephorus Gregoras die Gegenpartei vertraten (s. die Urkunde in Harduin, Acta Concil. XI, p. 283 sqq.). Diesmal wurde in mehreren Sitzungen gründlich auf die Kontroverse über Wesen und Wirksamkeit eingegangen, und die Stimmenmehrheit erklärte sich nach Herbeiziehung älterer kirchlicher Aussprüche, zumal des sechsten ökumenischen Konzils und zalreicher patristischer Belegstellen, in allen vier aufgestellten Fragpunkten für die Auffassung der Mönche. Die Lehre der Hesychasten ward demnach genehmigt, der Erzbischof von Ephesus nebst anderen abgesetzt, über Barlaam und Acindynus die Exkommunikation gesprochen. Nach der Darstellung des Gregoras sollen Unrechtmäßigkeiten diesen Ausgang erleichtert haben, denn er bemerkt, dass die Palamiten die ihnen ungünstigen Stellen aus den Schriften der Väter ausgemerzt, der Kaiser aber wärend der Verhandlungen sich parteiisch und herrisch betragen habe Greg. XVIII, 3—. XIX, 1—3). Das letztere scheint der Sachlage nach sehr glaublich, wenngleich Cantacuzenus selbst (lib. IV, 23. 24) das Gegenteil versichert. Auch nach der Synode sollen Nicephorus und die Seinigen nach dessen Bericht (XXI. 3. XXII, 1—3) Beleidigungen und Misshandlungen ausgesetzt gewesen sein.

Fragen wir ferner nach dem Sinn dieser Lehre und der durch sie angeregten Streitigkeit. Was die Hesychasten wollten und wänten, war eine krankhafte Überspannung desselben mystischen Triebes, der sich von Alters her in der griechischen Theologie fortgepflanzt hatte. Schon Pseudo-Dionysius, um von älteren Andeutungen zu schweigen, suchte nach einem Organ der Annäherung an Gott, welches über die gewönlichen Mittel der Erkenntnis und Andacht hinausgehe; er beschrieb ein Helldunkel, ein verborgenes Licht, in das derjenige eintrete, der Gott zu schauen gewürdigt wird; änliche Äußerungen unter änlichem Namen kehren bei Maximus und anderen wider. Das griechische Mönchsleben, obgleich vielfach verweltlicht und entartet, begünstigte doch jederzeit diese Vorstellungen. Die Athosmönche aber müssen auf die Aneignung des *θεῖον φῶς* ein förmliches Studium verwendet haben; sie wollten es erlebt haben, dass dem von der Welt abgewendeten Menschen bei völliger Versenkung in sich selbst und entsprechender Körperhaltung (daher *ὀμφαλόψυχοι*) das himmlische Licht aufgehe, kein geringeres gewiss als das der Verklärung, das einst auf Thabor den Herrn umstrahlt, das dem heiligen Antonius und anderen Frommen erschienen sei. Unter anderen Verhältnissen wäre diese Hellseherei vielleicht den geheimen Erfarungen des Kreises, wo sie entstanden war, überlassen geblieben: damals aber erregte sie Aufsehen und der Widerspruch des Barlaam nötigte die Hesychasten, ihre Anschauung theoretisch zu fixiren und zu rechtfertigen. Das Licht sollte ein überirdisches und göttliches sein, durfte aber nicht mit Gott identifizirt werden, weil sonst die behauptete Warnehmbarkeit blasphemisch gewesen wäre; zur Erklärung diente daher der Unterschied von Wesen und Wirksamkeit. Palamas, der vornehmste Verteidiger der Mönche, versichert nachdrücklich, dass das Wesen Gottes als schlechthin unerreichbar rechtgläubig von ihnen anerkannt werde. „Aus Gott zu sein, gelte von allem Geschaffenen, aus der Substanz Gottes zu sein, von keinem“. Aber näher stehe uns die Wirksamkeit, der Inbegriff aller göttlichen Zuflüsse und Kraftäußerungen (*ἐνέργεια γάρ ἐστιν ἡ φυσικὴ ἑκάστης οὐσίας δύναμίς τε καὶ κίνησις*, Harduin, l. c. p. 303), und wie diese nach oben in eine allumfassende Gesamtwirksamkeit zusammenlaufen, so teilen sie sich nach unten in eine unbestimmbare Anzal einzelner Energieen der Weisheit, Kraft, des Rats, der Erleuchtung, des Lebens. Es sind die von Gott ausgehenden und doch unlöslich mit ihm verbundenen Gottheiten (*θεότητες*), die Ausstrahlungen der in sich

geschlossenen Trinität, und da in ihnen das heiligste Gnadengut gespendet wird, müssen sie in den Bereich der menschlichen Sinne eindringend gedacht werden. In diese Reihe gehört auch das Thaborlicht, überirdisch und sichtbar zugleich, es ist ewig und ungeschaffen, es hat aber auch die Eigenschaft, das von ihm [illegible] zu vergöttlichen und in die Region des Ungeschaffenen zu erheben (Niceph. Greg. XI, 10). Das Prädikat *ἄκτιστον* war also absichtlich gewält und sollte gleichsam die Mittelstufe des Göttlichen bezeichnen, welches aus dem Absoluten stammend, doch eine Berürung mit dem Endlichen möglich macht und diesem keine höhere Natur einbilden kann. — Auf diese Verteidigung hatten die Freunde des Barlaam und Acindynus, besonders der kritische Nicephorus Gregoras folgendes zu antworten. Die Behauptungen der Palamiten sind widersprechend. Das ungeschaffene Licht müsste entweder substantiell oder als bloße [illegible] gedacht werden; in jenem Falle wäre es eine besondere, außerhalb [illegible] Wesenheit, eine vierte Hypostase, in diesem könnte es nicht one Subjekt [illegible]. Der Unterschied von Wesen und Wirksamkeit fällt zusammen, weil er [illegible] zu der Fiktion neuer Hypostasen, oder zu der Annahme subjektloser [illegible] hintreibt. Damit werden in anstößiger Weise zwei Götter eingefürt, [illegible] (*ὑπερκείμενος*) und ein untergeordneter (*ὑφειμένος*), dessen man [illegible] Anschauung teilhaftig werden kann. Von dem, was Gott ist, darf [illegible] das Eine ins Absolute emporrücken und das andere als bloße Wirk[illegible] niedriger stellen, sonst käme das eine erst zum anderen hinzu, und wir [illegible] an sich wirkungsloses Wesen. Gerade die Wirksamkeit bedingt und [illegible] den Begriff der göttlichen Substanz, sie läßt sich nicht als ein zweites [illegible] setzen. Die beiden notwendigsten Attribute Gottes sind [illegible] Guten. Das erstere schließt jede Zusammensetzung aus, [illegible] nicht gedacht, wenn man es nicht im innigsten Zusammen[illegible] Wirken denken will. Nein, beide sind in Gott, eben weil [illegible] geschieden; er hat nicht, sondern ist selber die *αὐτοενέργεια*, [illegible] Gewirkte muss von ihm dem Allwirksamen unterschieden [illegible] hat Gregoras (XXII—XXIV, p. 1050 sqq. ed Bonn.) [illegible] mit dem Kabasilas, der ebenfalls zu den Mystikern gehörte, [illegible] Sätze des Aristoteles, Proklus und Maximus ausfürlich dar[illegible] einen starken Mangel an Dialektik vorgeworfen, wes[illegible] Misverstand platonischer Ideeen irregeleitet worden.

[illegible] kürzlich die Ansichten, zwischen denen die Synode zu [illegible] warum hat sie so gewält? Man sieht leicht, dass die Kontro[illegible] Moment enthält; das eine ist die Unterscheidung von Wesen [illegible] überhaupt, das andere lag in der besonderen Art, wie die Hesy[illegible] ungeschaffenen Energieen als *θεότητες* verselbständigten und zum [illegible] geheimnisvollen Vergöttlichung erhoben. Hätte das letztere allein [illegible] so würde trotz aller Vorliebe für die Mönchspartei deren [illegible] zu halten gewesen sein. Allein die Synode stellte das allgemeine [illegible] Problem voran, one den eigentümlichen Standpunkt, von dem es aus[illegible] sich zu prüfen. Die Distinktion von *οὐσία* und *ἐνέργεια* war [illegible] relativem Sinne zulässig, sie aufzugeben schien gefärlicher als sie [illegible] Voraussetzung, dass beides untrennbar sei, zu bestätigen. Die theo[illegible] der griechischen Väter kam den Beurteilern zu Hilfe, und andere [illegible] der Auktorität hatte eine damalige kirchliche Verhandlung wenig [illegible] wurden zalreiche Stellen der älteren Gewärsmänner, eines [illegible] Basilius, Chrysostomus, Sophronius, Dionysius zusam[illegible] nicht gerade mit sorglicher Auswal noch mit Beachtung, ob sie für [illegible] Zweck ausreichten. Von jeher hatten die griechischen Väter die [illegible] göttlichen Transzendenz, als das Absolute, das Unnennbare und Un[illegible] bezeichnet, an das kein Name und kein Auge des Geistes oder des [illegible]. Um so mehr wurden sie bewogen, andererseits die Anerkennung [illegible] Absoluten ausgehenden Lebens und Wirkens zu pflegen; dieser gött[illegible] gelten alle Namen sowie alle Teilungen göttlicher Kräfte und

übernatürlicher Gnaden, sie darf nicht fehlen, wenn nicht das Endliche aus der lebendigen Verbindung mit Gott herausfallen soll. Die schlechthin abstrakte Definition des Gottwesens hatte die Folge, dass alle konkreten Anschauungen in eine zweite Kategorie der Wirksamkeit verlegt und in dieser eine Mannigfaltigkeit von Potenzen nachgewiesen wurde, für welche das Ureinfache selber keinen Raum bot. Es war nicht schwer, für diese noch sehr flüssige Unterscheidung, die aber auch der Mystik einen Anknüpfungspunkt bot, Zeugnisse zu finden. Logisch wurde die Differenz daraus gerechtfertigt, dass das Habende mit dem, was es hat, nicht zusammenfällt, jenes also in gewisser Beziehung über diesem stehen muss. Die Schriften des Areopagiten lieferten Belegstellen genug, nach welchen das Wesen Gottes in eine prädikatlose Spitze der Einheit auslaufen sollte, an die sich kein Verhältnis zum anderen anknüpfen ließ; solche Sätze dienten dazu, alles Mitteilbare in eine zweite Stufe des göttlichen Wirkens, das nicht dem Wesen als solchem zufällt, zu verlegen. Auf diese Anleitungen gründete die Synode ihren dogmatischen Beschluss (Harduin l. c. p. 302. 331). Es war ein Urteil in Bausch und Bogen, one Rücksicht auf den in den mystischen Konsequenzen der Hesychasten enthaltenen philosophischen Fehlgriff. Mit welchem Recht die Hesychasten ihrer besonderen Entdeckung des Thaborlichtes sich rühmten, was von der gnostisirenden Beschreibung der Energieen zu halten und wie der Widerspruch eines ungeschaffenen Sichtbaren zu lösen sei, blieb unerörtert. Und ebenso gelangte die Frage über das Verhältnis von Sein und Wirken nicht zu einer klaren Fassung. Gregoras hatte jene Differenz zwar fallen lassen, doch aber eingeräumt, dass zwischen dem Ansichsein Gottes und seinem Verhältnis auf das andere unterschieden werden müsse; er hatte im Wesen selber, welches immer zugleich ein Wirken sei, doch eine Duplicität des Teilhaften und Unteilhaften, des Mitteilsamen und Nichtmitteilsamen anerkannt und damit die dem Irrtum der Palamiten unterliegende Warheit aussprechen wollen. Es fehlte nicht an Anlass, die Kontroverse schärfer zu verfolgen, aber in den Verhandlungen selbst wird der schwierige Punkt, ob etwa der ganze Unterschied nur im menschlichen Denken begründet sei, zwar gelegentlich berürt, aber nicht gewürdigt (Harduin l. c. p.310). Endlich war man dabei auch über mancherlei logische Ungenauigkeiten nicht hinausgekommen. Der Begriff der Wirksamkeit schwankte, Wirkendes und Gewirktes wurden verwechselt, und wenn gefragt wurde, ob die göttliche Vorsehung geschaffen oder ungeschaffen heißen solle, so setzte schon dies eine Unklarheit des Denkens voraus. Dessenungeachtet ist die griechische Kirche mit diesem ungenügenden Resultat, weil es der Richtung ihrer Theologie großenteils entsprach, zufrieden gewesen, und gleichzeitige wie spätere Schriftsteller, Philotheus, Marcus Eugenicus, haben es in Schutz genommen, die Lehre des Barlaam aber als Folge einer Verirrung der Lateiner zurückgewiesen. Der letztgenannte z. B. fürt in „syllogistischen Kapiteln“ weitläufig aus, dass wenn man keinen Unterschied zwischen Wesen und Wirksamkeit mehr bestehen lasse, die Trinitätslehre verwirrt und die schlimmsten origenistischen Konsequenzen herbeigefürt werden. Nur einige Griechen blieben in der Opposition, wie Manuel Kalekas, welcher nachweist, dass die Differenz von οὐσία und ἐνέργεια, wenn sie überhaupt Bestand habe, doch von den Palamiten jedenfalls verkannt worden sei. Denn wenn sich beide verhalten wie Primäres und Sekundäres, Ursache und Wirkung, Unteilbares und Teilbares, Unbewegliches und Bewegliches, Unsichtbares und Sichtbares, so treten Eigenschaften in den Begriff der Wirksamkeit, die teils Gott gar nicht zukommen, teils gerade eine Wesensbedeutung haben (Engelhardts Abhandlung S. 131). Ebenso hat später die lateinische Kirche die Kritik des Barlaam gegen Palamas gebilligt, ja sie hat in ihr den Ausdruck eines wirklichen Streitsatzes zwischen beiden Kirchen ausgedrückt gefunden, welcher darauf hinauslaufe, dass nach der einen Lehrweise die genannte Differenz nur eine gedachte sein, nach der andern aber an sich gültige und objektive Warheit haben solle. Wie Harduin die Urkunden der Synode von 1351 unter dem Titel: Pseudosynodus Palamitica in seine Sammlung aufnahm, so urteilt Petavius wegwerfend über die Meinung der Griechen: De theol. dogm. I, cp. 12. p. 76. 81 (Antw. 1700): Esse quiddam in Deo

6*

putarunt re ipsa distinctum a Dei substantia eaque ut inferius ita minime creatum, sed medii cujusdam inter Deum et res creatas ordinis. — Itaque ridiculi sunt Graeci, qui, quod de *ἐπινοίας* i. e. rationis vel cogitationis differentia veteres usurparunt, ad rei discrimen imperite, ne dicam, impie transferunt. Von einer Scheidung der Kirchenlehren als solcher kann in diesem Punkt nicht die Rede sein; nur so viel ist richtig, daſs, wie bemerkt, die Griechen bei ihrem Streben nach möglichst abstrakter Bestimmung des absoluten Wesens geneigt waren, die göttliche Aktivität desto näher an das Organ menschlicher Aufnahme oder Erkenntnis heranzuziehen.

Wir schließen mit der historischen Bemerkung, daſs im Hesychastenstreit eine Behauptung der Mystik von seiten des Dogma und der Scholastik verteidigt worden, woraus die enge Verbindung erhellt, welche diese beiden Elemente in der späteren griechischen Theologie zu einander einzunehmen suchten. Will man aber die Begebenheit in ein allgemeineres Licht stellen, so ist es die Gleichzeitigkeit mystischer Erscheinungen in verschiedenen und unverbundenen Teilen der Kirche. — Vgl. bes. Engelhardt, Die Arsenianer und Hesychasten in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. Bd. VIII, S. 48 ff. Dazu mein Programm zur Geschichte der Athosklöster S. 22 ff.; Stein, Studien über die Hesychasten des XIV. Jahrhunderts, Wien 1874. **Gaß.**

Hesychius. Dieser Name begegnet uns an mehreren Stellen der kirchlichen Litteratur, zuerst in der ältesten Geschichte des Bibeltextes. Neben Lucian, dem bekannten Presbyter von Antiochien und standhaften Märtyrer (s. den Artikel) wird ein Hesychius als Verbesserer des Textes der LXX und des Neuen Testaments genannt. Eusebius bezeichnet ihn VIII, cap. 13 neben Phileas, Pachymius, Theodorus als ägyptischen Bischof, der unter Maximinus gelitten habe, und das Martyrologium verlegt seinen Tod auf den 26. November; auf Ägypten und die dort gebrauchten Bibelhandschriften soll daher die von ihm ausgegangene sogenannte Rezension des griechischen Textes eingewirkt haben. Denken wir uns diesen Hesychius neben Lucian am Ende des dritten Jarhunderts als Berichtiger der griechischen Handschriften: so ist das an sich ein sehr merkwürdiges historisches Datum, weil es beweist, wie früh Verwirrungen und Verderbnisse des Textes eingetreten sind, die ein solches Unternehmen nötig machen konnten; leider aber erfaren wir nichts über das dabei eingeschlagene Verfaren, daher haben immer nur Vermutungen, nicht bestimmte Resultate auf diese Notiz gebaut werden können. Die einzigen Zeugen sind Hieronymus und das Decretum Gelasii. Der erstere sagt Praef. in Paralip.: Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat autorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. In bezug auf die Septuaginta mögen also diese verbesserten Texte zu bedeutendem Ansehen gelangt sein, so daſs in Ägypten und Alexandrien die von Hesychius herrürende Bearbeitung ebenso herrschte, wie die des Lucian von Konstantinopel bis Antiochien (vgl. Hieron. ad Rufin. II, 26. De vir. illustr. 77). Aber auch auf das Neue Testament, mindestens die Evangelien, müssen sich diese Rezensionen erstreckt haben nach den oft citirten Worten des Hieron. ad Damas. praef. in Evv. Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus nec in toto V. Test. post. LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, quum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse quae addita sunt, dazu Decr. Gelas. cp. 6. n. 14. 15: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha. Hiernach kannte Hieronymus eine Ausgabe auch des neutestamentlichen Textes nach Hesychius, welche von einigen, aber wenigen sehr eifrig bevorzugt wurde, aber er verwarf sie, da nach seinem Urteil ihre Emendationen und Zusätze die Auktorität der älteren Übersetzungen gegen sich hatten. Damit wird die Existenz einer solchen hesychianischen Bearbeitung auch des Neuen Testaments ebenso außer Zweifel gestellt, wie wir über deren Charakter völlig in Ungewiſsheit bleiben. Es war natürlich, daſs in den neueren kritischen Rezensionssystemen

jenen ältesten Emendationsversuchen eine Stelle eingeräumt wurde, und bekanntlich hat Hug, indem er dem älteren unrein gewordenen und verwilderten Text eine dreifache Rezension gegenüberstellt, eine derselben, die in Alexandrien und Ägypten verbreitete, auf Hesychius zurückgefürt; die Zeugen aber, mit welchen er sie belegt, sind ziemlich dieselben, in denen Griesbach seine alexandrinische Rezension dargestellt findet. Die gegenwärtige neutestamentliche Kritik will diese Gedanken nicht gänzlich verwerfen, aber in der Erwägung, daſs die Bedeutung jener Rezensionen mindestens in betreff des Neuen Testaments leicht überschätzt werden kann, enthält sie sich bestimmter Aussagen und Folgerungen, noch mehr verzichtet sie darauf, nach Eichhorns Vorgang einen aus beiden Ausgaben gemischten Text mit irgend welcher Sicherheit in gewissen Handschriften nachweisen zu wollen.

Von den übrigen Männern dieses Namens erwänen wir kurz und der Vollständigkeit wegen den Lexikographen und den Chronisten. Das berühmte Lexikon des ersteren, eines sonst unbekannten Grammatikers aus Alexandrien, wurde warscheinlich zwischen dem dritten und vierten Jarhundert in seinem ursprünglichen Bestand zusammengesetzt; dem Philologen unentbehrlich, kann es selbst dem Bearbeiter der kirchlichen Litteratur einen gelegentlichen Dienst leisten. Letzte Ausgabe post Johannem Albertum rec. Maur. Schmidt, Jen. 1858—68, 5 voll. 4°, ed. min. Jen. 1867, ed. altera. Doch sind die biblischen Glossen, auf Grund welcher F. Ranke den Verfasser zu einem Christen machen wollte, spätere Interpolation, ebenso die Glossen aus Gregor von Nazianz. Darüber, sowie über das Verhältnis jener biblischen Glossen zu Cyrill vgl. Schmidt, Quaest. Hesych. in der gr. Ausg. p. CXXXIV sqq.; H. Weber, De Hesychii ad Eulogium epist., Weim. 1865; G. Welcker, Kl. Schriften, II, S. 542 ff. Der Chronist fürt den Beinamen Illustris (Ἰλλούστριος); er war gebürtig aus Milet, Son des Advokaten Hesychius und der Mutter Sophia, und lebte im Zeitalter des Justinian. Er ist zwar als Christ, was Stephanus, Vossius, Cave gegen Suidas bewiesen haben, aber nicht als christlicher Schriftsteller im engeren Sinne anzusehen. Nach dem Zeugnis des Suidas ist er der Verfasser einer Geschichtschronik, welche vom assyrischen König Belus bis zum Tode des christlichen Kaisers Anastasius in sechs Abteilungen reichte, von welchem Werke wir aber nur ein Stück der sechsten Abteilung über Ursprung und Altertümer von Konstantinopel, und zwar unter dem Namen des Georgius Codinus (*Περὶ πατρίων τῆς Κωνσταντινοπόλεως παρεκβολαὶ ἐκ τῆς βίβλου τοῦ χρονογράφου*) besitzen. Erste Ausgaben von G. Douza, Heidelb. 1596, von Meursius, Lugd. Bat. 1613, zuletzt in Fragm. hist. graec. colleg. C. Müller, IV, 1851, p. 146, wozu R. Hercher, Philol. VIII, 1853, p. 720. Ein noch erhaltenes Werk: *Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν*, zuerst Ex bibl. Joh. Sambuci Antverp. 1572, besteht groſsenteils in Auszügen aus Diogenes Laertius und ist als Kompilation aus der Zeit der Renaissance erkannt worden von K. Lehrs, Rhein. Museum für Philol. XVII, 1862, S. 453 (= „Die Pindarscholien", Leipz. 1872). Über den ursprünglichen *Ὀνοματολόγος* des Milesiers s. Wachsmuth, De fontibus Suidae, Symb. philol. Bonn. Lips. 1863, p. 135.

Früher als dieser lebte ein Presbyter von Jerusalem Hesychius, der unter dem jüngeren Theodosius sich ausgezeichnet haben und dessen Tod in das Jar 433 oder 428 fallen soll. Bei Theophanes und in den griechischen Menologieen wird er als Muster von Gelehrsamkeit und als fruchtbarer Schriftforscher gerühmt. Von den ihm beigelegten exegetischen und homiletischen Schriften ist mehreres griechisch oder lateinisch edirt, wie Explanationes in Leviticum, Basil. 1527. Par. 1581; Capitula in XII prophetas minores et Jesaiam ed. Hoeschel, August. 1602; Sententiarum centuriae II de temperantia et virtute, una cum Marci Eremitae opusculis, Par. 1563. 1624, zerstreute Festreden zur heiligen Geschichte, — anderes ist nur handschriftlich oder in Fragmenten (Phot. cod. 51. 275) vorhanden. Doch leiden diese Verzeichnisse an großer Verwirrung, denn mehrere der genannten Schriften werden von einigen einem späteren Hesychius

zugeschrieben, der um 600 als Presbyter, dann als Bischof und Patriarch in Jerusalem lebte und an welchen Gregor. M. Epist. lib. IX, ep. 4 gerichtet ist.

Viele andere ganz obscure Hesychius weiß Fabricius aufzuzälen Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 544. Dr. Gaß.

Heubner. Eine jener kirchlichen Größen der neueren Zeit, welche mehr wärmte, als leuchtete, weniger in der Ferne bekannt, als in der Nähe verehrt, weniger durch die Schrift zeugte, als durch das lebendige Wort, und weniger durch dieses als durch das Vorbild des Lebens. — Heinrich Leonhard Heubner war 1780 im Flecken Lauterbach im Erzgebirge geboren. Nachdem schon im dritten Jare der Vater, ein Prediger, gestorben, wurde durch die Mutter der Same der Frömmigkeit in das Herz des Knaben gepflanzt, und bis ins späteste Alter leuchtete das Auge von dankbarer Liebe, so oft er ihrer gedachte. 1793 kam der unter sehr dürftigen Verhältnissen aufgewachsene Knabe nach Schulpforte mit einer Blödigkeit, die ihn auch als Mann nicht verlassen, aber geistig geweckt und durch das zarteste Gewissen für religiöse Eindrücke empfänglich. Im J. 1799 bezog er die Universität Wittenberg, wo Schröckh als gelehrter, Karl Ludwig Nitzsch als dogmatischer und praktischer Theologe am stärksten auf ihn wirkten. Sehnsüchtig streckte der innig fromme Jüngling in jener frostigen und dürren Zeit seine Fülfäden nach Narung aus: keine andere als die einer kantischen Moral und einer darauf begründeten Apologetik wurde ihm dargeboten. Dem Schreiber dieses hat der Verewigte das Vertrauen geschenkt, ihm seine Tagebücher aus jenen Studienjaren mitzuteilen: wie auch aus dem saftlosesten Holz ein sehnsüchtiges religiöses Gemüt sich Narung zu saugen weiß, dafür geben sie einen rürenden Beweis. Die trockene, der eigentlich religiösen Sphäre so abgewendtete kantische Moral, aufgefaßt von dem religiös bewegten Gemüte, übte eine religiös erbauende und bestimmende Kraft, daneben gewärte der Reinhardsche Supranaturalismus einen Anhalt für die dogmatische Überzeugung. Im J. 1805 habilitirte sich Heubner als akademischer Docent und eröffnete seine Vorlesungen mit bedeutendem Beifall; 1808 erhielt er das dritte Diakonat an der Wittenberger Stadtkirche und wirkte nun von dieser Zeit an mit jenem ihm eigentümlichen zarten Amtsgewissen in dreierlei Beruf, mit einer, manchem fast unverständlichen, rastlosen, oft peinlichen Treue. Erst im J. 1811 wurde er außerordentlicher Professor, und bewärte hier seine seltene Amtstreue, indem er im Sommer 1813, als wärend des Kriegsgetümmels und der Belagerung der Stadt alle übrigen Collegia geschlossen waren, noch vor einem kleinen Reste Studirender akademische Vorlesungen hielt und auch die Gottesdienste, als die Kirche für militärische Zwecke in Beschlag genommen war, vor einem kleinen Häuflein Andächtiger in einem Hörsale der Superintendentur mit Eifer fortsetzte.

Als bei der Säkularfeier der Reformation 1817 die Wittenberger Universität mit der Hallischen verbunden und statt dessen von der preußischen Regierung das Wittenberger Predigerseminar gegründet worden, erhielt Heubner anfangs als dritter Director eine Stellung an demselben, nach dem Tode von Schleusner und [illegible] als erster, womit er zugleich in die von Nitzsch erledigte Superintendentur einrückte. In dieser Stellung hat er bis an das Ende seines Lebens beharrt und, von pietätsvoller Liebe zu seinem Wittenberg beseelt, alle Anträge auf Berufungen nach außen ausgeschlagen.

Als Theologe nimmt er bis etwa 1817 den Reinhardschen Standpunkt ein; wo immer sich ihm Gelegenheit bot, denselben zu befestigen, wurde sie von ihm mit Entschiedenheit ergriffen. Ein mütterlicher Oheim in Wien hatte ihm einen Aufenthalt daselbst für einige Zeit vergönnt, er bereicherte sich hier mit der Kenntnis und später mit dem Studium derjenigen apologetischen Schriften von Frint, [illegible], Sailer, welche auch zur Stärkung und zum Frommen mancher dem Glauben [illegible]gebliebener Protestanten am Anfange des Jarhunderts die katholische Theologie hatte ausgehen lassen; noch in späterer Zeit gedachte er dankbar der Stärkung seines Glaubens aus diesen Quellen. Eben diesen supranaturalistisch-apologetischen Standpunkt hat Heubner in der Theologie auch in der späteren

Periode seines Lebens nicht verlassen. Als bekannter Vertreter der Apologetik ist er veranlasst worden, den Artikel über diese Wissenschaft in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie zu verfassen und die neue fünfte Ausgabe von Reinhards Plan Jesu 1830 mit eigenen Anhängen vermehrt zu besorgen, auch ruht die Steinsche historische Apologetik großenteils auf seinen Vorlesungen. Wie ihm die neueren philosophischen Zeitbewegungen fern blieben, so wurde auch die Schleiermachersche und die Hegelsche Theologie von ihm nur mit Misstrauen, beziehungsweise mit Abscheu betrachtet. So trug denn seine Theologie einen etwas veralteten Charakter, wie dies auch der erste Band seiner praktischen Auslegung des N. T.'s zeigt, aber unter diesem abgetragenen theologischen Gewande schlug das christliche Herz seit der Zeit des religiösen Erwachens in der Periode der Befreiungskriege immer wärmer und lebendiger. Schon vorher hatte eine Freundschaft mit einem oberlausitzischen Prediger Heubnern in Verbindung mit der Brüdergemeinde gebracht und das Studium der Zinzendorfschen Schriften war ihm besonders teuer und wert geworden. Damit hatte sich das seit dem Reformationsjubiläum wider in Aufnahme gekommene Studium der Lutherschen Schriften verbunden, es kam die Befreundung mit Persönlichkeiten aus den neu erweckten Berliner Kreisen hinzu: so hatte sich die Herzensfrömmigkeit zu einer Innigkeit und Wärme gesteigert, welche über die Formen des erlernten Schulsystems weit hinausging.

Die wirkende Kraft des Verewigten lag überhaupt nicht in seinem Kathedervortrag, selbst nicht in den Predigten. Was nämlich seine Predigten betrifft, so waren dieselben zwar warm, eindringlich, volksmäßig, aber doch trugen sie noch zuviel von der Schule an sich, als dass eine tief eingreifende Wirkung von denselben hätte ausgehen können. Heubners närende und zeugende Kraft lag ganz in der Persönlichkeit des Mannes. Keine theologische Persönlichkeit haben wir in dem beschränkten Umkreise unserer Lebenserfarung kennen gelernt, welcher eine so allgemeine und so unbedingte Verehrung von allen Altern und Ständen, von den Freunden und selbst von den Gegnern, die ihn fürchteten, zu teil geworden wäre, als die Heubnersche. Bürger, Beamte und Militärs, Kandidaten und Prediger, Kinder, Männer und Frauen, wenn sie auf den Straßen Wittenbergs oder auf seinen häufigen Spaziergängen ihm begegneten, Keinen sah man an ihm vorübergehen, in dessen Begrüßung nicht schon der Ausdruck der Ehrerbietung zu erkennen gewesen wäre. Und dieses Gefül der Ehrerbietung war es, das bis zu den Spitzen der Behörden hinaufreichte. Unter allen Schwankungen der religiösen Tendenzen der kirchlichen Behörden Preußens, von dem Ministerium Altenstein bis zu dem Ministerium Ladenberg, galt Heubner gleichsam als eine geheiligte Persönlichkeit, welcher niemand zu nahe zu treten, niemand wehe zu tun wagte. Und doch war dieser Allverehrte mit augenfälligen Schwachheiten behaftet: seinem theologischen Standpunkt nach erschien er dem jüngeren Geschlecht als ein Zurückgebliebener, seine Unfähigkeit, sich auf fremde Standpunkte zu versetzen, ließ ihn — zumal bei der Hitze seines Charakters — gegen manche Persönlichkeiten ungerecht werden; die Beschränkung auf sein Wittenberg, wovon er sich nur etwa bei Badereisen entfernte, und in Wittenberg widerum auf den engsten Familienkreis gab ihm für viele Erscheinungen und Verhältnisse einen viel zu engen und spießbürgerlichen Standpunkt der Betrachtung. Aber der Verewigte war ein Mann des Gebets, ein Mann rücksichtslosester Selbstverleugnung, der in keiner Hinsicht sich selbst, sondern allein die Sache seines Gottes suchte. Ist jemals Einer gewesen, bei dem die Stimme des Gewissens den unbedingtesten Gehorsam fand, so war es der Verewigte. Wie unverrückt ihm selbst die Gegenwart Gottes vor Augen stand, so kam ein Gefül derselben über jeden, der sich in seiner Nähe befand. Kein Wunder, wenn ein solcher Mann denn auch unter seinen Kandidaten, unter seinen Mitbürgern als ein wandelndes Gewissen umherging. Der Eindruck, was es heiße, in der Gegenwart Gottes leben, sein geistliches Amt in der Furcht des Herrn füren, ist der Gewinn gewesen, den gewiss die große Mehrzal der Vielen, welche dem Wittenberger Seminar angehört, als die köstlichste Frucht davongetragen. Nur wenige Beispiele in den östlichen

Provinzen Preußens wenigstens möchten gefunden werden, wo ein protestantischer Geistlicher noch eine solche Macht über die Gewissen ausübt. Als im J. 1845 Uhlich auf seinen lichtfreundlichen Missionsreisen auch in Wittenberg sich Anhang zu erwerben versuchte, befand sich Heubner gerade in Karlsbad; von dort her wurde von ihm ein in heiligem Gotteseifer flammendes Schreiben an seine Gemeinde erlassen, nach seiner Rückkehr trat er in einer erschütternden Predigt wider auf seiner Kanzel auf und allen wühlerischen Versuchen war der Boden entzogen, so dass bei einem nochmaligen Versuche der Lichtprediger vor den erzürnten Bürgern sein Heil in der Flucht suchen musste.

Was Heubners konfessionelle Stellung betrifft, so wollte er, wie Reinhard, auch auf seinem supranaturalistischen Standpunkte nichts anderes sein, als ein der Kirche, in der er geboren war, getreuer lutherischer Theologe; Pietät war ein Grundzug seines Charakters. Manche unserer Zeit unverständliche Züge derselben liegen aus seinem Leben vor: so hat er bis ans Ende seiner Tage aus Pietät für den verstorbenen Vater einen ererbten schwarzen Leibrock desselben stets auf der Kanzel unter seinem Talar getragen. Diese Pietät war es, welche es ihm auch unmöglich gemacht hätte, einen Fingerbreit von dem angestammten Bekenntnisse seiner Kirche zu weichen. Er hatte sich geweigert, der Union beizutreten, die neue Agende anzunehmen: die ehrerbietige Scheu der kirchlichen Behörden, welche gerade ihn sich nicht anzutasten getraute, hatte ihn gewären lassen. Solange indes die konfessionellen Wirren in Preußen noch nicht eingetreten, war auch bei ihm dieser Konfessionalismus nur im Hintergrunde geblieben. Nachdem jedoch die lutherische Reaktion begonnen, trat auch bei ihm in dieser Hinsicht eine größere Schärfe ein. Die Versammlungen des lutherischen Vereins in Wittenberg hatten in den letzten Jaren ihn zu ihrem Präses erwält.

In die gelehrte Welt ist er wenig herausgetreten; unabläßig studirte er und sammelte eine umfangreiche Bibliothek, welche bei seinem Tode von dem Könige angekauft und dem Seminar zum Geschenk gemacht worden, aber ausdrücklich lag in seinen Grundsätzen, nicht sowol durch Bücher, als durch das lebendige Wort zu wirken. So beschränken sich denn seine gelehrten Werke auf zwei Abhandlungen vom J. 1805 und 1807: historia antiquior dogmatis de modo salutis tenendae und miraculorum ab evangelistis narratorum interpretatio grammatico-historica asserta, wozu noch die erwänte neue Ausgabe von Reinhards Plan Jesu kommt und eine von ihm mit Zusätzen vermehrte Ausgabe von Büchners Handkonkordanz, 7. A. 1845. Auch mit Herausgabe seiner Predigten hielt er zurück, und nur zwei Predigtsammlungen sind von ihm erschienen. Aus seinem litterarischen Nachlaß ist der erste Band seiner praktischen Erklärung des N. T.'s 1856 herausgegeben worden, reich an schönen praktischen Bemerkungen. Quellen: Zum Gedächtnis Dr. Leonhard Heubners zum Besten der Heubnerstiftung herausgegeben von den Mitgliedern des Königlichen Predigerseminars 1853 mit einem Nachruf von Niedner; Dr. Heinrich Leonhard Heubner, Nekrolog von einem seiner ehemaligen Schüler (Dr. Schmieder) aus der evang. Kirchenzeitung besonders abgedruckt 1853.

Tholuk †.

Heumann, Christoph August, protestantischer Theolog, Schulmann und Polyhistor des 18. Jarh., durch Vielseitigkeit des Wissens und kolossale litterarische Produktivität ebenso bekannt wie durch Mangel an Charakterfestigkeit und theologischer Lehrbestimmtheit. Er wurde den 3. August 1681 zu Allstädt im Thüringischen geboren, wo sein Vater Diakonus und zugleich Prediger des benachbarten Dorfes Mönchpföffel war. Schon in frühester Jugend von schweren Schicksalen betroffen, geriet er nicht nur selbst mehrmals in Lebensgefar, sondern verlor auch wenige Wochen nach seiner Geburt seinen Vater und sechs Geschwister an einer pestartigen Krankheit. Seine erste Erziehung und Bildung verdankte er dem Nachfolger seines Vaters, M. Andreas Rose, der seit dem J. 1683 als Stiefvater gewissenhaft für ihn sorgte. 1684 raubte ihm der Tod auch diese Stütze, worauf sich sein älterer Bruder Johann Samuel, der nun in die erledigte Pfarrstelle des Vaters einrückte, nach Kräften seiner annahm. Lebhaften Geistes

und von glücklichen Anlagen unterstützt, hatte er es in der Schule seiner Vaterstadt so weit gebracht, dass er, kaum 15 Jare alt, das Gymnasium zu Saalfeld, seit 1697 die unter dem Rektor Gleitsmann blühende Schule zu Zeitz besuchen konnte, wobei er sich die Mittel zu seinem Lebensunterhalte und die nötigen Bücher teilweise durch Privatunterricht und Singen im Chor verdienen muſste. Mit dem Zeugnisse eines sehr gelehrten Jünglings (literatissimi juvenis) ging er um Michaelis 1699 zur Universität Jena ab, um daselbst Theologie und Philosophie zu studiren. Je weiter er bei seinem rastlosen Fleiß in den Wissenschaften fortschritt, aber auch je mehr es ihm zum Bewuſstsein kam, daſs er nicht alles simpliciter glauben könne, was die Kirche glaubt: desto entschiedener ging sein Streben auf ein akademisches Lehramt. Nach einer vor der philos. Fakultät erstandenen Prüfung und nach öffentlicher Verteidigung seiner Dissertation de duellis principum erlangte er 1702 die Magisterwürde, und begann im folgenden Jare als Privatdozent philosophische Vorlesungen zu halten, die er mit steigendem Beifall bis Ostern 1705 fortsetzte, wärend er gleichzeitig als Theolog in der akademischen Kirche in 24 Kanzelvorträgen die Bergpredigt Jesu erklärte. Indessen überzeugte er sich, zugleich lehrend und lernend, daſs wissenschaftlicher Fleiß allein zu einer gediegenen Ausbildung noch nicht genüge. Er unterbrach daher seine glücklich begonnene akademische Laufban auf einige Zeit, um (April bis Oktober 1705) zu seiner Weiterbildung mit einem befreundeten M. Ehrenberger eine Reise durch einen Teil von Deutschland und Holland zu machen, auf welcher er nicht nur die berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, namentlich P. Bayle, Basnage, Jurieu, Breckling, Poiret, Witsius, Roëll, Gronov, Burmann, Cox, van Dale, le Clerc, Limborch, Vitringa, Braunius, Edzard, Petersen, den Litterarhistoriker Joh. Albert Fabricius, den Philosophen Leibnitz, sondern auch die Gemeinschaften der Quäker, Mennoniten, Labadisten rc. persönlich kennen lernte, und seine Beobachtungen und Warnehmungen in einem genau gefürten Tagebuche (Auszüge daraus bei Cassius S. 34 ff.) ausfürlich aufzeichnete. An Körper und Geist gestärkt und mit mannigfachen Erfarungen bereichert, kehrte er Okt. 1705 nach Jena zurück, wo er mit neuem Eifer seine akademische Tätigkeit wider begann und den Kreis seiner Vorlesungen nun auch auf einige Zweige der Theologie und auf den lateinischen Stil ausdehnte. Da er aber durch seine freisinnigen Ansichten, besonders durch seine Dissertation de fato uxoris Loti non miraculoso (Jena 1706 und 1708) bei der Jenenser Orthodoxie Anstoß erregte (siehe Cassius S. 298) und bei seiner Bewerbung um die Adjunktur der philosophischen Fakultät einem andern Bewerber nachgesetzt wurde: übernahm er im Jare 1709 die seinen Wünschen und gelehrten Beschäftigungen entsprechende Stelle eines Inspektors des theologischen Seminars und Kollaborators des Gymnasiums in Eisenach. — Acht Jare später (Mai 1717) folgte er dem Rufe des Göttinger Magistrates als Inspektor und Prof. an das dortige Gymnasium an die Stelle des bekannten Pädagogiarchen Justus von Dransfeld (siehe über ihn Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I, 258). In diesem erwünschten Wirkungskreise durch ein reichliches Einkommen gegen Nahrungssorgen gesichert, erwarb er sich bis zur Gründung der Universität mit ausgezeichneter Umsicht und unermüdeter Tätigkeit als Rektor, Lehrer und Schriftsteller große Verdienste. Er fürte (1728) eine neue, den Zeiterfordernissen angemessene Schulordnung ein und brachte durch eigenen Eifer im Unterrichten und durch seinen förderndn Einfluſs auf die übrigen Lehrer die Schule bald so in Aufnahme, daſs die Räume kaum ausreichten, alle Schüler zu fassen und eine classis selecta eingerichtet werden muſste. Da er bei diesem wachsenden Rufe oft von angesehenen Eltern aus der Ferne gebeten wurde, ihre Söne in Pension zu nehmen, so verheiratete er sich 1719 mit der 19jährigen Tochter des Stadtsyndikus Winicker. Die Ehe blieb kinderlos, und schwere Leiden trübten viele Jare das Glück derselben; denn die kräftige und von Natur lebensfrohe Frau wurde nicht lange nach ihrer Verheiratung von einem unheilbaren Gichtübel befallen, welches sie an Händen und Füßen gelämt, aber von ihrem Manne aufs treueste verpflegt, mit musterhafter Ergebung bis an ihren 1750 erfolgten Tod ertrug.

Siebenzehn Jare hatte Heumann mit bestem Erfolg seiner Schule vorgestanden, [illegible] im April 1734 von dem kgl. hannov. Großvogt Gerlach Adolf von Münchhausen den Befehl erhielt, das im Paulinerkloster befindliche Gymnasium [illegible], damit die Gebäude desselben bei der bevorstehenden Eröffnung der Georgia Augusta zu akademischen Zwecken benutzt werden könnten (s. seine [illegible] academicae 1738, und Rößler, Gründung der Universität Göttingen 1855). Mit vollem Rechte durfte er jetzt erwarten, bei der Ernennung der [illegible] Professoren der Theologie berücksichtigt zu werden, da er [illegible] im Anfange des J. 1728 zu Helmstädt nach rühmlich bestandener Prüfung [illegible] gleichzeitig mit Mosheim die Würde eines theologischen Doktors erlangt, [illegible] als theol. Schriftsteller in der gelehrten Welt rühmlich bekannt gemacht und mehrere Berufungen (nach Helmstädt, Jena, Ansbach) aus Liebe zu Göttingen abgelehnt hatte. Dennoch sah er sich in seiner Erwartung getäuscht; denn [illegible] wurde durch kgl. Reskript vom 12. Oktober 1734 zum ordentlichen Professor der [illegible] in der philosophischen und daneben zum außerordentlichen Professor in der theologischen Fakultät mit Beibehaltung seines bisherigen [illegible] ernannt. Man wollte ihn für keinen rechten Theologen gelten lassen und [illegible], weil er bisher mit so verschiedenen Dingen sich beschäftigt, nicht zu, dass [illegible] den theologischen Wissenschaften genugsam gewachsen sei (MS. Gött.). [illegible] durch diese Zurücksetzung, so sehr sie auch seinen Ehrgeiz [illegible], in seiner [illegible] Tätigkeit nicht hemmen: er zeichnete sich vielmehr [illegible] durch die Zal seiner Vorlesungen und Zuhörer, als durch die Abfassung von Programmen und durch den Vorsitz bei öffentlichen theologischen Disputationen, [illegible] zu sein, selbst vor den von auswärts her berufenen [illegible] Professoren der Theologie (Feuerlin, Crusius, Oporin) so sehr aus, dass ihm die Regierung durch freiwillige Gehaltzulage und manche andere [illegible] ihre Zufriedenheit zu erkennen gab. Außer einigen philosophischen Vorlesungen, mit denen er abwechselte, las er regelmäßig über die Exegese des A. und N. Test. [illegible], sowie über Litteratur- und Kirchengeschichte. Die [illegible] seines Vortrages, verbunden mit seiner gründlichen und umfassenden [illegible] führte ihm mit jedem Jare eine größere Anzal von Zuhörern zu, und in demselben Grade, in welchem sein Beifall auf der Universität [illegible] sein Ruhm unter den auswärtigen Gelehrten [illegible]. Im Jare 1745 zum ordentlichen Professor der Theologie [illegible] das Ziel erreicht, nach dem er so lange gestrebt hatte. [illegible] im Jare 1758 [illegible] genötigt, vom akademischen Lehramt zurückzutreten, [illegible] eigenen Angabe schon vor mehr als fünfzig [illegible] aus äußeren Gründen zurückgehaltene Überzeugung, [illegible] Kirche über das Abendmal richtig, Luthers [illegible] Lehre dagegen falsch sei, aus Anlaß seiner Erklärung [illegible] zu 1 Kor. 10, 16. 17 und 11, 23—25) [illegible] fand. — Die Absicht Heumanns wurde kurz [illegible] der Regierung in Hannover bekannt, weshalb [illegible] in einem ausfürlichen Schreiben an den Kurator der Universität [illegible] von Münchhausen, seine Abweichung vom Lehrbegriff der [illegible] Kirche selbst offen darzulegen — mit der Bitte, ihn gleich [illegible] Lehramt zu belassen, event. ihm seine frühere Stelle in der [illegible] (den 31. August 1758). Die Versuche, ihn zum [illegible] zu bewegen, blieben erfolglos. Dagegen verstand er sich [illegible] noch nicht edirten Druckbogen seines Werkes [illegible]. Nachdem aber inzwischen auch eine Klage [illegible] Verletzung des Amtsgeheimnisses gegen ihn beim Kurator [illegible] veranlaßt, um seine Emeritirung zu bitten, [illegible] Anerkennung seiner Leistungen und Verdienste [illegible] Gehaltes und anderer Vergünstigungen huldvollst [illegible] feierlich und untertänigst versprochen, dass er seine [illegible] weder öffentlich noch heimlich lehren und verteidigen, — auch

sonst in theologicis nichts publiziren wolle, was der sanae et in ecclesia Luth. receptae doctrinae im mindesten entgegen zu sein auch nur scheinen möchte“ (nach Göttinger Akten von August bis Oktober 1758). Seitdem beschäftigte er sich in ungestörter Muße teils mit der Vollendung einiger litterarischer Arbeiten, teils mit Ordnung seines Nachlasses. Seine früher äußerst kräftige, durch strenge Diät und regelmäßige Bewegung konservirte Gesundheit erlitt zuletzt mehrfache Störungen durch schlagänliche Anfälle: er starb nach kurzer Krankheit, fast 83 Jare alt, am 1. Mai 1764.

Heumanns litterarische Tätigkeit beschränkte sich nicht auf die Theologie allein, sondern erstreckte sich zugleich auf die Kritik (Parerga critica, Jen. 1712, 8⁰), auf die philologische Bearbeitung einiger Schriftsteller aus der römischen Litteratur, auf die Geschichte der Philosophie (Acta philosophorum, d. i. gründliche Nachrichten aus der historia philosophica (Halle 1715—1727, 18 Stücke in 3 Bänden, 8⁰), und vorzüglich auf die Litterärgeschichte, um die er sich durch das Schediasma de anonymis et pseudonymis in 2 Büchern (Jen. 1711, 8⁰), die Epistola de circulatoria litteratorum vanitate (Amstel. 1716, 8⁰), die Bibliotheca historica academ. (1738), die Herausgabe der Biographieen einiger Gelehrten und vor allem durch seinen sehr geschätzten und widerholt neu aufgelegten Conspectus reipublicae litterariae s. via ad historiam litterariam (Hannov. 1718, ed. 7, ibid. 1763, 8⁰, und zuletzt noch von Eyring in 2 Bänden, 1791—1797) große Verdienste erworben hat. Von seinen theologischen Schriften, welche hier hauptsächlich in Betracht kommen, verdient zunächst seine Uebersetzung des N. Testaments (Hannover 1748, 2. Ausg. 1750, 2 Bde. 8⁰), hervorgehoben zu werden, weil er mit derselben nicht nur in einer Zeit auftrat, in welcher die Bedenklichkeit, ob es überhaupt erlaubt sei, der Übersetzung Luthers eine neue an die Seite zu stellen, noch keineswegs überwunden war, sondern auch bestimmt den Grundsatz aussprach, daſs der Übersetzer neben der treuen Übertragung des Sinnes zugleich der möglichsten Deutlichkeit, sowie einer nicht nur reinen, sondern auch feinen und zierlichen Schreibart sich befleißigen müsse. Dieser verdienstlichen und trotz mancher tadelnden Angriffe (worüber vgl. Cassius S. 414 ff.) im ganzen mit Beifall aufgenommenen Arbeit (vgl. Acta hist. eccl. 73, S. 103; Schröckh 7, S. 603 f.; Meyer, Geschichte der Schrifterkl., IV, 389) ließ er die Erklärung des N. Testaments folgen, welche von 1750 bis 1763 zu Hannover in 12 Oktavbänden erschien und seine Übersetzung im einzelnen begründen und rechtfertigen sollte. Ausgehend von den Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation, wie er sich dieselben gebildet hatte, beurteilt er die Meinungen früherer Exegeten, erörtert den Wortsinn und zeigt Vertrautheit mit dem Sprachgebrauche der Bibel und eine gründliche Kenntnis der Geschichte und Altertümer. Doch hat er sich keineswegs von aller dogmatischen Befangenheit frei erhalten und gibt nicht selten paradoxe und gesuchte, zum teil unhaltbare Deutungen. Als Nachtrag und Ergänzung zu diesem Werke sind die nach seinem Tode erschienenen „Anmerkungen über seine Erklärungen des neuen Testaments“ (Göttingen 1764) und die „succincta interpretatio apocalypseos Joannis“ (Francof. et Lips. 1764, 8⁰), zu betrachten. Viele einzelne Fragen aus dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese und der biblischen Altertümer hat Heumann in seinen Programmen, Dissertationen und Abhandlungen behandelt, s. Cassius und die unten zu nennenden Sammlungen. Neben der Exegese hat er sich auch mit kirchenstistorischen Studien fleißig beschäftigt und viele dunkle und zweifelhafte Punkte (aus der Patristik, Reformations-, Papstgeschichte, theol. Litteraturgeschichte u. s. w.) durch einzelne seiner zalreichen, teils in Zeitschriften oder Gelegenheitsschriften zerstreuten, teils in Sammlungen vereinigten Programme und Abhandlungen aus dem Schatz seiner immensen Belesenheit, und nicht selten mit glücklichem Erfolg, aufzuhellen versucht. Im ganzen wird die Zal seiner Disputationen auf 71, seiner Programme auf 117, seiner gelehrten Abhandlungen in Zeitschriften auf 153 angegeben: das meiste davon ist enthalten in den drei von ihm selbst veranstalteten Sammelwerken: Poecile, 3 t., Halle 1722—1731; Sylloge diss. 4 Partes, Göttingen

1743—1750; Nova sylloge diss. p. I und II, Rostock und Wismar 1752 und 1754. —

Dogmatik hat H. in Göttingen niemals gelesen „außer im Anfang, da kein Anderer da war", und zwar nach dem Kompendium des Buddeus; auch unter seinen Schriften befindet sich fast keine, worin er eine dogmatische Materie ausgefürt hätte. Desto größeres Aufsehen erregte die kurz nach seinem Tode erschienene Schrift: D. C. A. Heumanns Erweiß, daß die Lehre der Reformirten Kirche von dem heil. Abendmale die rechte und wahre sei, Eisleben und Wittenberg 1764, 8°, 80 S. Dass die beiden Druckorte simulirt seien, um „durch diesen witzlosen Muthwillen mit dem Andenken Luthers Spott zu treiben", erkannte man sofort; aber auch der ungenannte Herausgeber wurde bald bekannt — der Berliner Hofprediger und Kons.-Rat A. Fr. W. Sack, dem H. sein Manuskript schon 1762 mit dem Verlangen zugeschickt hatte, dasselbe drucken zu lassen, und der nun nach des Verfassers Tod sich für verpflichtet hielt, „den ausdrücklichen letzten Willen des seligen Mannes zu erfüllen". Dieser selbst hatte zwar, wie er S. 27 seiner Schrift bekennt, im J. 1758 bei seiner Emeritirung seinen Obern die Zusage gegeben, „seine Meinung nicht anderen zu sagen und nicht fortzupflanzen"; aber er ist so naiv, hinzuzusetzen: id tamen ut perpetuo facerem, a me impetrare non potui. Vielmehr publizirt er jetzt nicht bloß die früher auf Befehl des Kuratoriums kassirten Abschnitte seiner Erklärung des 1. Korintherbriefs, sondern sucht auch seine Behauptung, dass die lutherische Abendmalslehre eine im höchsten Grade absurde, die reformirte aber die vernünftige und zugleich schriftmäßige sei, noch weiter zu erweisen — freilich nicht sowol durch exegetische oder dogmatische Gründe, als vielmehr durch eine höchst oberflächliche und leichtfertige Zusammenstellung von angeblichen Auktoritäten, von alten und neuen Theologen und Laien, die teils öffentlich, teils heimlich für die reformirte oder gegen die lutherische Abendmalslehre sich ausgesprochen oder auch nur durch ihr Schweigen ihre Hinneigung zu ersterer verraten haben sollen. Zum Schluss macht H. den praktischen Vorschlag, das Schisma zwischen Reformirten und Lutheranern dadurch zu heben, dass jene ihr decretum absolutum, diese die lutherische Abendmalslehre aufgeben. Kein Wunder, dass diese Schrift — nicht durch die Neuheit oder Schärfe ihrer Beweisfürung, wol aber durch die Keckheit ihrer Behauptungen, durch die Schwäche ihrer Logik, die Unzartheit ihrer Form, besonders aber durch die geradezu malitiöse Verdächtigung angesehener lutherischer Theologen ungeheures Aufsehen erregte und eine Flut von Entgegnungen und Widerlegungsschriften hervorrief — vor allem eine öffentliche Erklärung der Göttinger Theologenfakultät in den GGAnzeigen vom 5. Juli 1764 (Stück 80), worin die Heumannsche Schrift als eine der Universität wie deren Kuratorium zugefügte Beleidigung aufs tiefste beklagt und höchstens aus der bei dem Verf. in seinem hohen Alter eingetretenen Schwäche der Verstandeskräfte entschuldigt wird. Unter den weiteren Streitschriften, die der Heumannsche Erweis hervorrief (von A. B. Grulich, C. G. Hofmann, C. L. Albani, J. D. Cube, S. G. Lange, J. J. Plitt, C. A. Friderici, Chr. Bauer, nebst verschiedenen anonymen, vgl. Ernesti, Theol. Bibl., Bd. 5 u. 6) sind wol die beiden bedeutendsten die von dem Jenenser J. G. Walch, Jena 1765, und die von J. A. Ernesti, Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae etc., Leipzig 1765, 4°, und in dessen Opusc. theol. p. 135 ff. Je geringer des Buches wissenschaftlicher Wert, desto mehr war es durch die Art seines Erscheinens, durch den Widerspruch, den es hervorrief, aber auch die teilweise Zustimmung, die es fand, ein Zeichen der Zeit und ein Vorzeichen der jetzt (seit 1765 ff.) über die beiden evang. Kirchen gleichmäßig hereinbrechenden, alle konfessionellen Unterscheidungslehren hinwegreißenden Flut der Aufklärung. — Von Heumanns übrigem litterarischen Nachlass, über den er verschiedene testamentarische Verfügungen traf, hat sich nur sein gehaltreicher, mehrere tausend Briefe aus ganz Deutschland umfassender Briefwechsel erhalten, der auf der kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewart wird. Briefe von ihm selbst sind gedruckt in dem Thesaurus epist. Gesnerianus ed. Klotz u. a. a. O., andere handschriftlich auf der Göttinger Bibliothek. —

Quellen für sein Leben und seine litterarische Wirksamkeit sind vor allem seine eigenen Aufzeichnungen, seine Briefe und Göttinger Universitäts-Akten; ferner: J. J. Mosers Lexikon der letzt lebenden Theol., S. 275 ff.; Göttens Gel. Europa, I, 488 ff.; Schmersahl, Gesch. jetzt lebender Gottesgel., II, 146 ff.; Göttingische Zeit- und Geschichtsbeschreibung, III, 127 ff. (verfasst von Heumann); Heyne, Memoria Heumanni, Göttingen 1764; G. A. Cassius, Ausfürl. Lebensbeschr. Heumanns, Kassel 1768 (mit vollst. Schriftenverzeichnis); Meusel, Lexikon, t. V; G. H. Hoffmann in der Allg. Encykl., Sect. II, Th. 7, S. 412 ff.; G. H. Klippel, Deutsche Lebens- und Karakterbilder, I, 276 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. III, 120 ff. **(Klippel †) Wagenmann.**

Heuschrecke. Ein bekanntes, in allen Zonen der Erde vorkommendes Insekt mit vier Flügeln, einem senkrecht niedergebogenen Kopfe mit starken Kiefern und zwei Fülhörnern, einem aus drei Ringeln bestehenden Halse und einem Hinterleibe, den 8—10 Ringel bilden. Von den sechs Füßen sind die beiden hinteren lange Springfüße. Es gibt viele Arten derselben (locusta, acridium, gryllus etc.), die an Größe und Farbe verschieden sind. Die schädlichsten Arten sind die zwei großen Strich- oder Zugheuschrecken (Acridium peregrinum und oedipoda migratoria). Ihr Vaterland sind die heißen Gegenden Inner-Asiens und Afrikas, von wo sie in ungeheueren Schwärmen bis nach Europa ziehen und zuweilen bis in das nördliche Deutschland, Holland, Frankreich und England vordringen. Sie sind über 2 Zoll lang, mit den Flügeln $2^1/_2$ Zoll; Kopf und Hals von oben nach unten $^1/_2$ Zoll hoch; die dicken Hinterschenkel 1 Zoll lang, die Flügel 2 Zoll; die Grundfarbe ist graulich-braun, oben mit schwarzen Flecken, und an den Seiten 2 solche Düpfel an jedem Ringel, nebst einem helleren Längsstreifen durch die Luftlöcher; der Hals ist unten dicht behart; die Vorderflügel hellbraun, mit ungleichen schwarzen Flecken; die Oberkiefer bläulich-schwarz. Es gibt auch welche, deren Leib fast ganz grün ist. Im Orient und Afrika sind sie eine gewönliche Landplage (1 Kön. 8, 37; 2 Chron. 6, 28; 7, 13) und kommen schon unter den Plagen Ägyptens vor, 2 Mos. 10, 4. 12—19; Ps. 78, 46; 105, 34; Weish. 16, 9. In Palästina kommen sie gewönlich im Frühjar von Süden oder Südosten hergezogen, oft in Scharen von Millionen durch die Luft und über den Boden hüpfend; sie dringen selbst in die Häuser ein und fressen gelegentlich sogar kleine Kinder an. Nach der Begattung legt das Weibchen mit dem Legestachel seine Eier in die Erde, aus denen im Frühjar, wenn die Sonne den Boden erwärmt hat, die bald weißen, bald schwarzen, bald grünlich gefärbten Jungen auskriechen, in der Gestalt von Maden, die aber schon ganz die Gestalt der vollständigen Heuschrecke haben, nur dass ihnen die äußeren Geschlechtsteile fehlen und die Stelle der künftigen Flügel nur durch ein par Küchelchen oder Knöpfchen bezeichnet ist. Bis zu ihrer vollkommenen Ausbildung müssen sie vier Wandelungen oder Häutungen durchmachen. Nach der dritten treten die äußerlichen Geschlechtsteile, namentlich beim Weibchen der Legestachel, hervor, und statt jener Küchelchen erheben sich senkrecht auf dem Rücken der Heuschrecke die Flügel, noch in zwei lederartige Scheiden gehüllt, was ihr ein sonderbares Aussehen gibt. Bis dahin können die Larven nur kriechen oder hüpfen, erst nach der vierten Häutung erhalten sie Flügel, und nun ziehen sie, durch die Luft fliegend, von einer abgeweideten Gegend in die andere. Zwei Dinge sind es, welche die kleinen Thierchen zu einer gefärlichen Plage des Menschen machen: ihre Menge und ihre Gefräßigkeit. In unglaublichen Massen bedecken die jungen kriechenden Heuschrecken große Strecken Landes und die fliegenden Schwärme sind oft so dicht, dass sie die Sonne verdunkeln. In kurzer Zeit zerstören diese ungeheueren Schwärme die Saten und alles Grün der Bäume und Sträucher, die sie mitunter bis auf die Rinde abnagen, so dass der Prophet Joel (2, 3) mit ergreifender Warheit sagt: „Wie Edens Garten das Land vor ihm (dem Heuschreckenheer), und hinter ihm öde Wüste". Bei ihren Zügen gehen die Heuschrecken immer in gerader Richtung weiter und lassen sich durch kein Hindernis aufhalten. „Trifft eine Schar junger, noch ungeflügelter Heuschrecken auf einen Graben, so stürzen die voraufziehenden one

[illegible] solche untergeordnete Mächte existiren, sondern auch dass sie sich finden [illegible] wie es Wesen und Wege gebe, in ein solches Gemeinschaftsverhältnis zu ihnen zu treten, und eine Wissenschaft der Magie, wie man ihre Unterstützung sich [illegible] machen könne. Was nun auf dem Grunde solcher Voraussetzungen [illegible] aus jenen und aus anderen Gründen strafbar sein, z. B. Beschädigung [illegible] Unzucht u. s. f., und es kann darum, auch abgesehen von jenen Voraussetzungen, von dem weltlichen Richter bestraft werden. Es kann aber auch [illegible] um jener Voraussetzungen willen strafbar gefunden werden; dies letztere [illegible] von den Vertretern der Offenbarungsreligion, wenn von deren [illegible] die Zauberei versucht wird. Und hier kann dann entweder nur [illegible] von Gott und der Ungehorsam, die Abgötterei, welche in der Zauberei [illegible] gefunden, aber Dasein und Macht der Wesen, welchen sie vertraut, [illegible] dahingestellt gelassen werden: oder das Dasein derselben zwar zu- [illegible] Verkehr mit ihnen und ein Dienst gegen sie verworfen [illegible] die mosaische Gesetzgebung die Zauberei verworfen, 5 Mos. [illegible] hat zu allen Zeiten die christliche Kirche, und zwar in [illegible] nicht immer trennbaren Weise, bald mehr nur als Irrtum und [illegible] wenn und sofern sie Voraussetzungen derer, welche Zauberei [illegible] auf ihre Künste als nichtig ansah, gewönlich aber als po- [illegible], als Abkehr von Gott und als Hingabe an den Teufel und [illegible] richtete sich die Kirchenzucht besonders häufig dort gegen Zau- [illegible] nach Unterdrückung des Heidentums dies innerlich nicht überwun- [illegible] seiner früheren Bekenner noch haftete und sie fast wie in [illegible] Verkehr mit ihren Gottheiten als mit niedern Geisteswesen fort- setzten, sie erhob sich aber auch gegen solche, welchen man, wie etwa den Tem- plerorden oder den Stedingern, neuen Abfall mit Lästerung der Heiligtümer der Kirche [illegible]. Darum besonders von da an, wo seit dem 13. Jarhundert die Kirchenzucht gegen Häresie und Auflehnung zu dem außerordentlichen Institut der Inquisition führte, erstreckte diese auch stets ihre Aufmerksamkeit mit auf Zauberei, [illegible] wirksam wurde die schon hierdurch bewirkte Verbindung von Magie und Häresie, wenn nun die eine zugleich als der andern verwandt und als Zeichen der andern, beide als Abfall von Gott zu bösen Geistern, und beide als zwiefach strafbar betrachtet werden konnten. Ja gerade die Inquisition war es, welche die- sen Aberglauben im Volke ausbreitete und befestigte. Sie und ihre Herren, die Päpste, tragen eine Hauptschuld an der dadurch bewirkten Vergiftung des Volkes, vgl. Janus, Der Papst und das Konzil, S. 269 ff. Der Dominikaner und In- quisitor, Nikolaus Eymericus, schrieb in der Mitte des 14. Jarh. sein directo- rium inquisitorum, welches für die erste ausfürlichere Anweisung der Inquisitoren zu ihrem Geschäfte gilt, und worin bereits diese Verbindung weithin vollzogen, fast jede magische Übung als ketzerisch betrachtet und schon darum vor das Forum der Inquisition gezogen ist; schon früher hatte sich in Frankreich die Praxis be- reits ebenso gestaltet, Soldan, Hexenprozesse, S. 188; Fridolin Hoffmann, Gesch. der Inquisition, I; Geffken, der Bilderkatechismus des 15. Jarhunderts, S. 56. Dann nach einigem Verfall der Praxis, nach einem Beschluss von 1398, durch welchen das Pariser Parlament den Hexenprozeß von dem geistlichen Richter an den weltlichen verwies, war die Bulle Innocenz des VIII. von 1484 Summis desiderantes affectibus zwar nicht eine erste Begründung des Hexenprozesses, aber doch eine Er- neuerung der alten Überweisung desselben an die Inquisition, eine päpstliche Be- stätigung der Theorieen, nach welchen Magie und Häresie für verwandt gelten sollten, und eine verschärfte Aufforderung, die außerordentlichen Befugnisse der Inquisitoren anzuerkennen und ihr Einschreiten gegen Zauberei aller Art in den Diözesen Nord- und Süddeutschlands zu unterstützen. Diese päpstliche Nachhilfe war besonders den damals in Deutschland als Inquisitoren angestellten Dominikanern Jakob Sprenger und Heinrich Institor zugedacht, welche der Bulle nun auch noch ein größeres Werk zur Rechtfertigung eines solchen Inquirirens auf Zauberei, und zur Anlei- tung zum richtigen Verfaren dabei folgen ließen. Dies ist der malleus malefica- rum von 1487, nachher in vielen späteren Ausgaben widerholt, z. B. in der

Sammlung malleorum quorundam maleficarum tomi duo, Frankfurt 1582, 8°. Im Titel steht nicht maleficorum, obwol männliche Zauberer nicht ausgeschlossen und geleugnet sind, sondern nach der größeren Menge der Fälle und der im Buche selbst lib. I, quaest. VI ausfürlich behaupteten, überwiegenden Neigung des weiblichen Geschlechtes zur Gemeinschaft mit dem Teufel, maleficarum, „dicitur enim femina a fe et minus, quia semper minorem habet et servat fidem, et hoc ex natura“, S. 95, Frankfurt. Ausg. 1582. Das Werk gibt in seinem ersten Buche (tria continens, quae ad maleficium concurrunt, ut sunt daemon, maleficus et divina permissio, welcher letzte Begriff der göttlichen Zulassung dann den Dualismus, der mit so ausgedehnter Wirksamkeit des Teufels aufgerichtet wird, verdecken muſs), den Nachweis des Vorkommens des Verbrechens und seiner Verwerflichkeit nach 5 Mos. 18; 3 Mos. 19 u. 20, nach Stellen des Augustin und des Thomas, und nach der Erfarung. Solche Erfarungen fürt das zweite Buch weiter aus, fügt aber auch schon Verhaltungsregeln bei, untersucht zuerst quibus maleficus nocere non potest (die Inquisitoren oder alle, welche sonst „officio aliquo publico contra maleficos insistunt“, sind nach S. 212 schon durch ihr Amt geschützt), und dann die modos tollendi et curandi maleficia. Zu dem eigentlichen Prozeßverfaren wird erst im dritten und letzten Buche Anleitung gegeben. Wenn auch die Kompetenz der ordentlichen geistlichen und weltlichen Richter zum Verfaren gegen maleficas et earum fautores zugegeben wird, so wird doch andererseits durch die Nachweisung des Zusammenhanges zwischen Zauberei und Häresie den Inquisitoren, welche gegen die letztere zu verfaren verpflichtet sind, auch zum Einschreiten gegen die erstere wider mehr Zuständigkeit vindizirt, und sie sollen dann nicht erst auf einen Ankläger warten müssen, sondern auf Anzeigen sogleich von Amtswegen verfaren; die Zeugen brauchen nicht genannt zu werden; ein Defensor ist nicht immer nötig, ein zu eifriger Defensor aber selbst als des Verbrechens verdächtig anzusehen, welches er entschuldigt. Schon werden auch für den Gebrauch der Folter, das Abschneiden aller Hare vom Körper der Hexe u. s. f. so gründliche Vorschriften gegeben, daſs selbst hierin der spätern Zeit nicht viel hinzuzutun übrig geblieben wäre, wenn sie nicht gerade in dieser Hinsicht wäre so erfinderisch gewesen.

So ging von hier allerdings eine Veränderung und ein Zunehmen aus, welches erst seit dem vorigen Jarhundert wider nachgelassen hat. Nicht nur päpstliche Bullen der vier nächsten Päpste nach Innocenz VIII. folgten der seinigen; auch protestantische Fürsten blieben hier nicht untätig, wie Kurfürst August von Sachsen in seiner Kriminalordnung vom J. 1572 den Feuertod darauf setzte, „so Jemand in Vergessung seines christlichen Glaubens mit dem Teufel ein Verbündnis aufrichtet, umgehet oder zu schaffen hat“. „Bis in das 15. Jarhundert“, sagt Wächter, „kamen in Deutschland wol da und dort Prozesse wegen Zauberei vor und wurden Zauberer und Zauberinnen verurteilt; aber wenn wir die Fälle ausnehmen, in welchen die Angeschuldigten nebenbei wirkliche Verbrechen begingen, wie Giftmischerei, Kindsmord, Betrug u. a., so waren solche Verurteilungen durch wirkliche Gerichte selten. Nun aber, vom Ende des 15. Jarhunderts an, scheint Deutschland von einer waren Hexenepidemie ergriffen worden zu sein; die Hexenprozesse kamen warhaft an die Tagesordnung; tausende von Unglücklichen wurden von da an bis in den Anfang des 18. Jarh.'s verbrannt und alle — auf ihr Geständnis hin“. Die nur allzu zalreichen (man berechnet für ein Jarhundert nahezu 100,000 Opfer) jammervollen Beispiele hiefür, nicht nur aus der katholischen, sondern auch aus der protestantischen Kirche, nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus England, Schweden, Frankreich, Italien, Spanien u. a., können hier nicht einmal in einer Auswal gegeben werden; in den unten anzugebenden allgemeinen Schriften, wie in einer noch immer anwachsenden speziellen Litteratur von mitgeteilten Akten über einzelne dieser Prozesse, sind sie zum Entsetzen anschaulich dargestellt. Zu dem schnellen Zunehmen der Menge der Fälle im 16. und noch mehr im 17. Jarh. wirkten viele Umstände zusammen. So schon die weitere „Säkularisirung des Hexenprozesses“, die Übertragung desselben an weltliche

Richter, wie vornehmlich in der protestant. Kirche geschah, und die hier zugleich seit dem 15. Jarh. eingetretene Änderung im Verfaren, daſs man nun auch hier „das alte, rein formelle Beweissystem zu verlassen, alles vom Geständnisse der Angeschuldigten abhängig zu machen, dieses auf alle Weise herbeizufüren“, und darum „nach dem Vorgange der geistlichen Gerichte und der italienischen Praxis und Doktrin“ auch in Deutschland durch die Folter herbeizuschaffen anfing. Ebenso seit dem Verfall philosophischer und humanistischer Bildung in Deutschland die vermehrte Leichtgläubigkeit und Vorliebe für recht roh und phantastisch ausgeschmückte Doktrinen. Die erleuchtetsten Theologen der verschiedensten Konfessionen hingen mit Überzeugung an einem derben Hexenglauben und verteidigten ihn als ein Stück der aufrecht zu erhaltenden Orthodoxie; von seiten der Naturforschung ging noch keine durch wirkliche Erkenntnis gestützte Gegenwirkung aus und der im Volke, besonders seit dem 30järigen Kriege zunehmenden sittlichen Verwilderung und Roheit entsprach jener Glaube nur zu sehr. Die Volksmasse unterstützte den Vollzug der von allgemeinem Vorurteil diktirten Urteilssprüche und die Furcht vor diesem herrschenden Vorurteil schloſs lange auch den Wenigen den Mund, welche die greuliche Verirrung als solche erkannten. Unter den Theoretikern, welche das Verfaren in den Hexenprozessen mit seinen Voraussetzungen noch im 16. Jarh. zu rechtfertigen versuchten, waren unter den Katholiken die vornehmsten Jean Bodin (Magorum Daemonomania 1579), Peter Binsfeld (de confessionibus maleficarum et sagarum 1599) und vornehmlich der Jesuit Martin Delrio (disquisitiones magicae 1599), unter den Protestanten der Arzt Thomas Erast in Heidelberg (repetitio disputationis de lamiis seu strigibus, Basel 1578), König Jakob I. von England (daemonologia), und aus dem 17. Jarh. vor allem Benedikt Carpzov (geb. 1595, gest. 1666; practica nova rerum criminalium, 1635 u. a.). Das Verdienst, wider Bedenken gegen Hexenglauben und Hexenprozeß erhoben zu haben, hat vor andern der Protestant Johann Weier, Arzt des Herzogs Wilhelm von Cleve, durch seine Schrift de praestigiis daemonum vom J. 1563; hierauf die Jesuiten Tanner und Friedrich von Spee, letzterer durch seine cautio criminalis seu de processibus contra sagas, anonym zu Rinteln 1631 gedruckt, in welcher er, „was die Schar der Beichtväter oder Hofprediger nicht gekonnt oder nicht gewollt oder nicht gewagt, auch den Fürsten die Augen über den waren Stand der Sache öffnete“); endlich am Ende des 17. Jarh.'s Balthasar Becker durch seine bezauberte Welt (1691 und öfter) und zu Anfang des 18. Christian Thomasius (theses de crimine magiae 1701, u. a.). Auch die beiden letzten stießen noch auf heftigen Widerspruch und Widerstand; Becker, welcher den Teufel nach der hl. Schrift höchstens als einen machtlosen gefallenen Geist anerkennen wollte, wurde noch abgesetzt wegen seines Buches, und auch gegen Thomasius, welcher hier viel mehr eingeräumt hatte, erhoben sich noch Juristen und Theologen. Aber durch das, was sie erreicht hatten, um den Voraussetzungen des Hexenprozesses ihren Grund zu entziehen, ist doch seit dem Anfange des 18. Jarh.'s die Praxis desselben allmählich überall gelinder geworden bis zum endlichen Erlöschen. Hexenprozesse sind in den Kulturländern jetzt, soweit der Stat sein Recht warnimmt, Gottlob unmöglich. Hexenglaube aber steckt im Volke noch mehr, als man gewönlich annimmt, und er weicht der Bildung allein nicht, sondern nur wenn das Herz durch Hingabe an den lebendigen Gott sicher wird und frei von Furcht vor allen andern Gewalten.

Eberhard, David Hauber, Bibliotheca, acta et scripta magica, oder Nachrichten von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen, Lemgo 1738—1741, 3 Bde. 8°. Von Ge. Konr. Horst eine ganze Reihe von Schriften: Dämonomagie oder Geschichte des Glaubens an Zauberei und dämonische Wunder, mit besonderer Berücksichtigung des Hexenprozesses seit Innocenz VIII., Frankf. 1818, 2 Bde. 8°; darauf: Zauberbibliothek in 6 Bänden, Mainz 1821—1826; endlich Deuteroskopie, eine Beilage zu den beiden vorigen, Frankf. 1830, 2 Bde. 8°; W. Gl. Soldan, Geschichte der Hexenprozesse, Stuttgart und Tübingen 1843; C. G. v. Wächter, Die gerichtl. Verfolgungen der Hexen und Zauberer in Deutschland, in seinen Beiträgen zur

Gesch. d. deutschen Strafrechts, Tübingen 1845; J. v. Görres, Die christliche Mystik, IV, 2; Biedermann, Deutschlands geistliche, sittliche und gesellige Zustände im 18. Jarh., 2, 376 ff.; G. Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipz. 1869, 2 Bde. **Henke† (G. Plitt).**

Heynlin, Johannes, de Lapide — so nannte der Mann sich selbst, anderwärts wird er auch Haenlin, a Lapide, genannt, woher der Zusatz de oder a Lapide, ist unbekannt — verdient hier eine Erwänung, sofern er wol einer der letzten Vertreter der scholastischen Philosophie, speziell des Realismus, gewesen und durch seine philosophische Doktrin auf der neu gestifteten Universität Basel für mehrere Jare einen heftigen Kampf zwischen Realismus und Nominalismus entzündet hat. Von Geburt ein Deutscher aus den Gegenden des Oberrheins, doch ungewiss, ob aus Basel gebürtig, machte er seine ersten Studien in Leipzig, wo er bereits im J. 1452 eine noch handschriftlich vorhandene Abhandlung über die drei Bücher des Aristoteles von der Seele schrieb. Von Leipzig wendete er sich nach Basel, wo er bereits eine zeitlang philosophischen Unterricht erteilte, von Basel nach Paris und erwarb sich daselbst den Grad eines Doktors der Sorbonne, des höchsten Ehrentitels nach damaligen Begriffen. Nach einer Nachricht bekleidete er selbst einmal in Paris das Rektorat der Universität. Im J. 1473 oder 1474, etwa im 40. Lebensjare, nach Basel zurückgekehrt, brachte er mit sich ein Gefolge von Studenten, welche eifrige Anhänger des Realismus waren; er wurde Rektor der Burse, worin sie meistens wonten und welche von ihnen den Namen der Pariser Burse erhielt. Den Realismus lehrte er auch auf der Universität als in artibus regens stipendiatus in studio basileensi, wie er sich selbst bezeichnet. Da nun in Basel der Nominalismus Geltung hatte, so entspann sich warscheinlich infolge einer gewissen Petulanz der Studenten, die Heynlin von Paris nachgezogen waren, ein heftiger Kampf zwischen den Angehörigen der beiden philosophischen Doktrinen. Es kam so weit, dass keine philosophische Dekanatswal mehr zustande kam, sondern jede Partei ihren Dekan ernannte. Wärend Heynlin den akademischen Geschäften oblag, predigte er fleißig in zwei Kirchen der Stadt als Stellvertreter der betreffenden Geistlichen; seine Predigten, die handschriftlich vorhanden sind, erwarben ihm einen sehr guten Ruf als Prediger und als einen in der Schrift vielgelehrten Mann. So nennt ihn der Abt Trithemius und hebt außerdem hervor, dass er in der weltlichen Wissenschaft nicht unerfaren, von scharfem Geiste, beredter Sprache und hervorglänzend im Wandel und Umgang gewesen sei. Es ist warscheinlich, dass die Heftigkeit des durch ihn angeregten Streites, der bis 1492 dauerte, ihn bewog, eine Stelle als Professor theol. und Stiftsprediger zu Tübingen im J. 1477 anzunehmen. Allein hier war derselbe Kampf zwischen Nominalismus und Realismus noch weit lebhafter und heftiger entbrannt. Heynlin war daher froh, im J. 1480 einen Ruf nach Baden-Baden als Rektor des Chorherrnstiftes zu erhalten. Im J. 1484 kam er, einem Rufe als Domherr und Prediger am Münster folgend, nach Basel zurück, zu einer Zeit, wo der genannte Streit den höchsten Grad der Bitterkeit erreicht hatte. Dies trug dazu bei, dass er den Entschluss fasste, sich in die Einsamkeit der Baseler Karthause zurückzuziehen, am Tage vor Mariä Himmelfart, 1487, um 1 Ur Nachmittags, nachdem er soeben in einer Predigt von seiner Gemeinde Abschied genommen hatte. Am 17. November desselben Jares tat er Profess. Mehrmals baten die angesehensten Männer der Stadt den Prior, Heynlin predigen zu lassen, aber der Prior wollte nichts davon wissen, und als Heynlin im Jare 1496 starb, durfte die Universität sein Grab auch mit keinem Denkmale schmücken.

Heynlin war im Kloster schriftstellerisch sehr tätig gewesen. Aber sein philosophisches Hauptwerk, einen Kommentar zu den logischen Schriften des Aristoteles, hatte er schon in Paris geschrieben; es wurde weit später in Basel gedruckt durch seinen Freund und ehemaligen Schüler Joh. Amerbach. Er lehrte, streng an Aristoteles festhaltend, die diesseitige Wirklichkeit der Ideeen, universalia in re, wollte nichts wissen von der jenseitigen Wirklichkeit der Ideeen, universalia

anto rom. Noch mehreres andere Philosophische, auch Philologisches und Naturwissenschaftliches (über den Meteorstein von Ensisheim) hat er geschrieben. Theologisch erscheint er als der eifrige Verteidiger der unbefleckten Empfängnis der Maria, die er gegen den Dominikaner Meffret in einer eigenen Schrift in Schutz nahm. Außerdem leitete er die Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius durch Amerbach im J. 1492. Wären seine handschriftlichen Predigten erforscht, so ließe sich die theologische und kirchliche Richtung des Mannes noch genauer bestimmen. Seine ansehnliche Bibliothek kam aus der Karthause nach deren Entvölkerung durch die Reformation auf die Universitätsbibliothek. Sie bestand aus 233 gebundenen und 59 ungebundenen Büchern, darunter sind seine eigenen Schriften.

Siehe über Heynlin Trithemius, Liber de scriptoribus ecclesiasticis, 1494; Herzog, Prof. theol. in Basel, in den Athenae Rauricae, 1778; hauptsächlich aber F. Fischer, Johannes Heynlin, genannt a Lapide, Basel 1851; auch W. Vischer, Gesch. der Univ. Basel, S. 158 ff. **Herzog.**

Hiddekel, s. Eden.

Hierakas und die Hierakiten. In den neuesten Untersuchungen über den Ursprung des Mönchtums ist des Hierakas nicht gedacht worden, und doch ist dieser Mann und seine Wirksamkeit sehr bedeutend, um eine richtige und vollständige Vorstellung von der Entstehung des Mönchtums zu gewinnen. Dazu kommt, dass die einzige Quelle, die wir über ihn besitzen (Epiphanius haer. 67; vgl. haer. 55, 5; 69, 7), doch ein ziemlich ausreichendes Urteil ermöglicht. Schon Arius in dem von Nicomedien an Alexander v. Alex. geschriebenen Brief (Epiph. h. 67, 7; Athanas., de synod. Arimin. 16) erwänt neben den Christologieen des Valentin, Mani, Sabellius die eines Hierakas, die er nicht für die richtige hält (*οὐδ' ὡς Ἱέρακας λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο*). Also muss schon damals der Mann und seine Lehre bekannt geworden sein. Es ist kein Grund vorhanden, in jenem Hierakas einen andern als den von Epiphanius h. 67 bekämpften zu erblicken, zumal da dieser c. 3 unter Berufung auf Gewärsmänner erzält, H. sei über 90 Jare alt geworden. Also wird er spätestens um 275 geboren sein. Was Epiphanius von ihm zu erzälen weiß, ist folgendes: Hierakas lebte in Leontopolis, ein Mann von der ausgebreitetsten und vielseitigsten Gelehrsamkeit, gleichbewandert in der griechischen, wie in der ägyptischen Litteratur, in der Medizin und den anderen exakten Wissenschaften (vielleicht auch in der Astronomie und Magie, fügt Epiph. boshaft hinzu): *ὀξὺν κατὰ πάντα τρόπον* nennt ihn Epiphan. Das A. und N. T. konnte er fast auswendig und seine glänzende Gelehrsamkeit bekundete eine Reihe von Kommentaren in griech. und ägypt. Sprache. So hat er ein größeres Werk über das Sechstagewerk geschrieben, auch Psalmen gedichtet u. s. w. Den Lebensunterhalt erwarb er sich durch Kalligraphie, welcher Kunst er auch noch im höchsten Alter obliegen konnte. Seine Lebensweise war streng asketisch: Epiphanius vermag sie nicht genug zu rühmen. Vom Wein enthielt er sich ganz, genoß überhaupt nur das Notwendigste. [illegible] blieb er ehelos. Auf änlich gestimmte Gemüter übte er einen großen Einfluss ([illegible] *πεῖσαι ψυχάς*) und so sammelte sich um ihn ein Asketenverein; [illegible] *μετ' αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ* [illegible] (Frauen im Asketenverein c. 8). Einige seiner Schüler — Epiph. wirft ihnen, nicht dem Lehrer, Heuchelei vor — steigerten noch die Asketik. Dieselbe ruhte auf einer theoretisch spekulativen Grundlage. H. erkannte in dem Gebot der [illegible], *ἐγκράτεια*, vor allem der Ehelosigkeit den wesentlichen Unterschied zwischen dem A. und N. Test. „Was hat denn der Logos neues gebracht"? so fragte er, „oder was ist denn das Neue, was der Eingeborene verkündet und eingeführt hat? Etwa über die Furcht Gottes? das hatte schon das Gesetz. Oder [illegible] von ihr haben schon die Schriften (= das A. T.) gekündet. Oder über den [illegible], Habsucht und Ungerechtigkeit? das alles enthielt schon das A. T. *ἓν* [illegible] *κατορθῶσαι ἦλθε, τὸ τὴν ἐγκράτειαν κηρύξαι ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ* [illegible] *ἁγνείαν κ. ἐγκράτειαν. Ἄνευ δὲ τούτου μὴ δύνασθαι ζῆν*".

Er berief sich hierfür auf 1 Kor. 7; Hebr. 12, 14; Matth. 19, 12; 25, 21. Die Auferstehung fasste er geistlich (πνευματικὴ μυθολογία sagt Epiph.) und lehnte die restitutio carnis ausdrücklich ab; hierfür suchte er einen umfassenden Schriftbeweis zu geben, den er auch für andere dogmatische Fündlein, um mit Epiph. zu reden, beizubringen unternahm. Von einem sinnlichen Paradies wollte er nichts wissen; noch wichtiger ist, dass er auf Grund von 1 Tim. 2, 5 die Seligkeit auch der getauft sterbenden Kinder in Abrede stellte; denn „one Erkenntnis kein Kampf, one Kampf kein Lon". Seine Orthodoxie in der Trinitätslehre bescheinigt ihm Epiph. ausdrücklich. Dies steht mit der Notiz des Arius nicht in Widerspruch; denn aus des Arius Brief ist zu schließen, dass Hierakas einer gemildert-modalistischen Denkweise huldigte, die bekanntlich in der ersten Hälfte des 4. Jarh. von den Trägern der Orthodoxie nicht immer beanstandet wurde. Doch teilt Epiph. mit, Hierakas habe sich besonderen Spekulationen über den hl. Geist hingegeben und auf Grund von Hebr. 7, 3 kombinirt mit Röm. 8, 26 u. Ascens. Isaiae 9 (vgl. Dillmann, Asc. Isaiae 1877 z. d. St.), gelehrt, d. h. Geist sei in Melchisedek erschienen.

Übersieht man alle diese Züge, so läst sich mit Sicherheit folgendes feststellen. Hierakas, erst von der Folgezeit zum Häretiker gestempelt, ist ein alexandrinischer, christlich kirchlicher Gelehrter gewesen, der den von Origenes ausgegangenen Impulsen gefolgt ist. Sowol sein strenger Biblizismus, der ihn zu Auslegungen wie der von Hebr. 7, 3 gefürt hat, als seine theoretisch-weltflüchtigen Neigungen und Spekulationen, lassen sich von dorther erklären. Ebendaher stammt sein Spiritualismus und Intellektualismus; letzterer tritt in der Leugnung der Seligkeit der Kinder besonders stark zu Tage. Auch sein gemäßigter Modalismus braucht nicht als Abfall von Origenes gedeutet zu werden. Denkwürdig aber ist, dass derselbe Mann sich nicht nur wie Origenes unausgesetzt mit den gesamten Wissenschaften, auch den exakten, beschäftigt, sondern auch einen Mönchsverein gegründet hat. Darf man annehmen, dass seine Mönche zugleich seine Schüler waren, so hätten wir hier auf ägyptischem Boden warscheinlich das erste Beispiel eines Asketenvereins, der sich nicht nur in frommer Beschaulichkeit und seliger Ignoranz ein Genüge tat. Zum Schlusse sei bemerkt, dass die dazu nur teilweisen Übereinstimmungen des Hierakas mit den sog. Theodotianern (Beschäftigung mit den exakten Wissenschaften, Melchisedekspekulation) als zufällige zu beurteilen sind, sowie dass die Benutzung der Asc. Isai. als heil. und authentischer Schrift für die Geschichte dieses Buches von Wichtigkeit ist.

Litteratur: Walch, Hist. d. Ketzereien. I, S. 815—823; Neander, K.G., I, 2, S. 1231—1236. **Adolf Harnack.**

Hierarchie, s. Kirche.

Hierokles, römischer Statsmann und Schriftsteller im Zeitalter Diokletians, c. 303 Statthalter von Bithynien, später c. 306 ff. in Alexandrien (Epiphan. haer. 68), vielleicht auch eine zeitlang in Syrien und Phönizien (wie Duchesne S. 19 ff. vermutet unter Berufung auf eine Inschrift aus Palmyra bei Lebas et Waddington t. III, 2626; Corp. Inscript. III, 133). Er war ein philosophisch und litterarisch gebildeter Mann, aber aus Politik und Überzeugung ein Gegner des Christentums, das er nicht blos litterarisch bekämpfte in einer c. 303 veröffentlichten Schrift λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς χριστιανούς (libelli duo, non contra sed ad christianos nach Lactanz), sondern auch mit äußerer Gewalt zu unterdrücken suchte, indem er an der sog. diokletianischen Christenverfolgung sich beteiligte oder gar sie mitveranlasste (erat tum ex numero judicum et auctor inprimis faciendae conjurationis nach Lactanz) und Christenhinrichtungen, Schändung christlicher Jungfrauen u. dgl. anordnete oder zuließ (Lact. de mortibus pers. 16; Euseb. de mort. Pal. 5; vergl. Acta Mart. ed. Assemani II, 196). Die genannte Schrift ist seit dem 5. Jarh. verloren; wir kennen sie nur aus einigen Notizen bei Lactanz (Instit. div. V, 2. 3) und aus der Gegenschrift des Eusebius von Cäsarea (contra Hieroclem, Paris 1628, Köln 1688; bei Philostratus ed. Olearius 1709, S. 428 ff.; bei Migne, Patrol. Graeca t. 24; ed. Gaisford, Oxford 1832. Sie war, wie es scheint, wenig bedeutend und noch we-

niger originell, wie ja schon der Titel eine Nachamung des Celsus und seines ἀληθὴς λόγος ist. Auch nach dem Zeugnis des Eusebius (c. Hier. cap. 1) hat H. im Grund nichts neues gegen das Christentum vorgebracht, sondern alles, Gedanken und Worte, in unverschämtester Weise von seinen Vorgängern (d. h. wol von Celsus und Porphyrius) entlehnt. An Celsus erinnert (nach Keim S. 259 ff.) insbesondere 1) Titel und Schluss seines Werkes, 2) seine Christologie, 3) sein Urteil über die Apostel, 4) die Widersprüche in der hl. Schrift. Diese kannte H. nämlich so genau, dass man hätte meinen können, er sei selbst früher Christ gewesen (ut ex eadem disciplina fuisse videatur, Lact.), suchte aber insbesondere vermeintliche Widersprüche in derselben aufzuzeigen (tanquam sibi esset tota contraria), erklärte Jesum für einen Magier und Räuberhauptmann, der sich selbst als Gott proklamirt, die Apostel für fallaciae seminatores, vergleicht Jesum mit Aristeas, Pythagoras, Apollonios von Tyana, und suchte Polytheismus und Monotheismus in neuplatonischer Weise zu kombiniren, indem er dem höchsten Gott eine Vielheit von Untergöttern subordinirt (adsertor Deorum, eos ipsos prodidit, Lact.). Neu und einer speziellen Widerlegung wert erschien dem Eusebius nur die von Hierokles gezogene Parallele zwischen dem Leben Jesu und der angeblichen Geschichte des Apollonios, wie diese von Philostratus in seinem heidnisch-neuplatonischen Tendenzroman war gezeichnet worden (vgl. RE. Band I, S. 536). Neuerdings hat Duchesne (de Macario Magnete, Paris 1877, S. 18 ff.) zu beweisen versucht, dass aus der Hieroklesschrift diejenigen heidnischen Einwürfe gegen das Christentum entnommen seien, welche von Macarius Magnes in seinem Apocriticus (ed. Blondel, Paris 1877) bekämpft worden (vgl. meine Anzeige in Jahrbb. f. d. Theol. 1878, S. 139, und meine Abh. über Porphyrius ꝛc. ebendas. S. 269 ff.). — Zu unterscheiden sind von dem Christenfeind H. mehrere andere griechische Schriftsteller desselben Namens, die mit jenem früher verwechselt worden sind, insbesondere ein Neuplatoniker H., der im 5. Jarh. zu Alexandrien lebte und mehrere philosophische Schriften verfasste. —

S. Fabricius, Bibl. gr. I, 791; Tillemont, Mem. V, 79. 333; Cave, Hist. lit. I, 131; II, 99; Schröckh, KG., V, 201; Neander, KG., I, 271; Baur, Apollonius von T. und Chr., S. 3 ff.; Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 425; Kellner, Hellenismus und Christenthum. S. 218 ff.; Keim, Celsus, S. 259 ff.

Wagenmann.

Hieronymiten, oder Einsiedler, Eremiten des hl. Hieronymus, auch Hieronymitaner, heißen mehrere nicht näher mit einander zusammenhängende Orden, die den hl. Hieronymus als Schutzpatron wälten, nach Augustiner Chorherrn- oder Eremiten-Regel lebten und teils in Spanien und Portugal, teils in Italien ihre Ausbreitung und Blüte fanden. Zuerst entstanden die Hieronymiten um 1370 im Kirchspiele von Toledo durch den Portugiesen und Franziskaner-Tertiarier Vasco und durch Peter Ferdinand Pecha, Kammerherren Peters des Grausamen, Königs von Castilien. Papst Gregor XI. bestätigte den Orden, der sich in Spanien und Portugal schnell ausbreitete, selbst nach Amerika sich verpflanzte, vorzugsweise den Wissenschaften sich widmete, seine Hauptklöster in Guadalup, St. Just, im Escurial (durch Philipp II.), in Amerika in Belem hatte, zwar zu großem Ansehen gelangte, aber allmählich verfiel, dann aufgehoben wurde und nur in Amerika sich erhielt. Die Ordenskleidung ist ein weißer Rock von grobem Stoffe, eine kleine Kapuze und ein Scapulier, beides von schwarzer Farbe; beim Ausgehen wird noch ein langer Mantel von gleicher Farbe übergeworfen (s. die Konstitutionen des Ordens in ihrer letzten, mit „Extraganten“ vermehrten und durch Papst Clemens XII. im J. 1729 bestätigten Gestalt, bei Holstenius-Brockie, Cod. regg. monast., tom. VI, Addidament. I, p. 10—87). Dieser Orden erhielt Schwestern in den Nonnen des hl. Hieronymus, welche durch Maria Garcias von Toledo in dem Kloster St. Paul 1375 entstanden. Sie legten keine feierlichen Gelübde ab, verbreiteten sich in Spanien sehr und trugen einen weißen Rock mit einem braunen Scapulier. Zu den feierlichen Gelübden wurden sie erst unter Papst Julius II. verpflichtet und den Hieronymiten beigegeben. Gegenwärtig bestehen sie

nicht mehr. — Der dritte General der spanischen Hieronymiten, Lupus Olivetus, nach anderen Lupus d'Olmedo aus Sevilla († 1433), bildete aus Gliedern des bisherigen Ordens eine für sich bestehende Kongregation u. d. Namen Kongregation der Eremiten des hl. Hieronymus von der Observanz mit einer aus den Werken des Hieronymus gezogenen Regel. Im J. 1426 bestätigte Martin V. diesen Zweigorden, der sich seit 1429 nach Italien verbreitete. Wärend derselbe in Spanien unter Philipp II. mit den übrigen Hieronymiten (1595) wider vereinigt wurde, erhielt er sich doch in Italien, wo er unter dem Namen Kongregation des hl. Hieronymus von der Lombardei in wenigen Klöstern noch besteht (d. Regel s. bei Holst.-Brockie t. III, Add. 26, p. 43 ss.). — In Italien gründete Peter Gambacorti oder Petrus de Pisis im J. 1377 in einer Einöde bei Montebello mit bekehrten Räubern die Eremiten des hl. Hieronymus (Pauperes Eremitae s. Hieronymi) nach einer strengen Regel, die indes seit 1444 sehr gemildert und im J. 1568 mit der Augustinischen Regel vertauscht wurde. Die Stiftung fand eine weite Verbreitung, namentlich traten auch viele Einsiedlervereine in Bayern und Tyrol zu ihr über, doch besteht sie jetzt nur noch in einigen Klöstern (die Konstitutionen bei Holst.-Brockie t. VI, p. 88—128). — Eine vierte Kongregation der Hieronymiten stiftete im J. 1406 Karl von Montegranelli zu Fiesole, die Congregatio Fesulana, auch Clerici apostolici S. Hieronymi Jesuati genannt. Sie wurde aber schon unter Clemens IX. 1668 wider aufgelöst. Vgl. Antonio M. Bonucci, Historia della vita e miracoli del B. Pietro Gambacorti, fondatore etc., Rom. 1716; B. Sajanelli, Historica monumenta ordinis S. Hieronymi congregationis B. Petri de Pisis, 4 libris digesta, Venet. 1728 in 4°, ed. alt. in 3 voll. f., Venet. 1758—1762. Ferner Holsten.-Brockie, l. c., t. VI, p. 1—9; Helyot, Ordres mon., t. III, 423, t. IV, 18 ss.

(Neudecker †) Zöckler.

Hieronymus (Sophronius Eusebius) wird mit Recht als der Gelehrteste unter den Kirchenvätern des Abendlandes bezeichnet, wenn er gleich an Originalität des Geistes, an Tiefe der Gedanken, an Hoheit der Gesinnung hinter einem Tertullian, Cyprian, Ambrosius und Augustinus zurücksteht. Er wurde geboren zu Stridon, einer später (377) durch die Goten zerstörten Grenzstadt zwischen Dalmatien und Pannonien, und zwar laut verschiedenen Andeutungen in seinen Schriften um das J. 340—342, nicht, wie früher auf Grund von Prospers Chronicon gewönlich angenommen wurde, schon 330 oder 331 *). In dem Hause seines Vaters Eusebius, eines Christen, erhielt er gemeinschaftlich mit seinem Freunde Bonosus den ersten Unterricht, wurde aber bald nach Rom geschickt, wo er unter dem Grammatiker Donat und dem Redner Viktorinus in die römische Litteratur eingefürt wurde. Zugleich studirte er die griechische Philosophie. Aber auch das damalige christliche Rom wirkte auf ihn ein. Er erzält uns selbst in seinem Kommentar zum Propheten Ezechiel (K. 40), wie und unter welchen schauerlichen Gefülen er mit seinen Schulgenossen die Katakomben besucht und den Gebeinen der hl. Märtyrer seine Aufmerksamkeit zugewendet habe. In Rom empfing er durch den Bischof Liberius um 360 die Taufe. Er machte sodann verschiedene Reisen, besuchte mehrere Städte Galliens, namentlich Trier, sowie die Ufer des Rheins und hielt sich eine zeitlang in Aquileja auf, wo er (um 372) mit seinem späteren Rivalen und Gegner, dem Kirchenhistoriker Rufinus (s. d. Art.), einen engen Freundschaftsbund schloss. Ebenhier verband er sich mit meh-

*) Die richtige Zeitbestimmung geben Baronius, Tillemont, Vallarsi, Montalembert ꝛc., wärend Martianay, Schröckh, Engelstoft, v. Cölln, Danko (sowie Hagenb. in der früheren Fassung d. Art.) für 331 als Geburtsjar des Heiligen sind; siehe die Darlegung der Gründe für die erstere Annahme bei Zöckler, Hieron. S. 21—24. — In betreff der Lage von Stridon hat kürzlich der Winer Theologe Jos. Danko eine die obige Angabe, welche die traditionelle ist, näher bestimmende und begründende Meinung zu verteidigen gesucht. „Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna (Murakoz, d. i. zwischen Mur und Drau) Hungariae anno 331 p. Chr. natum esse“ (Mogunt. 1874), unter Zustimmung L. Reinkes in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1875, S. 161 f.

reren anderen Freunden, wie Evagrius, Innocentius, Heliodorus zu einer Reise in den Orient. In Antiochien, wo er, durch längeres Kranksein festgehalten, vom Herbste 373 bis zum Sommer 374 verweilte, hatte er wärend eines Fieberanfalles jenes berühmte Traumgesicht, welches ihn bewogen haben soll, dem Studium der heidnischen Schriftsteller auf immer zu entsagen und sich ausschließlich mit göttlichen Dingen zu beschäftigen. Christus erschien ihm (laut seinem Berichte über dieses anti-ciceronianische Traumgesicht in seiner Ep. XXII ad Eustochium) mit der Frage nach seinem Stand und Beruf. Als Hieronymus antwortete, er sei ein Christ, erhält er die Gegenantwort vom Herrn: Mentiris, Ciceronianus es, non Christianus, ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum. Hierauf fülte er sich von unsichtbarer Hand gegeißelt und tat unter Anrufung des göttlichen Erbarmens das Gelübde, keine weltlichen Bücher (codices seculares) mehr lesen zu wollen. Gegen Rufin, welcher ihm später vorhielt, seinen Eid nicht gehalten zu haben, machte er geltend, es sei ein bloßer Traum gewesen, und ein Traumgelübde sei nicht verbindlich. Daſs er sich dennoch in seinen späteren Jaren wider vielfach mit den Klassikern, seinen früheren ausschließlichen Lieblingen, beschäftigt hat, zeigt die reichliche Benutzung, welche er denselben in seinen biblischen Kommentaren und sonstigen theologischen Arbeiten zu teil werden ließ. Immerhin übte das Traumgesicht von Antiochien insofern einen bleibenden Einfluſs auf seine Entwickelung, als das Studium der hl. Schrift von diesem Erlebnisse an Hauptgegenstand und Mittelpunkt seiner gelehrten Tätigkeit wurde *).

Von jener Krankheit genesen, zog er sich, von einem mächtigen Drang zu asketischer und einsiedlerisch-beschaulicher Lebensweise ergriffen, nach der damals von zalreichen Anachoreten bevölkerten „syrischen Thabais", der Wüste von Chalcis (südöstl. von Antiochia), zurück. Er legte sich die härtesten Entbehrungen und Büßungen auf, one darum über alle Anfechtungen der Sünde Herr zu werden. Da sein schwacher Körper die harte Diät nicht auf die Dauer ertragen konnte, verfügte er sich wider nach Antiochien und erhielt daselbst, trotz seines Widerstrebens, von dem Bischof Paulinus die Weihe zum Presbyter (379). Über die Lehrjare schon lange hinaus, verschmähte er es gleichwol nicht, nach Konstantinopel zu gehen, um den berühmten Gregor von Nazianz daselbst zu hören. Er verweilte hier ungefär zwei bis drei Jare, bis nach dem ökumenischen Konzil des Jares 381, das er jedenfalls dort miterlebt hat, wenn auch schwerlich als unmittelbar daran Beteiligter. In Angelegenheiten der von der meletianischen Streitigkeit bewegten Kirche Antiochiens begab er sich in Begleitung der ihm befreundeten Bischöfe Paulinus und Epiphanius nach Rom (382). Der dortige Bischof Damasus zog ihn in seine Nähe und wuſste seine Gelehrsamkeit und schriftstellerische Gewandheit zu seinen Zwecken zu verwenden, woraus man, jedoch mit Unrecht, geschlossen, daſs Hieronymus bei ihm Schreiberdienste versehen habe. Weder zum „Sekretär", noch zum „Bibliothekar" oder „Archivar" dieses Papstes kann er auf Grund des Ausdrucks „in chartis ecclesiasticis adiuvare", womit er seine Stellung zu ihm einmal (Ep. 123 ad Ageruchiam, c. 10) bezeichnet, gemacht werden, geschweige denn daſs der mittelalterlichen Legende, die ihn durch Damasus zum Kardinal kreirt werden läſst und ihn mit dem roten Hute und anderen Insignien dieser hohen geistlichen Würde ausstattet, irgendwelcher geschichtliche Kern eigen wäre. — Bald sammelte sich in Rom um den frommen gelehrten Mann ein Kreis christlicher Frauen, Witwen und Jungfrauen (Marcella, Paula und ihre beiden Töchter Bläsilla und Eustochium; Principia, Fabiola, Asella, Sophronia, Melania, Felicitas u. a.), denen er die heilige Schrift erklärte, Gewissensfragen beantwortete und auf deren überspannte Frömmigkeit und klösterliche Lebensrichtung er einen immer entschiedeneren Einfluſs gewann. Dies zog

---

*) Vgl. Heumann, De Ecstasi Hieronymi Anti-Ciceroniana (in Sylloge Diss. I, p. 655); Ozanam, Histoire de la Civilisation au Ve. Siėle, vol. I, p. 301, 55; Zöckler, Hieronymus, S. 45—50, 325—329. Desgl. was die ziemlich ausgedehnte Belesenheit des Heiligen auf dem Felde der klassischen Litteratur betrifft: Aem. Luebeck: Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Lipsiae 1872.

ihm von seiten der vornehmen und weltlich gesinnten Römer herben Tadel und Spott, ja sogar allerlei Verdächtigungen zu. Dessenungeachtet schlossen sich Paula und ihre Tochter Eustochium ihm an, als er (ungefär ein Jar nach dem Tode seines päpstlichen Gönners Damasus, im August 385) eine Wallfart nach dem gelobten Lande antrat, um die hl. Stätten zu besuchen. Auch Alexandrien und die Mönchsvereine in den nitrischen Gebirgen zogen die Aufmerksamkeit der frommen Pilgerschaft auf sich. Am erstern Orte blieb Hieronymus ungefär einen Monat in gelehrtem Verkehre mit dem blinden Katecheten Didymus, dessen exegetischen Vorträgen über den Propheten Hosea er zuhörte; auch in Nitria verweilte er, wie früher Rufin als Begleiter der Melania, einige Zeit als Bewunderer des asketisch strengen Gemeinschaftslebens der zalreichen Einsiedler dieser „Stadt des Herrn“ (oppidum Domini), hinter deren heiligen Chören er übrigens schon damals „versteckte Nattern“, d. h. das Gift der origenistischen Ketzerei, wargenommen haben wollte (contr. Ruffin. III, 22).

Nach dieser kürzeren Anwesenheit in Ägypten (386) zog sich Hieronymus in eine Zelle in der Nähe von Bethlehem zurück. Seine Freundinnen versahen ihn mit dem Notwendigsten. Es erhoben sich Pilgerhospize und ein Frauenstift, dem die hl. Paula, nebst einer Mönchswonung des Hieronymus, selbst vorstand *). Er verblieb daselbst unter frommen Übungen und gelehrten Beschäftigungen, jedoch nicht one tätigen Anteil an den Streitigkeiten der Kirche zu nehmen, bis an seinen Tod, der (nach dem Chronicon des Prosper) den 30. September 420 erfolgte. Er ward in Bethlehem begraben. Später, nachdem die Kirche ihn unter ihre Heiligen versetzt, sollen seine Gebeine nach Rom (in die Kirche S. Maria Maggiore) gebracht und dort beigesetzt worden sein **). Es verbreiteten sich über den Lebenden und den Toten allerlei wunderbare Sagen. Die kirchliche Kunst hat ihn wegen des oben erwänten Verhältnisses zu Damasus mit dem Kardinalshute geschmückt. Der Löwe und der Totenkopf, die sie ihm außerdem als Attribute beigegeben, versinnlichen die anachoretische Lebensweise; gleichwie die neben ihm brennende Kerze und die schreibende oder lesende Stellung, in der man ihn gewönlich abgebildet findet, an seine vorherrschende Tätigkeit zum Besten der Kirche erinnern.

In der Tat ist es, wie schon bemerkt, die gelehrte Seite, die an Hieronymus am glänzendsten hervortritt, wärend er weniger selbständig auf die theologische Lehrentwickelung eingewirkt hat. Auf seine Gelehrsamkeit tat er sich nicht wenig zu gut. Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis, sagt er einmal gegenüber Ruffin (Apol. adv. Ruffin. Lib. II). Dabei war er mit einer bis zur Leidenschaft gesteigerten Ängstlichkeit darauf bedacht, den guten Ruf seiner Orthodoxie sich zu bewaren, wie sich dies schon in der meletianischen Streitigkeit zeigte, in der er sich der Autorität des röm. Stules blindlings unterwarf ***); desgleichen in seinen Streitschriften wider die schismatische Partei des Lucifer von Calaris (um 379) wider den Helvidius (383), und den späteren. — Früher ein begeisterter Anhänger des Origenes, dessen Schriften er durch lat. Übersetzungen dem Abendlande zugänglich zu machen suchte, trat er in späteren Jaren als Gegner desselben auf und zerfiel deshalb mit seinen

---

*) Über die Einrichtung derselben vgl. Ep. ad Eustochium und Palladii, Hist. Lausiac., p. 114, 115. Über des Hieronymus einsiedlerisch gelehrte Lebensweise: Sulpic. Sev. Dial. I, 4: Totus semper in lectione, totus in libris est; non die, non nocte requiescit; aut legit aliquid semper, aut scribit etc.

**) Auch andere Kirchen behaupten, im Besitze seiner Reliquien zu sein. Die Stadt Nepesino will sein Haupt besitzen, das auch zugleich im Escurial sein soll. Vgl. überhaupt die Bollandisten zum 30. Sept. (t. VIII. Sept. p. 418 ss.).

***) Es handelte sich hier um den Sprachgebrauch von οὐσία und ὑπόστασις. Hieronymus trug Bedenken, drei Hypostasen anzunehmen, weil ihm dies arianisch schien; vgl. Ep. XV und XVI ad Damasum Papam, worin es unter anderem heißt: Decernite obsecro, si placet, et non timebo tres hypostases dicere; — obgleich er den Verdacht nicht unterdrückt, daß die Ketzerei hinter diese Ausdrucksweise sich verbergen könne (vgl. Zöckler, S. 70 bis 75).

Freunden, dem Bischof Johann von Jerusalem und dem Presbyter Rufinus (vgl. Origenistische Streitigkeit). Um eben diese Zeit (394) ward er mit Augustinus bekannt, er ein Fünfziger, Augustin ein Vierziger an Jaren. Obgleich er nicht in allen Stücken mit diesem großen Kirchenlehrer übereinstimmte und seiner Empfindlichkeit gegen den von ihm erhobenen Widerspruch gelegentlich Luft machte *), so konnte er doch nicht umhin, ihm wider seine tiefste Verehrung zu bezeugen **). In dem pelagianischen Streit (s. d. Art.) trat er entschieden auf seine Seite und bezeichnete die Synode von Diospolis (Lydda 415), welche den Pelagius freigesprochen, als synodum miserabilem. Gleichwol hat er den eigentlichen Kern und den inneren Zusammenhang des Augustinismus schwerlich begriffen, indem er weit einseitiger als Augustin der creatianischen Theorie vom Ursprung der Seelen huldigte (die er mit besonderer Vorliebe durch die Stelle Joh. 5, 17 zu begründen suchte), auch echt pelagianisch der Werkheiligkeit allen möglichen Vorschub leistete und an Pelagius selbst nur solche extravagante Sätze verdammte, wie z. B. posse hominem sine peccato esse si velit, oder facilia esse Dei praecepta (vgl. Ep. CXXXIII). In seinen übrigen dogmatischen Vorstellungen huldigte er in bestimmtem Gegensatz gegen die origenistische Lehrweise einem massiven Realismus, namentlich in der Lehre von der Auferstehung des Körpers ***). Besonders aber hat er sich durch den Eifer ausgezeichnet, womit er die ewige, auch durch keine spätere Mutterschaft verletzte Jungfräulichkeit der Maria gegen den Helvidius †), die Verdienstlichkeit des Fastens und des ehelosen Lebens gegen Jovinian ††), die Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien gegen Vigilantius †††) (s. diese Art.) verteidigt hat.

Bei allen diesen Schroffheiten und Extravaganzen seiner Polemik darf sein Hauptverdienst nicht übersehen werden, das er sich durch die Bearbeitung der italienischen Bibelübersetzung (Itala), aus welcher später die Vulgata hervorgegangen, erworben hat. Eine nähere Würdigung dieses Verdienstes ist an einem anderen Orte zu suchen (s. d. Art. „Lat. Bibelübersetzungen"). Auch als Exeget †*) verdient Hieronymus schon wegen seiner Kenntnis des Hebräischen und des (biblisch) Chaldäischen, die er sich bei gelehrten Juden erworben und worin er sich vor allen übrigen, auch den größten Kirchenlehrern auszeichnete, alle Beachtung (vgl. J. Clericus, Quaestiones Hieronymianae, Amstelod. 1719, sowie Zöckler, Hieron., S. 343—353). Freilich gelangte er in keiner der beiden alttestamentlichen Grundsprachen — zumal nicht im Chaldäischen, wovon er einmal, in seiner Vorrede zu Buche Daniel, ausdrücklich bekennt, dass er es nur notdürftig „lesen und verstehen, aber nicht aussprechen könne" — zu warer Selbständigkeit. Er folgt daher überall nur zu sehr den jüdischen Traditionen und ergeht sich überdies häufig, trotz seiner dogmatischen Abneigung gegen Origenes, in Allegorieen und müßigen Spielereien nach Philos und der Alexandriner Art. Eine gesunde Frucht seiner exegetisch-kritischen Studien, welche erst der Protestantismus sich angeeignet hat, ist die Trennung, welche er zwischen den kanonischen Büchern des Alten Test.'s und den mit der Septuaginta verbreiteten Produkten einer späteren Literaturperiode (Apokryphen) machte; letztere möchten als libri ecclesiastici zur Erbauung des Volkes gelesen, aber nicht zur Erhärtung der Dog-

---

*) Die Differenz über die Stelle Gal. 2, 11 fürte zu brieflichen Erörterungen. Vgl. Ep. LVI, LXVII, CII—CV; auch CX—CXII.

**) Mihi autem decretum est, te amare, te suscipere, colere, mirari, tuaque dicta quasi mea defendere. Ep. CXXXIV, Opp. I, p. 1043.

***) Adv. errores Johannis Hieros. ad Pammach. Opp. II, p. 118 (vgl. Zöckler, S. 404 ff.).

†) Adv. Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae. Opp. T. II, p. 206 sq.

††) Adv. Jovinianum libri II. Opp. T. II, p. 231 sq. und Ep. I ad Domnionem.

†††) Adv. Vigilantium. Opp. T. II, p. 385 sq.

†*) Seine Kommentare über das Alte und Neue Testament und andere Exegetica (z. B. Quaestiones in Genesin) finden sich im 3. bis 7. und im 9. bis 11. Band der Werke.

men gebraucht werden *). Durch seine geographischen und antiquarischen Schriften hat er den Grund zur biblischen Archäologie **) gelegt; in seinem Buche über die kirchlichen Schriftsteller hat er den ersten Versuch zur Bearbeitung der Gebiets der Patristik geliefert ***). Auch hat er die Chronik des Eusebius ins Lateinische übersetzt †), die Lebensgeschichten des Anachoreten Paulus, Hilarion, Malchus beschrieben und die Mönchsregel des Pachomius bekannt gemacht. Wichtig sind endlich für die Kirchengeschichte seine zalreichen Briefe, teils an die oben genannten (und noch andere) Frauen, teils an Freunde und Zeitgenossen, wie an Damasus und Augustinus, an den Senator Pammachius, den Schwiegerson der Paula, an Paulinus, den nachmaligen Bischof von Nola in Campanien, an Heliodorus, Nepotianus, Avitus, Gaudentius, Oceanus u. a. Es spiegelt sich in diesen mit einer gewissen Eleganz und bei aller Redseligkeit und falschem Bombast nicht one Geist und Witz geschriebenen Briefen, in denen er gelehrte und Gewissensfragen beantwortet, das Mönchleben empfiehlt, Betrübte tröstet, die Laster und Torheiten der Zeit geißelt, den Gegnern die Spitze bietet, den Freunden und Freundinnen auch wider zu schmeicheln weiß, die ganze Gesinnung des Briefstellers selbst, sowie auch das Zeitalter mit seinen eigentümlichen Bedürfnissen, seinen waren und falschen Tugenden, seinen wunderlichen Gegensätzen von Üppigkeit und Entsagung, in den frappantesten Zügen ab. Sie geben daher einen willkommenen Beitrag sowol zur christlichen Sittengeschichte, als zu der eigenen Biographie des Hieronymus. Gegen die große Verehrung, welche derselbe in der alten Kirche genoss und in der römischen zum teil noch genießt, sticht Luthers bekanntes Urteil in den Tischreden (Nr. 2650) allerdings auffallend ab: „Ich weiß keinen Lehrer, dem ich so feind bin, als Hieronymo; denn er schreibt nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft u. s. w. Wenn er doch auf die Werke des Glaubens dränge und triebe dieselbigen, so wäre es etwas; aber er lehret nichts, weder vom Glauben, noch von der Hoffnung, weder von der Liebe, noch von den Werken des Glaubens". Immerhin fehlt es nicht an manchen Momenten seiner überaus vielseitigen Tätigkeit, um derer willen sogar eine gewisse Geistesverwandtschaft oder Analogie zwischen ihm und dem Reformator behauptet werden darf; wie denn namentlich die Bemühungen und Verdienste Beider um die Übersetzung und Erklärung der hl. Schrift mit einander verglichen werden können (vgl. den Versuch einer solchen Parallele bei Zöckler, S. 350 ff. 367 f.).

Die erste Druckausgabe der Werke des Hieronymus hat Erasmus (mit Hilfe Oekolampads) veranstaltet, Basel 1516—1520 in IX. Fol. Ihr folgten die Ausgaben des Italieners Marianus Victorius (Rom 1566—1572, IX. Fol.) und

---

*) Haec legat (ecclesia) ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam (Prolog. galeatus).

**) De nominibus Hebraeorum (Opp. III, 1—120) und: De situ et nominibus locorum hebraicorum, eine lateinische Bearbeitung der Schrift des Eusebius von Cäsarea: περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ (Opp. III, p. 121; vgl. die kritische Ausgabe von Larsow und Parthey: Eusebii Pamphili Onomasticon urbium et locorum S. Scripturae, graece c. lat. Hieronymi interpretatione, Berolini 1862).

***) De viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis, vgl. Ep. CXII, 3 ad August. Ausg. von J. A. Fabricius, in Biblioth. ecclesiastica, Hamb. 1718, fol. Gennadius, Isidorus, Ildefonsus und andere haben das Werk fortgesetzt.

†) Vgl. Alfr. Schöne, Quaestionum Hieronymianarum capita selecta (Berolini 1864), sowie dessen krit. Ausgabe des Eusebianischen Chronicon samt einer armenischen Übersetzung desselben (Berlin 1866, 1875). Viel härter noch lautet das später von Clericus (l. c. p. 7) mit besonderer Rücksicht auf des Hieronymus' gelehrte Leistungen gefällte Urteil: Si seponas multam Graecorum et praesertim Latinorum lectionem, conjunctam cum facultate acriter declamandi aut declamatorie scribendi, pro ejus aevi palato, cetera omnia sunt mediocria. Non modo hebraicae, sed et graecae linguae modica cognitione fuit tinctus. Theologiam ceterasque disciplinas degustaverat potius quam exhauserat. In inventione quidem nihil propemodum habet exquisiti, in ordine nihil ferme accurati. In ratiocinatione vero et collectione consectariorum plus multo pompae rhetoricae atque exaggerationis invenias quam roboris et judicii.

des Protestanten Adam Tribbechovius (Frankf. 1684, XII. Fol.). Sodann die mangelhafte Benediktiner-Ausgabe von Johann Martianay und Anton Pouget (Paris 1706 in 5 Bdn.), die, nachdem Clericus in seinen bereits erwänten Quaestiones Hieronymianae ihre vielfachen Mängel aufgedeckt, durch die zur Zeit immer noch mit Recht geschätzteste des Dominicus Vallarsi und Scipio Maffei (1734—1742 und 1766, gr. 4°) verdunkelt worden ist *). Auch von einzelnen Werken des Hieronymus, namentlich von seinen Briefen, sind verschiedene Ausgaben veranstaltet worden; doch hat erst Vallarsi die richtige chronologische Ordnung dieser letzteren festgestellt. Der sogenannte Comes des Hieronymus **), eine für die Geschichte der Liturgik wichtige Schrift (s. Lectionarien) gehört einer späten Zeit an; ebenso das ihm zugeschriebene Martyrologium und einige Briefe. Das Leben unseres Heiligen haben die oben genannten Herausgeber seiner Werke, Erasmus und Martianay, beschrieben. Sodann haben Sebastian Dolci (Maximus Hieronymus, vitae suae scriptor, Anconae 1750, 4°) und der Jesuite Stilting (in den Actis Sanctorum, Tom. VIII, p. 418 sq.) sein Lob verkündigt. Endlich sind außer den allgemeinen kirchenhistorischen und patristischen Werken: Tillemont (Tom. XII), Cave (Tom. I), Oudin (Tom. I), Schönemann (Tom. I), Rößler (Bd. IX), Schröckh (K.G. Bd. XI, S. 5—244; Bd. VII, 122; IX, 246) noch zu vergleichen: Engelstoft, Hieronymus Stridonensis, interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus, Havn. 1798, 8°; Collombet, Histoire de S. Jérome, deutsch von Lauchert und Knoll, Rottweil 1846; Dan. v. Cölln bei Ersch und Gruber, 2. Section, 8. Theil; Zöckler: Hieronymus, sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt, Gotha 1865; Amédée Thierry, St. Jérôme, la Société chrétienne à Rome et l'émigration Romaine en Terre Sainte, 2 vols., Paris 1867; Edw. L. Cutts, Saint Jerome (Lond. 1877, Society for prom. chr. knowledge). **Hagenbach † (Zöckler).**

Hieronymus v. Prag, s. Hus.

Hilarion, s. Mönchtum.

Hilarius, der heilige, Bischof von Arles (Arelatensis), geboren um das Jar 403, einer der vorzüglichsten Bischöfe Galliens, und eifriger, wenn auch unglücklicher Verteidiger der Selbständigkeit der gallikanischen Kirche gegenüber von Rom, hatte in früher Jugend auf den Antrieb seines Verwandten, des Abtes von Lerinum (St. Honoré) Honoratus, die mönchische Lebensweise in diesem Kloster ergriffen und mit regem Eifer sich darin geübt, bis Honoratus, der unterdessen Bischof von Arles geworden war, bei seinem Tode ihn zu seinem Nachfolger empfahl, worauf er wider seinen Willen dazu gewält wurde, 429. Die Geistlichkeit seiner bischöflichen Kirche vereinigte er sogleich, nach dem Vorbilde des Augustin, zu einer gemeinschaftlich lebenden Kongregation, mit welcher er das härteste Leben unter frommen Übungen fürte. Damit hing zusammen eine große Vorliebe für das Mönchtum, dessen Vertretung und Stärknng er auf alle Weise förderte; so blieb er auch mit Lerinum fortwärend in Verbindung. Seinen Eifer zeigte er noch auf eine für das Heil der Kirche ersprießlichere Weise; freudig gab er die Kostbarkeiten seiner Kirche hin, um Gallier, die in die Gefangenschaft der eingedrungenen Germanen geraten waren, loszukaufen. Bei aller seiner Demut war er den Lasterhaften furchtbar. Er hatte mehrmals vergebens den Statthalter von Arles gewarnt, sich vor ungerechtem Urteilsspruche zu hüten. Als dieser nun wider mit seinem Gefolge in die Kirche kam, unterbrach er sogleich seinen Vortrag, indem er sagte, dass der Mann, der heilsame Ermanungen verachte, unwürdig sei, die Speise des göttlichen Wortes zu genießen, worauf der Statthalter die Kirche verließ und der Bischof die angefangene Predigt beendigte. Hilarius hatte als Bischof von Arles die Metropolitanrechte in Viennensis, Nar-

---

*) Migne (Paris 1845) hat einen bloßen Abdruck der zweiten Vallarsischen Edition geliefert. Über die verschiedenen Ausgaben vgl. überhaupt C. T. Schönemann, Bibl. historico-litteraria Patrum latinor, Lips. 1792, Tom. I, p. 443 sq.; Hier., S. 1—9.

**) Liber Comitis seu Lectionarius (in Baluzii, Capitularibus Regg. Francor. Tom. II, p. 1309 und am Schlusse des letzten Bandes der Werke ed. Vall.).

bonnensis prima und secunda und war Vikar des römischen Bischofs in diesen Provinzen. In dieser Qualität geriet er in einen Streit mit Leo I. wegen der Absetzung des Bischofs Chelidonius (444), in welchem Streite er zuletzt dem großen Ansehen Leos nachgeben mußte (s. d. Art. Leo I.). Er starb 449; es wird an ihm gerühmt seine feurige Beredsamkeit, seine gelehrte Bildung und seine schriftstellerische Tätigkeit, wovon sich aber nur folgende Schriften erhalten haben: 1) vita S. Honorati Arelatensis episcopi, nebst einem Briefe an Eucherius, Bischof von Lyon, in panegyrischem Tone und in einem zierlichen Stile geschrieben (abgedruckt bei Surius, ad 16. Januar), bei den Bollandisten Tom. II, fol. 11, in der Max. bibl. PP. T. VIII, fol. 1228 und in der Ausgabe seiner Schriften von Salinas; 2) ein Gedicht, Genesis oder metrum in Genesin, um das J. 429 geschrieben, worin die Schöpfung der Welt bis zur Sündflut beschrieben wird, nach Ausdruck und Sprache eine der besseren Dichtungen dieser Zeit; — abgedruckt in den Werken des Hilarius von Poitiers. Auch wird ihm ein Gedicht de providentia zugeschrieben, welches gewönlich unter den Dichtungen des Prosper aufgefürt wird. — Anderes wird ihm mit Unrecht zugeschrieben. Die ihm zugeschriebenen opuscula wurden herausgegeben von Salinas (nebst Vinc. Lirinensis), Rom. 1731; S. Bähr, christlich-römische Litteratur, 1. Abtheilung S. 34; 2. Abtheilung S. 338. **Herzog.**

Hilarius v. Poitiers. s. am Schluß des Buchstabens H.

Hilarius, Diakonus der römischen Kirche um 380, Teilnehmer an der luciferianischen Spaltung (worüber vgl. d. Art. Lucifer v. Cagliari) soll seine Meinung, daß die Ketzertaufe ungiltig sei, nach Hieronymus in einer eigenen verloren gegangenen Schrift verteidigt haben, daher ihn Hieronymus den Deukalion der ganzen Welt nannte (dial. adv. Luciferanos, Tom. IV, f. 305). Es wurde ihm außerdem beigelegt der Kommentar zu den 13 Briefen Pauli, unter dem Namen Ambrosiaster bekannt (worüber vgl. d. Art. Ambrosiaster) und die quaestiones veteris et novi Testamenti in den Werken des Augustin, im Appendix d. T. III der Benediktinerausgabe. Vgl. Richard Simon, Histoire critique des principaux commentateures du N. T., p. 132. **Herzog.**

Hilarus, Bischof von Rom 461—468, Nachfolger Leos I., Sardinier von Geburt, war unter Leo Diakon, Legat des Papstes auf der Räubersynode zu Ephesus 449, deswegen gefangen gesetzt, und nur nach vielen Gefaren nach Rom zurückgekehrt. Er machte sich um den römischen Stul verdient durch strenge Aufrechthaltung des Metropolitansystems, Abhaltung järlicher Provinzialsynoden und Bewarung der Kirche vor eingedrungenen Hirten, sowie durch Errichtung und kostbare Ausschmückung von Oratorien. **Herzog.**

Hildebert (von Lavardin, von Mans, von Tours), französischer Kirchenmann, Schriftsteller und Dichter im 11. und 12. Jarh., Zeitgenosse von Anselm und Bernhard, geb. c. 1055 zu Lavardin bei Vendome, Dep. Loir & Cher, † 18. Dez. 1134 (nach anderen schon 1133) als Erzbischof von Tours. Nach den einen soll er in seiner Jugend Schüler von Berengar († 1088), nach anderen Mönch in Cluny gewesen sein. Beides ist nicht sicher bezeugt. Dann soll er dreizehn Jare lang (1079—1092) die Kathedralschule zu Le Mans geleitet haben, 1092 Archidiakonus, 1096 oder 1098 Bischof daselbst geworden sein. Gleich im Anfang seines Episkopats hatte er mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, da der Kapitelsdekan Gottfried, der selbst auf den Bischofsstul sich Hoffnung gemacht, den Lebenswandel Hildeberts verdächtigte und nicht bloß den Grafen von Mans, sondern auch benachbarte Bischöfe, wie besonders den Bischof Ivo von Chartes, gegen ihn einzunehmen wußte, bis zuletzt H.'s Unschuld triumphirte. Neue Anfechtungen bereiteten ihn die damaligen politischen Verhältnisse: König Wilhelm der Rothe von England (1087—1100) bemächtigte sich der Stadt Mans 1098; als sich aber 1099 der gefangene Graf Helias wider in deren Besitz setzte, so kam der Bischof in Verdacht der Verräterei, wurde vom König sehr ungnädig behandelt und hatte Not, sich zu behaupten. Diese und andere Schwierigkeiten be-

stimmten ihn zu dem Entschluss, nach Italien zu reisen und den Papst Paschalis II. um Enthebung von seinem Bischofsamt zu bitten. Der Papst aber willfarte seinem Wunsche nicht. Bei seiner Rückkehr fand er seine Diözese in neuer Spaltung und Verwirrung, veranlasst durch die aufregenden Predigten des Mönchs Heinrich von Lausanne, eines Anhängers oder Gesinnungsgenossen des bekannten Peter von Bruys (s. Acta ep. Cenom. cp. 35 bei Mabillon; Gieseler II, 2, 537). Hildebert vertrieb die Sektirer, stellte die Ordnung wider her und regierte von nun an seine Diözese mit Weisheit und Eifer, gab seiner Herde ein erbauliches Vorbild, behauptet aber auch in neuen Kämpfen seine bischöflichen Rechte und die „Freiheit der Kirche" nachdrücklich gegen die Eingriffe der weltlichen Macht. Im J. 1107 ist er bei Papst Paschalis auf einer Synode zu Troyes, 1109 auf einer Synode zu Laon anwesend, 1111 trifft ihn neues Missgeschick, indem er zu Nogent gefangen genommen wird; 1117 ff. nimmt er wider teil an verschiedenen Synoden, 1123 am Lateran-Konzil in Rom. Im J. 1125 gegen seinen Willen zum Erzbischof von Tours erhoben, hielt er 1127 eine Synode zu Nantes, zu Abstellung verschiedener Missbräuche resp. zum Zweck der Einfürung der neuen gregorianischen Gesetzgebung — Ehegesetze, Cölibat, Gesetze über das Kirchengut — in der bisher noch ziemlich unabhängigen Bretagne. Aber auch neue Konflikte erhoben sich mit dem französischen, wie früher mit dem englischen Königtum: bei König Ludwig dem Dicken, dem er die Besetzung von Kirchenstellen streitig machte, fiel er in Ungnade; doch besserte sich das Verhältnis wider durch Vermittelung des Königs von England und eines päpstlichen Legaten. 1129 assistirt H. bei der Krönung des königl. Prinzen Philipp; 1130 oder 1131 zur Zeit des Schismas zwischen den beiden Päpsten Anaklet und Innocenz sucht Bernhard von Clairvaux den einflussreichen, bisher mit seiner Entscheidung zögernden H. für Innocenz zu gewinnen (s. Opp. S. Bernardi ed. Mabillon ep. 124); 1133 treffen wir ihn nochmals bei einer Einweihung eines Altars zu Redon. Dies ist der letzte bekannte Akt seines Lebens: bald darauf, am 18. Dez. 1134 (nach Haureau schon 1133), scheint er gestorben zu sein. — H. war einer der hervorragendsten Kirchenmänner sowie einer der besten Schriftsteller seines Jarhunderts: Anselm von C. zält ihn zu seinen Freunden und widmet ihm eine seiner Schriften; der hl. Bernhard nennt ihn magnum sacerdotem et excelsum in verbo gloriae, magnam ecclesiae columnam, ein anderer seiner Zeitgenossen, Orderich Vitalis (Hist. eccl. lib. X, pag. 770), nennt ihn gleich ausgezeichnet in geistlicher und weltlicher Gelehrsamkeit, tam divinarum quam saecularium eruditione literarum incomparabilis floruit, qui eleganter simul et sapienter locutus est de Christo et ecclesia etc.; andere preisen seine eloquentia, stili elegantia et suavis urbanitas, aber auch seinen pastoralis zelus, sacerdotalis vigor, puritas vitae, justitia, patientia, vor allem aber den Mut und die Festigkeit, die er im Kämpfen und Dulden für die Rechte der Kirche bewies als libertatis ecclesiae acerrimus defensor. —

Seine Schriften, von denen der Mauriner Anton Beaugendre eine (freilich weder vollständige noch kritisch zuverlässige) Gesamtausgabe (Paris 1708, Fol.), der Kanonikus J. J. Bourassé eine zweite vermehrte und verbesserte, aber auch noch keineswegs genügende Ausgabe (in der Patrologia von Migne, Series II, Band 171, Paris 1854) veranstaltet hat, zerfallen in 5 Klassen: 1) Epistolae, 2) Diplomata, 3) Sermones, 4) Opuscula s. tractatus, 5) Poëmata. 1) Die Briefe (117 an Zal), von den Herausgebern in 3 Klassen geteilt, a) morales s. asceticae, b) de dogmatibus disciplina et ritibus, c) indifferentes s. urbanae, aber chronologisch ungenügend geordnet, enthalten viel Interessantes zur Kirchen- und Kulturgeschichte der ersten Hälfte des 12. Jarhunderts; es sind darunter Briefe an Papst Honorius II., an K. Heinrich I. und Königin Mathilde von England, an Anselm, Bernhard, Wilhelm von Champseaux und andere, ein Bericht über die Vorgänge in Rom vom J. 1111 zwischen P. Paschalis und Heinrich V. etc. 2) Daran schließen sich 12 Urkunden für verschiedene Kirchen und Klöster. 3) Predigten oder Sermones gibt Beaugendre 140, Migne 143, eingeteilt in sermones de tempore, de sanctis und de diversis. Bei vielen derselben scheint

freilich die Autorschaft zweifelhaft; dem Inhalt nach unterscheidet der Herausgeber wider dogmatische, ethische und kirchlich-praktische, quae ad dogmata, ad mores, ad disciplinam et ritus eccl. pertinent. Besonders bekannt ist Sermo 93 (6 de diversis) durch das hier angeblich zuerst vorkommende verbum transsubstantiationis (bei Migne S. 776). 4) Zu den opuscula werden gerechnet zuerst zwei Lebensbeschreibungen, eine Vita S. Radegundis Reginae und Vita S. Hugonis, Abbatis Cluniacensis, letztere verfaßt auf Bitten des Abtes Pontius von Cluny, kurz nach der Kanonisation des Abtes Hugo, also zwischen 1120 und 1122 (s. Wattenbach II, 164); insbesondere aber mehrere ethische und dogmatische Abhandlungen, Liber de querimonia et conflictu carnis et spiritus, Moralis philosophia de honesto et utili, Libellus de quatuor virtutibus vitae honestae und besonders der bekannte Tractatus theologicus, ein Fragment in 41 Kapiteln, wegen dessen früher Hildebert gewönlich als erster in der Reihe der scholastischen Sententiarier gepriesen wurde, bis Liebner 1831 (in seiner bekannten Abhandl. in den Studien und Kritiken S. 254) nachzuweisen versucht hat, dass dieser angebliche Traktat Hildeberts nichts sei als ein Teil der Summa Sententiarum des Hugo von St. Victor (= Hugonis tract. I, II, III, IV, cp. 1, 2, 3 init). Diese Ansicht Liebners hat neuerdings unter den deutschen Theologen fast allgemeine Annahme gefunden, vgl. z. B. Gieseler, KG. II, 2, 403; Baur, KG. des MA. und DG., Bd. II, S. 241 flg.; Landerer, Scholast. Theologie, RE. Bd. XIII, S. 674; Kaulich, Leben des Hugo und R. von St. Victor, Prag 1864; aber auch die Verfasser der Histoire litt. de Fr. t. XI, pag. 362; t. XII, pag. 29 ff. Andere dagegen, wie Hauréau, Hist. de la phil. sc., S. 30, finden die gegen die Autorschaft Hildeberts vorgebrachten Gründe ungenügend (aucunement fondées) und berufen sich auf das Zeugnis der ältesten und besten Handschriften, welche den Traktat als ein Werk Hildeberts bezeichnen (s. die praefatio bei Migne, S. 34). Da die Kontroverse one erneute Prüfung des handschriftlichen Materials nicht zu lösen ist, so ist auch eine Darstellung des theologischen Lehrbegriffs Hildeberts zur Zeit unmöglich: nur das läſst sich sagen, dass er jedenfalls mit seinen Zeitgenossen und Freunden Anselm v. C. und Wilhelm von Ch. zu den bedeutendsten Vertretern eines philosophischen Realismus, kirchlichen Positivismus und theolog. Supranaturalismus im Anfang des 12. Jarh.'s gehört, dass er in der Dogmatik vorzugsweise Augustinische Gedanken reproduzirt, wärend er in seiner Ethik eine starke Abhängigkeit von der antiken Moral, besonders von Cicero und Seneca, zeigt. — 5) Besonders zalreich sind endlich die dem H. zugeschriebenen Gedichte des verschiedenartigsten Inhaltes, und wir wissen aus Orderich (Hist. eccl. lib. X, pag. 770), dass H. seinen Zeitgenossen als ein Dichter ersten Ranges, als incomparabilis versificator galt, oder wie ein altes Distichon ihn nennt: inclitus et prosa, versuque per omnia primus. Allein auch hier ist das Urteil schwierig, da vieles von dem, was unter seinem Namen erhalten ist, von zweifelhafter Echtheit ist, anderes, und zwar zum teil gerade solche Stücke, die besonders gerühmt werden, z. B. de ordine et ornatu mundi, de operibus sex dierum, de S. eucharistia, sicher von anderen Verfassern herrürt. Immerhin aber bleibt genug übrig, um einerseits seine Vielseitigkeit und poetische Fruchtbarkeit, andererseits aber auch seine Abhängigkeit teils von antiken Mustern, teils vom Geschmack seiner Zeitgenossen, erkennen zu lassen. —

Die Litteratur ist am vollständigsten angegeben bei Chevalier, Repertoire des sources historiques etc., 1878, S. 1061. Von den hier genannten zwei Monographieen über H. kenne ich nur die eine: V. Hebert-Duperron, De venerab. Hildeberti Vita et Scriptis, Bajocis 1858, 8°; die zweite ist von Deservillers, Paris 1877. Außerdem vgl. die Vita Hildeberti in den Ausgaben seiner Werke bei Beaugendre und Migne S. 63 ff.; Le Corvaisier, Hist. des evêques du Mans; Bondonnet, Vies des ev. du Mans; Maan, Metrop. Turon.; Gallia christ. t. XIV; Ziegelbauer, H. lit. Bened. III, 134; Cave II; Ceillier t. XXII; Dupin t. XII; Fabricius, Bibl. m. aevi III; Oudin II, 640 ff.; Histoire lit. de la France t. XI und t. XX; Hauréau, Hist. lit. du Maine, t. II; ders. in der Nouv. biogr. ge-

nerale, t. 24, S. 667, und Hist. de la philos. scolastique, I, Paris 1872, S. 308 ff.; Potthast S. 293; Wattenbach II, 164 (4. Ausgabe).

Wagenmann.

Hildebrand, s. Gregor VII.

Hildegard, die heilige. In dem westlichen Deutschland regte sich im Mittelalter zuerst das geistige Leben, getragen von einem freisinnigen Bürgertume, welches, an der großen Weltstraße angesiedelt, allen Anregungen von auswärts zugänglich war. Hier machte sich auch zuerst von allen Teilen Deutschlands und am empfindlichsten der Rückschlag geltend, als im 11. und 12. Jarh. die kaiserliche Gewalt und die alte Ordnung im Reiche, von Rom aus unterminirt, langsam zerbröckelte, wärend zugleich die Opposition auf dem kirchlichen Gebiete lebhaft hervorbrach. Hildegards Wesen und Wirken ist nur auf dem Hintergrunde dieser zeitgenössischen Entwickelungen verständlich. 'Was Bernhard von Clairvaux für den größeren Kreis der abendländischen Kirche in höherer Weise war, nämlich der prophetische Bußprediger, der Eiferer für den wider aufzurichtenden verfallenen Bau der Kirche, das war H. für einen Teil der deutschen Kirche', — so zeichnet Preger treffend die Bedeutung der Meisterin der Nonnen vom Disibodenberg und vom Rupertsberg bei Bingen. Geboren auf der Burg Böckelheim und zwar nach eigener Angabe und der ihres Biographen Theodorich 1098 oder 1099 (dagegen steht eine Angabe der Annalen vom Disibodenberg [Böhmer, Fontes rerum Germ. III, ad a. 1136], welche auf 1104 als ihr Geburtsjar füren würde), ist H. durch die fromme Jutta von Sponheim in dem Benediktinerinnenkloster Disibodenberg erzogen worden und dieser 1136 als Äbtissin dort gefolgt. Schon als Kind hellsehend, begann sie mit dem Jare 1141 die Visionen aufzeichnen zu lassen, welche durch das „innere Licht" ihr zu teil wurden. Ihr Zustand scheint dabei nicht ekstatisch, sondern nur visionär gewesen zu sein, und jarelang haben die einzelnen Visionen sie beschäftigt, bis sie in ihren verschiedenen Schriften niedergelegt worden sind. Diese Schriften, die ältesten Denkmäler im Bereich deutscher Mystik, sind nicht allein für H.'s eigene Beurteilung von Wert, insofern sie Richtung und Umfang ihrer Tätigkeit bezeichnen, sondern auch als Zeugnisse für die religiösen und kirchlichen Zustände ihrer Zeit. Über deren Vorurteil erhaben fordert sie strenge Sittlichkeit, die sich nicht in mönchischer Askese allein finden soll; die Verderbnis der Geistlichen straft sie ebenso scharf, wie den ketzerischen Abfall; sie verkündigt schwere Gerichte, aber auch den schließlichen Sieg und die Läuterung der Kirche. Eine weitreichende Wirksamkeit nach außen hin übte sie auf Reisen nach Franken, nach Köln und dem Niederrhein, nach Trier, Metz und durch Schwaben; zugleich durch einen ausgedehnten über kirchliche und Gewissensfragen aller Art sich verbreitenden brieflichen Verkehr, in welchem Kaiser und Päpste, Kardinäle, Bischöfe u. s. w. bis zu dem einfachen Klosterbruder hinab als Schreiber und Adressaten begegnen. Im J. 1147 stiftete H. das Kloster auf dem Rupertsberg, wo sie noch bis 1178 (1179?) hochverehrt in prophetisch-reformatorischer Wirksamkeit gelebt hat. 'Meine Herrin', schrieb ihr die hl. Elisabeth von Schönau, ‚mit Recht heißest du Hildegard — d. h. Stachel des Streites —, weil der göttliche Stachel in dir wirket mit wundersamer Kraft zur Erbauung seiner Kirche' (Preger, S. 34). — Obwol H.'s Name im 15. Jarh. in das Martyrologium der kathol. Kirche aufgenommen worden ist, so hat doch weder vorher noch nachher eine eigentliche Kanonisation stattgefunden. Schon zu Gregors IX. Zeit war dieselbe beantragt worden; aber die 1233 eingereichten Akten erschienen als „non satis accurata", und spätere Versuche blieben gleichfalls erfolglos. H.'s Gedenktag fällt auf den 17. September.

Hildegards Schriften. In den Kanonisationsakten von 1233 werden als H.'s Schriften aufgezält: l. Scivias (Sci-vias scil. Domini), l. vitae Meritorum, l. divinorum Operum, l. expositionis Evangeliorum, l. Epistolarum, l. simplicis Medicinae, l. compositae Medicinae, cantus cum lingua ignota (vgl. Act. SS. Bolland. ad 17. Sept. p. 697 (Migne, Patrol. Ser. II, t. 197, col. 131). Dazu kommen noch: Solutiones triginta octo quaestionum, Explanatio Regulae

S. Benedicti, Explanatio Symboli S. Athanasii, Vita S. Ruperti, Vita S. Disibodi, Physica (9 Bücher), welche sämtlich bei Migne a. a. O. col. 145—1352 abgedruckt sind, wärend von den obigen dort nur Scivias (frühere Ausgaben: Paris. 1513, Coloniae 1628), l. divinorum Operum (Baluz. Miscell. ed. Mansi t. II, p. 336 sq.) und die Briefsammlung (Col. 1566, 108 Nummern; Bibl. max. vet. Patrum, p. 537 — 600 [Lugd. 1677]; Martene et Durand, Vet. Scriptt. ampl. Coll. [Paris 1724 sq.], II, p. 1012—1138 gaben dazu noch 84 unedirte Briefe an H. nebst den Antworten) sich finden. Die Briefsammlung ist auch in deutscher Übersetzung von L. Clarus [Volck] erschienen (Briefe der hl. H., 2 Bde., Regensburg 1854). Preger hat (Gesch. der deutschen Mystik, I, 1874, S. 13 ff.) aus der von ihm mit Recht hervorgehobenen Verschiedenheit zwischen dem Stil der Briefe — oder vielmehr eines einzigen von diesen — und dem Stile der übrigen Schriften der H., sowie aus dem Inhalte des Scivias allzuweit gehende Folgerungen gegen die Echtheit der sämtlichen Schriften gezogen. Jene Verschiedenheit erklärt sich schon daraus, dass bei dem Niederschreiben oder Fixiren der 'Offenbarungen' H.'s die vermittelnde Tätigkeit des Schreibers eine andersgeartete war, als bei dem Niederschreiben von H.'s Briefdiktaten. Bezüglich der von Preger urgirten Erörterung sexueller Verhältnisse im Scivias aber muss im Auge gehalten werden, dass diese Ausfürungen doch einen ernst-paränetischen Charakter und Zweck haben und dass H.'s Stellung sowie die damalige minder spröde Anschauungsweise es erklären, wie man derartiges aus dem Munde einer frommen Nonne hören kann. Pregers Aufstellung ist mit starken äußeren Gründen unter Beziehung auf den Wiesbadener Hauptcodex von H.'s Schriften durch v. d. Linde (s. u.), sowie mit äußeren und inneren Beweismitteln durch Pfr. Schmelzeis zu Eibingen (Histor.- polit. Blätter, 1875, Bd. 76, S. 604—628, 659—689), zurückgewiesen worden. — Über die Schriften medizinischen Inhalts, sofern sie gedruckt sind, vgl. Choulant, Bücherkunde für die ältere Medizin (Leipzig 1841), S. 302 ff.

Litteratur: Die musterhaft genauen und vollständigen bibliographischen Nachweisungen betr. H.'s Schriften in: v. d. Linde, Die Handschriften der kgl. Landesbibliothek in Wiesbaden (Wiesbaden 1877) gehen weit über dasjenige hinaus, was Potthast (Bibl. hist. med. aevi, s. v. Vitae u. a.) bietet. Speziell hervorzuheben sind: Preger, Gesch. der deutsch. Mystik, I, 1874, S. 13—34; Stilting, De S. H. (Acta SS. Bolland. ad 17. Sept.); Dahl, Die hl. H., Mainz 1832; L. Clarus' Leben der hl. H. (im 1. Bd. der oben genannten Ausgabe der Briefe); Neander, Kirchengesch., V, 1, p. 417—423; vgl. V, 2, p. 1150).

Benrath.

Hillel. Der Name Hillels war noch im Anfange des siebenten Jarzehnts ein in Christenkreisen wenig genannter. Da verhalf ihm 1863 zu schnellem Bekanntwerden E. Renan durch sein Vie de Jésus betiteltes Phantasiegemälde, in welchem es u. a. heißt: „Er [Jesus] schloss sich zumeist an Hillel an. Hillel hatte 50 Jare vor ihm Aphorismen ausgesprochen, welche mit den seinigen viel Änlichkeit hatten. Vermöge seiner demütig ertragenen Armut, der Sanftmut seines Charakters, der Opposition, die er den Priestern und Heuchlern machte, war Hillel eigentlich der ware Lehrer Jesu, wenn man da von einem Lehrer sprechen kann, wo es sich um eine so erhabene Originalität handelt". Noch weiter ging 1864 Abr. Geiger, nach dessen Ansicht Hillel „ein echter Reformator" ist (Judenthum u. s. Gesch. I² [1865], S. 104, „Restaurator oder ein Reformator des Judenthums", S. 106, „reformatorisches Wirken Hillels", S. 109, s. a. S. 151), wärend er Jesum „einen Pharisäer" nennt, „der in den Wegen Hillels ging" (S. 117), und von unserem Erlöser sagt: „einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus" (das.). Da diese Beurteilung Hillels und seines Verhältnisses zu Jesu den Juden das Festhalten ihres Gegensatzes zum Christentum sehr erleichterte und ihrer Eigenliebe schmeichelte, hat sie sich rasch Ban gebrochen, vergl. J. H. Weiß, Gesch. d. jüd. Trad. I (1871), S. 233: אם נתבונן בתורתו [Jesu] נמצא כי איננה תורה חדשה; Eman. Schreiber, Die Prinzipien des Judenthums, Leipz. 1877, S. 8 (vgl. S. 253): „Jesus — der, en passant bemerkt, nur die Lehren

Hillels verbreiten wollte"; Kisch, Hillel, S. 4: H. habe die Lehre in Israel „zum mächtigen Lebensbaum" erstarken gemacht, „der seine Wurzeln über die ganze Erde ausstreckte, in dessen Schatten sich aber auch heute die ganze gesittete Welt birgt". Daß durch derartige Aussprüche Hillel ungebürlich überschätzt, Jesu einzigartige Bedeutung völlig verkannt wird, hat Delitzsch in seiner Monographie „Jesus und Hillel" mit überzeugenden Gründen dargetan. Gegen die Annahme einer Beeinflussung Jesu durch Hillel, der allerdings „kaum noch, aber doch noch eine vorchristliche Größe" war, spricht nicht nur das Fehlen jedes, sei es noch so unbedeutenden Zeugnisses, sondern auch die bei genauer Betrachtung deutlich sich zeigende völlige Verschiedenheit der Denkweise Beider.

Hillel, zum Unterschiede von anderen Personen desselben Namens ha-saqên „der Alte" genannt (z. B. Mischna Sch'biith X, 3) stammte aus einer armen babylon. Exulantenfamilie (daher auch ha-Babli, z. B. bab. Talm. P'ßachim 66^a), die ihren Stammbaum auf den König David zurückfürte (jer. Talm. Taanith IV, 2 [Bl. 68, 1]; B'reschith Rabba, Abschn. 98). Der Überlieferung nach hatte er schon ein Alter von vierzig Jaren, als er aus seiner Heimat nach Palästina wanderte (Sifri zu Deut. 34, 7, Ausg. v. Friedmann 150^a), um sich in Jerusalem dem Studium der Gesetzeskunde zu widmen. Seine Armut nötigte ihn, sich als Tagelöner zu verdingen. Die Hälfte seiner Einnahme — ein Tropaïkon (Victoriatus, damals ein halber Denar oder 35 Pf.) — verwendete er zu seinem und seiner Familie Unterhalt, die andere Hälfte beanspruchte der Hausmeister des von ihm besuchten Beth ha-midrasch, in welchem damals Sch'maja und Abtalion, die berühmtesten Gesetzeskenner ihrer Zeit, Vorträge hielten. Als er eines Tages, one Verdienst geblieben, den Hausmeister nicht bezalen konnte und daher von diesem zurückgewiesen wurde, kletterte er am Abend zu dem in der Mauer befindlichen Fenster empor, um von dort aus den Diskussionen zu lauschen. Die Winterkälte aber — es war im Monat Tebeth (Dez./Jan.) ließ ihn in den Zustand der Erstarrung verfallen, so daß er bald vom Schnee bedeckt wurde. Erst in der Frühe des nächsten Morgens, eines Sabbaths, gewarte man den Unglücklichen, holte ihn eilig herab und brachte ihn durch angestrengte Bemühungen wider zum Leben; denn „er sei es wert, daß man um seinetwillen den Sabbath entweihe" (bab. Joma 35^b). Bei solchem Wissensdurste erwarb er sich denn auch außerordentliche Kenntnisse *) und wurde der Tradition zufolge an Stelle der unwissenden B'ne B'thera (בני בתירא) zum Präsidenten des Synedriums gemacht **), in welcher Würde er bis zu seinem ihn im Alter von 120 Jaren erreichenden Tode blieb (Sifri a. a. O., B'reschith Rabba Abschn. 100). — Aber nicht nur wegen seines Strebens nach Wissen verdient Hillel Achtung, sondern auch wegen seiner großen persönlichen Geduld und Sanftmut, die er in Wort und Werk betätigte. Die Sprüche der Väter (Pirke Aboth I, 12—14; II, 4^b—7) und andere Quellen haben uns manche schöne Sentenz mit Hillels Namen bewart; manches Beispiel für das Vorhandensein der genannten Eigenschaften bei ihm ist im Talmud berichtet (Der Mann, welcher um 400 Sus [Denare] wettete, daß er im Stande sei, Hillel in Zorn zu bringen, und die Wette verlor, bab. Sabbath 31^a. Der Heide, welcher Proselyt werden wollte, wenn er nur die geschriebene, nicht die mündliche Lehre anzunehmen brauche, das. Der Heide, welcher zum Judentum überzutreten bereit war, wenn er Hohepriester werden würde, das., u. a.).

---

*) Über Traktat Sof'rim XVI, 9 vgl. die Anmerkung in der Ausgabe von Joel Müller (Leipz. 1878), S. 219.

**) Daß die fünf Sugoth (Hillel und Schammai, und ihre Vorgänger) Präsidenten, bzw. Vizepräsidenten im Synedrium gewesen seien, ist von Kuenen (Verslagen en Mededeelingen der Koningl. Akademie vom Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel X, 1866, S. 141—147) und Schürer (Neutestam. Zeitgesch. 1874, S. 410—413) scharfsinnig bestritten worden; doch kann die Frage angesichts des von D. Hoffmann in der Abhandlung „Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums" (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthod. Judenth. pro 5638 [1877/78], Berlin) für die traditionelle Auffassung beigebrachten Materials noch nicht als erledigt bezeichnet werden.

Hillels Gutmütigkeit aber ging über das richtige Maß hinaus. So wird erzält (Kh'thuboth 67[b]), dass er für einen verarmten Reichen nicht nur ein Pferd und einen Trabanten gemietet habe, sondern auch, als einmal ein Läufer nicht zu haben war, selbst drei Miglien vor ihm hergelaufen sei. Ja sogar zur Verletzung der Warheit ließ sich Hillel durch seine Friedensliebe verleiten (Beza 20[a]). — Betrachten wir nun, wie Hillels Verhältnis zum Gesetze in den Quellen geschildert wird, so erkennen wir bald, dass er auf den Ehrennamen Reformator keinen Anspruch machen kann, dass seine Auffassungsweise eine „kasuistische und national-beengte“ war, die mit der Jesu sich in keiner Weise messen kann. Die sieben hermeneutischen Regeln oder Middoth, welche auf H. zurückgefürt werden (Toßefta Sanhedrin, Cap. 7, Aboth de R. Nathan, Cap. 37, Sifra Eingang), sind nicht von ihm erfunden, sondern er hat nur das damals übliche Beweisverfaren in diesen Sätzen, die richtige Gedanken enthalten, mit deren Hilfe aber auch logisch unbegreifliches demonstrirt werden kann und demonstrirt wurde, zusammengefasst (Frankel S. 19, Weiß S. 164, Schürer S. 447). Den Geist, in welchem die halachischen Diskussionen jener Zeit gefürt wurden, erkennt man gut aus dem berühmten Schulstreit über das Ei (Delitzsch S. 20—22). Wie man den Prosbul (Mischna Sch'biith X, 3. 4), durch welchen das Gesetz Deut. 15, 1. 2 faktisch beseitigt wurde, für das Werk eines Reformators erklären zu dürfen geglaubt hat, ist unverständlich. Und eine wie niedrige Auffassung der Ehe ist es, wenn der Scheidungsgrund דבר ערוה Deut. 24, 1 von Hillels Schule gedeutet wird: „auch schon, wenn die Frau das Essen verbrannt hat“ (Mischna Gittin IX, 10)! —

Mit besonderer Emphase ist von jüdischer Seite darauf hingewiesen worden, dass der Ausspruch Jesu (Matth. 7, 12): „Alles nun, das ihr wollet, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten“ schon vorher von Hillel getan worden sei. Aber wenn selbst alle moralischen Dikta des Neuen Testaments sich bei älteren (NB) jüdischen Autoritäten nachweisen ließen, wäre damit noch keineswegs die auf ganz anderem Gebiete liegende Originalität und ewige Warheit des Christentums widerlegt. Auch abgesehen von dieser allgemeinen Bemerkung hat die Bergpredigt in dem vorliegenden Falle (nur diesen betrachten wir, weil auf ihn besonders oft rekurrirt wird) keinen Vergleich zu scheuen. Ein Heide, so wird Sabbath 31[a] erzält, kommt zu Schammai und verspricht, Proselyt zu werden, wenn er das ganze Gesetz auf einem Fuße stehend lernen könne. Schammai treibt ihn entrüstet hinweg. Der Heide kommt zu Hillel. Dieser erwidert auf dieselbe Anrede: „Was Dir verhaßt ist, thue Deinem Nächsten nicht — dies ist das ganze Gesetz, alles andere der Kommentar dazu: gehe hin, das lerne!“ Für Hillel gipfelt also die jüdische Religion in einem Moralspruche, der in dieser Losgerissenheit von allem Göttlichen auch in bedenklicher Weise verstanden werden kann. — Jesu Ausspruch hingegen „steht in tiefem religiösen Zusammenhange, indem die Pflicht der Nächstenliebe aus der barmherzigen Liebe Gottes als dem Vorbilde, dem wir änlich werden müssen, hergeleitet wird“. Will man Hillel und Jesum vergleichen, dann setze man neben Hillels Ausspruch die Antwort, welche Jesus (Mark. 12, 29 ff.) auf die Frage erteilt, welches das vornehmste Gebot von allen sei.

Litteratur: Z. Frankel, Hodegetica in Mischnam, Leipzig 1859 [hebr.], S. 37—40; Abr. Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte, 2. Aufl., Breslau 1865, I, S. 99—107; H. Graetz, Gesch. der Juden, 2. Aufl., Leipz. 1863, III, S. 172; J. H. Weiß, Zur Geschichte der jüdischen Tradition (Dor dor w'dorschaw), Wien 1871 [hebr.], I, S. 155 ff.; E. Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgesch., Leipzig 1874, S. 447. 456 ff. [S. 456, Anm. 1 Litteraturangaben]; Frz. Delitzsch, Jesus und Hillel, Erlangen 1866; 3. Aufl., 1879; Jacob Brüll, Einleitung in die Mischnah, Frankfurt a. M. 1876 [hebr.], S. 33 ff.; Alex. Kisch, Leben und Wirken Hillel des Ersten, Wien 1877 [unbedeutend].

H. L. Strack.

Hiller, Philipp Friedrich, einer der fruchtbarsten geistlichen Dichter der evangelischen Kirche Deutschlands, geb. den 6. Jan. 1699 zu Mühlhausen an der Enz in Württemberg, gebildet besonders unter J. A. Bengels Einfluss in den württemb. Klosterschulen Denkendorf und Maulbronn und im Tübinger Stift (1719—24), dann Pfarrvikar an verschiedenen Orten, eine zeitlang auch Hauslehrer in Nürnberg, wo seine ersten Lieder entstanden; seit 1732 Pfarrer in Neckargröningen, Mühlhausen, Steinheim, wo er den 24. April 1769 starb, nachdem er (änlich wie Joh. Heermann) seit 1751 das Unglück gehabt, durch zunehmende Heiserkeit die Stimme zu verlieren. Von der Kanzel ausgeschlossen, aber durch diese und andere Prüfungen ins Gebet und Schriftstudium getrieben, zeugte „der stimmlose Pfarrer" um so lauter und nachhaltiger durch seine zalreichen (über 1000) Lieder, deren meiste und beste in dieser Zeit gedichtet sind. Er war, wie Prälat Roos von ihm sagt, ein treuer und begabter Knecht Gottes, der durch Gebet, Betrachtung und Anfechtung ein erleuchteter Gottesgelehrter geworden. Befinden sich gleich unter der großen Masse seiner Dichtungen auch manche matte Reimereien, so zeichnen sie sich doch der Mehrzal nach aus durch warme Innigkeit, echte Volkstumlichkeit, besonders aber — eben im Geist der Bengelschen Schule, deren Hauptsänger er ist — durch biblische Einfalt und gesunde Schriftmäßigkeit, wodurch er vor der pathetischen Überschwänglichkeit wie vor der süßlichen Tändelei „neumodischer Dichtkünstler" bewart blieb. Durch diese Eigentümlichkeiten ist er insbesondere der geistliche Lieblingsdichter des evangelischen Altwürttembergs geworden: sein Liederkästlein ist hier, und zwar bei den verschiedensten religiösen Parteien, in zallosen Ausgaben verbreitet und genießt unter den Erbauungsschriften der luth. Kirche nächst Arndts warem Christentum wol das größte Ansehen. Die zwei wichtigsten Liedersammlungen Hillers sind: 1) Johann Arnds Paradiesgärtlein geistreicher Gebeter in Liedern, 1. Aufl., Nürnberg 1731, 2 Aufl., Tübingen 1744; und 2) Geistliches Liederkästlein zum Lobe Gottes, bestehend aus 366 kleinen Oden über bibl. Sprüche, Stuttg. 1762; 3 [illegible] d. I. Betrachtung des Todes, der Zukunft Chr. u. der Ewigkeit, [illegible] 1767. Außerdem schrieb er „eine poetische Betrachtung des Thaus" 1748, [illegible] in Versen 1752, Gedächtnisreime 1752; neues System aller Vorbilder [illegible] durch das ganze A. T. in 6 Schattenstücken, 2 Theile, 1758 u. [illegible] ein Denkbüchlein; Morgen- und Abendandachten u. a. Eine vollständige Sammlung seiner geistl. Lieder von C. Ehmann nebst Lebensabriss Hillers [illegible] Reutlingen 1844 und 1851; außerdem s. über ihn besonders A. Knapp, [illegible] 1842, und Altwürtembergische Charaktere, 1870, S. 78 ff.; Koch, [illegible] Bd. I, S. 344 ff., neue Aufl. Stuttgart 1869, Band VI; sowie meine Abhandlung in den Jahrbb. f. d. Theol., 1870, S. 207 ff. — 2) Zu den geistlichen [illegible] der evang. Kirche Württembergs gehört auch der ältere [illegible] Konrad Hiller, geb. 1662, gest. 1726, herzogl. württemb. Kanz[illegible] in Stuttgart, ein frommer Jurist und Dichter von 172 geistl. Liedern, [illegible] Kirchenlieder, die beim Volk und in den württ. Kirchengesang[illegible] Eingang gefunden haben. Sie erschienen u. d. T.: Denkmal der Er[illegible] Lob Gottes 2c., Stuttg. 1711. s. Koch a. a. O. — 3) Ein [illegible] Verwandter beider war endlich auch der Prälat Matthäus [illegible] 1646 in Stuttgart, gest. 3. Febr. 1725 als Abt in [illegible] in Hirschau, Bebenhausen, Tübingen studirt, wurde 1669 [illegible] in Tübingen, 1677 Diakonus in Herrenberg, 1685 Pro[illegible] zu Bebenhausen, 1692 Prof. log. et metaph. sowie der hebr. [illegible] zu Tübingen, 1698 prof. ord. linguae graecae et orient., extraord. [illegible] theol. Stifts, 1716 Abt von Königsbronn. Er schrieb [illegible] hebräische Grammatik und bibl. Antiquitäten, Exegetisches zum [illegible] ein Onomasticon sacrum 1706 und ein Hierophyticon, [illegible] 1725 gedruckt wurde.

Wagenmann.

Himjariten [illegible], s. Arabien, Bd. I, 593 ff.

Himmel (שָׁמַיִם, *οὐρανός, οὐρανοί*) ist der obere Teil der von Gott geschaffenen Welt, der als der umfassendere und edlere Teil des Weltganzen vor der Erde genannt wird, Gen. 1, 1 (vgl. Delitzsch, Gen. z. d. St.). Wie der Himmel geschaffen wurde, erzält uns Gen. 1, 6–8, aus welchem Berichte hervorgeht, dass der Name שָׁמַיִם von Gott selber stammt und die Veste bezeichnet, welche er zwischen den unteren und den oberen Wassern aufgerichtet hat, den hohen Raum, der über der Erde sich wölbt. (שָׁמַיִם, intensiver Plural wie *οὐρανοί*, coeli, von dem im Arabischen erhaltenen Samâ, hoch sein, cf. Delitzsch a. a. O.) Im wesentlichen dasselbe sagt Baumgarten, wenn er die רָקִיעַ eine bildliche Bezeichnung nennt, welche den Eindruck einer festen Scheidung hervorbringen soll: Firmament. Was die „oberen Wasser" sind und ob aus ihnen sich änlich die Gestirne des vierten Tagewerkes herausgebildet haben, wie aus den „unteren Wassern" das Festland, wird schwerlich mit Sicherheit gesagt werden können; doch sprechen dafür die Resultate astronomischer Forschungen, nach welchen der Grundstoff des Jupiter nicht dichter, und der des Saturn nicht halb so dicht ist, als unser Wasser (vgl. Delitzsch, Gen., S. 98). Keinesfalls aber sind jene Wasser in solchen Bildungen aufgegangen; denn Gen. 7, 11, wo sich die Gitter des Himmels öffnen (vgl. Jes. 24, 18), und Ps. 148, 4, wo auch die überfirmamentliche Welt zum Lobe Gottes aufgefordert wird, ist ihrer als fort und fort bestehender gedacht. Weiter ersehen wir aus dem mosaischen Schöpfungsbericht, dass Sonne, Mond und Sterne an diese Feste gesetzt worden sind, und werden dadurch in der Annahme bestärkt, dass unter ihr der unermessliche Himmelsraum zu verstehen ist. Indem so der Himmel zu den geschaffenen Dingen gehört, finden wir es nicht verwunderlich, dass er unter die Vergänglichkeit alles Geschaffenen mitbeschlossen ist, und dass der Dienst der Himmelslichter ein Ende nehmen wird; Matth. 24, 29. 35; Mark. 13, 25. 31; Luk. 21, 33; 2 Petr. 3, 10.

Eine höhere Bedeutung erhält der Himmel im Laufe der Heilsgeschichte. Ps. 29, 10 sagt David, dass Jehovah sich gesetzt habe, eine Sündflut anzurichten (מַבּוּל nur noch Gen. c. 6 ff.) und so sich als König gesetzt habe für immer (vgl. v. Hofmann, Schriftb. I, 208). Hält man damit zusammen, was wir Ps. 115, 16 lesen: „Der Himmel ist Himmel für Jehovah, und die Erde hat er den Menschenkindern gegeben", so tritt uns die Lehre entgegen, dass Gott seit der Sündflut die Stätte seiner offenbaren Gegenwart vom Paradiese, welches infolge der Flut von der Erde verschwand, in den Himmel verlegt hat. Von nun an steigt die עֹלָה des Opfernden zum Himmel empor (Gen. 8, 20), und färt Gott vom Himmel herab, wenn er eingreift in der Menschen Treiben (Gen. 11, 5). Von nun an ist der Himmel sein Stul, und die Erde seine Fußbank (Jes. 66, 1). Hat sich uns bisher nur ein überirdischer Himmel dargestellt, so ist nun, seit Gott in der Höhe über allem Geschaffenen wont, von einem überweltlichen Himmel die Rede. Aber Gott hat sich nicht aus der Welt in den Himmel zurückgezogen, um diese sich selbst zu überlassen; vielmehr beginnt nun eine Offenbarung vom Himmel aus, welche den Gnadenbund mit Noah und der aus ihm kommenden Menschheit zur Grundlage, und das Zusammenwonen Gottes mit einem zur Vollendung und Verklärung gefürten Menschengeschlechte, die Vereinigung von Himmel und Erde zum Ziel hat. Vorerst bleibt der Blick der Gläubigen noch auf die Erde gerichtet; das verheißene Gut selbst aber gehört der Zukunft an, die im Worte geweissagt und im Vorbilde voraus dargestellt wird.

Der Weltsinn war Herr geworden auf Erden und hatte zur Grundlegung einer allumfassenden Weltherrschaft gefürt: Da zerstörte Gott das himmelragende Einheitszeichen und zerteilte die weltselige Menschheit in Völker. Im Volk Israel schuf er sich ein eigenes Volk und eine Stätte seiner Gegenwart auf Erden: nachdem der Bund zwischen ihm und diesem Volke geschlossen war, erhielt Moses Befehl die Stiftshütte zu bauen nach einem himmlischen Bilde, das er als Muster hatte sehen dürfen (Hebr. 8, 5); und damit Israel seinen Beruf unter den Völkern ausrichte, machte es Gott zum mächtigen Reiche, zum Reiche Gottes auf

Erden. Der Gipfel des Vorbildes war erreicht, als in Jerusalem neben dem Königspalast der Tempel Gottes stand mit seinem Heiligen und Allerheiligsten, welches die Bundeslade mit dem Gnadenthrone des unsichtbar Gegenwärtigen umschloss. Der Friedefürst zur Rechten des durch das gesetzliche Opfer versönten Gottes inmitten eines glücklichen Volkes: das schien der Himmel auf Erden. Aber das alles war nur der Schatten zukünftiger Güter (Hebr. 10, 1), und die Herrlichkeit irdischen Lebens verblendete Fürst und Volk, so dass die Weltreiche mächtig wurden über das verweltlichte Gottesreich und es zerschlugen. Allein eben da dem Volke Gottes die Welt zum Gefängnis worden, richtet er es gnädig auf und lässt seine Propheten, die das Volk trösten sollen, in seinen Himmel schauen. Jesajas sieht (6, 1—5) Gott auf einem hohen und erhabenen Stul unter den Seraphim, und Hesekiel sieht ihn thronen und kommen in Begleitung der Cherubim (1—3). Aber die Hilfe bricht erst an, als Gott in Christo bei seinem Volke erscheint, als des Menschen Son aus dem Himmel hernieder kommt, Joh. 3, 13. Indem er das prophetische Amt wider aufnimmt, verkündigt er als der rechte Prophet, der in die Welt kommen soll, dass das Reich Gottes eine *βασιλεια τῶν οὐρανῶν* sei und dass lediglich die *μετάνοια* zum Eintritt in dasselbe befähige; und lehrt er die Seinen zu Gott als ihrem himmlischen Vater beten, dass dieses Reich kommen und deshalb Gottes Wille auf Erden ebenso wie im Himmel geschehen möge. Auch die liebliche Versicherung, dass im Himmel unter den Engeln Gottes Freude sein werde über e i n e n Sünder, der Buße tue, blieb one Anziehungskraft für das Volk, welches nach einer irdischen Herrlichkeit verlangte, der man teilhaft werden könne one Heiligkeit. So verwarf es denn samt seiner Obrigkeit den Propheten des Himmels und überantwortete ihn den Heiden, dass er gekreuzigt wurde. Indem er aber am Kreuze starb, ging sein Werk damit so wenig unter, dass er vielmehr das Himmelreich, welches auf Vergebung der Sünden gegründet werden sollte, erst aufrichtete. Das rechte Verständnis dafür erschließt uns der Brief an die Hebräer und eröffnet uns eben damit zugleich einen tieferen Einblick in das Geheimnis des Himmels.

Die Hauptsumme christlicher Lehre besteht darin, dass Christus ein solcher Hohepriester ist, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel und so ein *λειτουργὸς* des Heiligtums *(ἁγίων)* und der warhaftigen Hütte *(σκηνὴ)* ist, welche Gott hergestellt hat, und nicht ein Mensch (8, 1—2); und jenem *ἐκάθισεν* schickt 9, 11—12 voraus, er sei gekommen, dass er sei ein Hohepriester der zukünftigen Güter durch eine größere und vollkommenere Hütte *(σκηνὴ)*, die nicht mit der Hand gemacht ist, d. i. nicht von dieser Schöpfung ist, und sei durch sein eigen Blut einmal in das Heilige *(ἅγια)* eingegangen. Dass unter letzterem das Allerheiligste des Himmels, der Ort der offenbaren und herrlichen Gegenwart Gottes gemeint ist, steht außer allem Zweifel, und dass dieser Ort der Himmel im eigentlichen Sinne ist, sagt 9, 24 in den Worten *εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ* ausdrücklich; allein über die Bedeutung von *σκηνὴ*, und ob das *διὰ* lokal oder medial gemeint sei, gehen die Ansichten scharf auseinander. Im ersteren Falle versteht man mit Delitzsch (Hebräerbr. z. d. St.) unter *σκηνὴ* das Heiligtum der Stiftshütte, *σκηνὴ ἡ πρώτη* (9, 2) und als Gegenbild den Himmel der Engel und Seligen, welchen Christus durchschritten habe. Delitzsch unterscheidet demnach jenseits der Welt einen doppelten Himmel: „den schlechthin raumlosen Ort der selbstgenugsamen, in sich selber ruhenden und lebenden Gottheit, — und den überräumlichen Ort ihrer den Engeln und allen Seligen zugewandten Offenbarung, den Ort der Wonung Gottes, des in Liebesherrlichkeit offenbaren, bei den seiner Anschauung gewürdigten Kreaturen, den *ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου*, Apok. 15, 5—8; j e n e s ist der ewige Himmel Gottes, d. i. seine ewige Doxa, welche die aus seinem Wesen herausgesetzte, aber innergöttliche und vorweltliche Wonung desselben ist, d i e s e s der erst seit der Schöpfung in freier Liebesmacht von Gott gesetzte Himmel der Seligen, welcher jenes Allerheiligste der in sich selber wonenden Gottheit zum Hintergrund hat und wegen seiner Unermesslichkeit und seiner vielen Wonungen auch *οὐρανοὶ* genannt wird" (a. a. O. S. 382 f., vgl. S. 327 f.). Ihm besteht dann

das priesterliche Walten Christi in beiden Heiligtümern darin, daſs er einerseits die in den Himmel der Seligen ausgehende herrliche Selbstoffenbarung Gottes, andererseits die von dort zu Gott zurückgehenden Opfer der Anbetung vermittelt. Wer liest das nicht gehobenen Herzens! Aber auf den Unterschied von ἅγια und σκηνή, von Allerheiligstem und Heiligem kann es unmöglich gebaut werden. Mag es auch zu gewagt erscheinen, mit v. Hofmann (z. d. St.) unter σκηνή den verklärten Leib Christi zu verstehen, obgleich die Parallele zwischen diesem und dem Tempel, Joh. 2, 19—21, von der Schrift selbst gezogen ist, indem er als seines Leibes λειτουργὸς schwer zu denken ist und nur durch eine gewagte Auslegung von 2 Kor. 5, 1—3 so bezeichnet werden kann: so viel steht fest, daſs das Heiligtum der Stiftshütte wie des Tempels niemals der Versammlungsort des Volkes Gottes, sondern lediglich die Stätte priesterlichen Dienstes gewesen ist, so daſs sie, nachdem, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, der Dienst der Priester durch Christi Hohepriesterwerk und Amt abgetan ist, ein Gegenbild in der Ewigkeit nicht haben kann. Zudem ist das himmlische Jerusalem, Apok. 21, 15. 16 in einem Maßverhältnis versinnbildlicht, wornach es lediglich als Allerheiligstes, welches bekanntlich die Gestalt eines Würfels hatte, erscheint (vgl. v. Burger, Off. Joh. S. 325 f.). Damit fällt auch Auberlens Vergleich des Allerheiligsten mit dem Himmel Gottes, des Heiligen mit dem Himmel der Seligen und der irdischen Welt mit dem Vorhofe, welcher an sich viel Ansprechendes hat.

Allein was soll auch eine derartige Unterscheidung im Himmel, da onehin der Vorhang beseitigt ist? Der eigentliche Himmel, das lernen wir aus dem Hebräerbrief, ist der unbegrenzte Ort der offenbaren Herrlichkeit, des aufgedeckten Angesichtes Gottes und damit der Weltherrschaft Gottes, an welcher Christus, unser ewiger Hohepriester, in der Weise beteiligt ist, daſs er, der die Seinen fortwärend bei Gott vertritt, die Welt, das All fort und fort zur Stätte seiner heilwirkenden Gegenwart macht (Eph. 1, 23). Weil er auf dem göttlichen Throne selber sitzt, darum heißt es, er sei höher geworden als die Himmel (Hebr. 7, 26) oder er habe die Himmel durchschritten (4, 14). „Wo von Jesu gesagt werden sollte, daſs er aus dieser Welt des Menschen hinweg zu Gott gegangen, da genügte εἰς τὸν οὐρανὸν; dagegen wo alle nur irgend denkbare innerweltliche Beschlossenheit oder jede mögliche Schranke zwischen ihm und dem überweltlichen Gotte ausdrücklich verneint werden soll, da heißt es ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν oder dem änlich“ (v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, S. 535).

Um ihn sind auch die Engel, welche ἐν τοῖς ἐπουρανίοις zu suchen sind (Eph. 3, 10) gleich ihm (Eph. 1, 20); und um ihn sind die Seligen (Joh. 17, 24), weshalb der Himmel auch Paradies genannt wird (2 Kor. 12, 4) als der Ort, wo Gott mit den seligen Menschen, hier: mit den vollendeten Gerechten verkehrt. Wenn an dieser Stelle Paulus das Paradies den dritten Himmel nennt, so ist mit dem letzteren kein anderer als der eigentliche Himmel gemeint, welcher über dem Wolken- und über dem Sternenhimmel, die beide der vergänglichen Welt angehören, liegt. Die Rabbinen lehrten einen siebenfachen Himmel und auch Meyer z. Eph. 4, 10 sagt, Christus sei durch die sechs Himmel emporgestiegen und habe sich oben über der Fläche des siebenten hingesetzt (vgl. auch v. Harleß, Br. a. d. Eph. z. d. St.).

Wo die heil. Schrift die Herrlichkeit des Himmels beschreibt, gebraucht sie natürlich lediglich Bilder aus der irdischen Welt, da in der menschlichen Sprache die eigentlichen Bezeichnungen fehlen, das zu Beschreibende also jeglicher Beschreibung spottet; so in den majestätischen Kapiteln 4 u. 5 der Apokalypse. Das muſs festgehalten werden, daſs diesen Bildern himmlische Realitäten entsprechen, daſs sie nicht leere Bilder sind, daneben aber auch das andere, daſs dem Seher die himmlischen Dinge nicht in ihrer eigentlichen immer gleichen Natur und Gestalt vor die Augen gefürt werden, sondern so, wie sie sich in der Geschichte des Endes zeigen und erweisen werden (vgl. v. Burger z. d. St. u. Füller z. d. St.).

Damit, daſs Christus im Himmel bei Gott ist, sind auch die in der Ge-

meinschaft seines Todes und seiner Auferstehung stehenden Gläubigen in das himmlische Wesen versetzt (Eph. 2, 6): ihr πολίτευμα ist im Himmel (Phil. 3, 20) und ihr Leben ist verborgen mit Christo in Gott (Koloss. 3, 3). Und andererseits nehmen die Vollendeten im Himmel harrenden Anteil an dem Gange des Reiches Gottes auf Erden. Nach der Apokalypse geht nicht nur jedem entscheidenden Gerichte und Siege der Endzeit auf Erden ein entsprechender göttlicher Akt im Himmel vorher, als der wirksame Grund dessen, das da kommen soll, sondern Apok. 6, 9—11 lesen wir ausdrücklich, dass die Märtyrer im Himmel fragen, ob die Verfolgung der Zeugen Christi und damit die Bedrängnis der Kirche noch nicht zu Ende sei. „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welchen Gerechtigkeit wonet", ruft Petrus (2, 3. 13) angesichts aller Not der Kirche und Feindschaft der Welt aus. Dieser Wandlung wird das Zergehen des gegenwärtigen, Gen. 1, 1 genannten Himmels und das Verbrennen der gegenwärtigen Erde vorausgehen (2 Petr. 3, 10; Luk. 21, 33; Apok. 20, 11).

Auf diese neue Erde sieht Johannes Apok. 21 das himmlische Jerusalem herabfaren, und die auslegende Gottesstimme nennt es „die Hütte Gottes bei den Menschen". Von dieser Gottesstadt aber sagt der Engel (V. 9): „Ich will dir zeigen das Weib, die Braut des Lammes". Stadt und Gemeinde sind also zusammengefasst, die Gemeinde ist in der Stadt, die Stadt nicht one die Gemeinde. Und nun wird diese Stadt, welche gleichsam das Allerheiligste auf der neuen Erde bildet, in einer wunderbaren Farbenpracht geschildert; was die Erde dieser Zeit nur Kostbares hat, muss als Bild und Gleichnis jener alles überstralenden Herrlichkeit dienen. Vor diesem geheimnisvollen Widerschein der ewigen Herrlichkeit des dreieinigen Gottes legt man gerne in Demut die Feder nieder. Nur die in den Bildern dargestellten realen Warheiten sollen noch kurz zum Ausdruck gebracht werden. In dieser Stadt leuchtet die Herrlichkeit Gottes hell und offenbar, wie die Sonne in der Welt (V. 11); sie ist in sich geschlossen und umfriedet, der Abschluss der Heilsgeschichte Alten und Neuen Testamentes (sie trägt die Namen der Stämme Israels, wie der Apostel Jesu), und offen für die ganze Welt (nach jeder Himmelsgegend drei Tore), deren Vollendung sie ist (V. 12—14); sie ist bei riesiger Größe das vollendetste menschliche Ebenmaß, das Allerheiligste der Welt (V. 15—17); ihre Pracht ist lichtvolle, strahlende Verklärtheit (V. 18—21); der Unterschied zwischen heiligem und unheiligem Orte in ihr ist aufgehoben (V. 22) und sie ist eine Stätte ungetrübter Seligkeit, da Gott selbst und Christus ihre Leuchte ist (V. 23).

Dies ihr Licht aber wird die gesamte neue Erde überstralen und der Könige und Völker Wandel durchdringen, so dass es keinerlei Unreines und Gemeines mehr gibt (V. 24—27). Gleich einem krystallenen Strome geht der Geist vollendeten Gotteslebens vom Throne Gottes aus, das Leben der Seligen hat ewige Narung und die Übel der Welt sind für immer gestillt. Da wird die verklärte Menschheit dem Gotte ihres Heiles in reiner Heiligkeit priesterlich dienen und wird mit ihm herrschen in alle Ewigkeit (vgl. v. Hofmann, v. Burger, Luthardt, Müller).

In der Lehre vom Himmel, welche der Phantasie so viel Spielraum zu eröffnen scheint, hat man sich vor zwei, geschichtlich reich vertretenen Irrwegen, dem Spiritualismus und dem grobsinnlichen Realismus, gleich sehr zu hüten; zu ersterem fürt die Philosophie, welche das Wesen der Dinge in Begriffe auflöst und auf das Gebiet der Theologie übertragen die himmlischen Realitäten in Gedanken und leiblose Ideale umsetzt; der zweite ist durch Männer, wie Swedenborg, Oberlin, und durch Schriften, wie „Uranographie oder Beschreibung der unsichtbaren Welt", Ludwigsbg. 1856, repräsentirt. Willkürliche Ausdeutungen finden sich schon frühzeitig im test. XII patr. (Fabricius cod. pseudep. vet. test. p. 686 ff.). So viel steht fest: etwas den Bildern entsprechendes Reales muss angenommen werden, aber die beiden verhalten sich eben zu einander, wie die sinnliche und übersinnliche, wie irdische und verklärte Leiblichkeit, denn Leiblichkeit wird mit Recht das Ende aller Wege Gottes genannt. Aber auch hier gibt

es wider eine mehr phantasievolle, von der Theosophie her angeregte Richtung, durch Delitzsch, v. Zezschwitz (Z. Apolog. d. Christenth., S. 292), Auberlen vertreten, und eine mehr nüchterne, wie sie an Luthardt, v. Burger, Füller und vor allem an v. Hofmann zu Tage tritt, der aber an vielen Stellen nicht recht fassbar ist. **Buchrucker.**

Himmelfart Christi, s. Jesus Christus.

Himmelfart Mariä, s. Maria.

Himmelreich, s. Himmel und Reich Gottes.

Himmelsanbeter (coelicolae), Beiname einer jüdischen Sekte, die zum ersten Male in einem Gesetze des Kaisers Honorius vom J. 408 vorkommt. C. Th. L. XVI. t. 5; ihre Lehre wird nicht angegeben, ihre Versammlungen werden verboten. Darauf erließ derselbe Kaiser gegen sie ein eigenes Gesetz, welches gebietet, dass sie entweder binnen einem Jare den christlichen Glauben annehmen oder die auf Ketzerei gesetzte Strafe erleiden sollen. Insbesondere wird eingeschärft, weil sie einige Christen zum Abfall ins Judentum verfürt hatten, es solle dies mit aller Schärfe der vorhandenen Gesetze als Majestätsverbrechen bestraft werden. Aus Augustin (ep. 163) ersehen wir, dass sich diese Partei in Afrika ausgebreitet und daselbst ihre eigene Taufe gehabt hat. Es ist aber mit Unrecht daraus geschlossen worden, dass sie die Taufe von den Christen entlehnt haben; die Taufe der Himmelsanbeter kann in der jüdischen Proselytentaufe ihren Ursprung haben. Vielleicht stammen sie ab von Proselyten des Thores; darnach wären sie Verehrer des waren Gottes, one auf das mosaische Gesetz in seiner Ganzheit verpflichtet zu sein und gebrauchten nach Weise der Juden öfter das Wort Himmel statt des Wortes Gott, daher sie den Namen erhielten. S. Schmid, Historia Coelicolarum, Helmstädt 1704; Walch, Hist. patriarcharum Judaeorum; Schröckh, K.G. VII, 415; Neander, K.G. II, 1470. **Herzog.**

Hin, s. Maße und Gewichte.

Hinkmar, Erzbischof von Rheims, stammte aus einem vornehmen westfränkischen Geschlechte und wurde warscheinlich im Jare 806 geboren. Er trat in jungen Jaren in das Kloster St. Denis und kam auch zeitig, aber nur vorübergehend, an den Hof Ludwigs des Frommen. Mit seinem Abte Hilduin, der sich in eine Verschwörung eingelassen hatte, ging er im Jare 830 in die Verbannung nach Corvey in Sachsen, half ihm bei Hofe Verzeihung erwirken und kehrte mit ihm nach St. Denis zurück. Wir finden ihn aber bald wider am Hofe oder doch im Dienste des Kaisers Ludwig. Nach dessen Tode wurde er von Karl dem Kalen an seine Seite berufen und blieb von da an sein treuer Dienstmann, aber auch sein küner und selbständiger Berater. Er hat seinem Könige die ganze Macht der Hierarchie Frankreichs zu Gebote gestellt und dadurch das Königreich gerettet. Er hat Karl den Kalen in Schriften gegen die königlichen Brüder und gegen den Papst verteidigt. Er hat aber auch des Königs Hilfe für die Nationalkirche gefordert und hat seine Eigenmächtigkeit in kirchlichen und in politischen Dingen nicht selten getadelt. Auch dem Kaiser Lothar gegenüber nahm er sich der geschiedenen Kaiserin Thietberga an. Zu dem allen kam er nur infolge der Erhebung, die er seinem Könige verdankte. Der König ließ ihn sich durch eine Synode zu Verneuil im Jare 844 für das Erzbistum von Rheims empfehlen. Im Jare 845 folgte dann die regelrechte Erwälung und Weihe und Einsetzung. Der von Hinkmar bestiegene erzbischöfliche Stul war 10 Jare lang ledig gewesen, nachdem Ebo im Jare 835 abgesetzt worden war. Dieser Ebo lebte aber noch und hatte in der Zwischenzeit auch Weihen vollzogen, so dass außer ihm auch gewisse so von ihm geweihte Kleriker dem neuen Erzbischofe Ärgernisse und Schwierigkeiten bereiteten. Aber eine auf Ebos Betrieb vom Papste Sergius III. angeordnete Untersuchung über das im Jare 835 Geschehene endigte zu Gunsten Hinkmars und Ebo starb im Jare 851 als Bischof von Hildesheim. Die von Ebo widerrechtlich geweihten Priester forderte Hinkmar selbst im Jare 853 gegen sich heraus, indem er ihre Absetzung aussprach. Dadurch verwickelte

er sich in einen Streit, in welchem er nur vorübergehende Vorteile errang, der ihm aber keinen Sieg brachte. Sein Hauptgegner Wulfad ging im Jare 866 als Bischof von Bourges daraus hervor. Vorher war Hinkmar auch gegen den Bischof Rothad von Soissons aufgetreten, von dem er einst selbst die bischöfliche Weihe empfangen hatte. Rothad hatte jetzt einen Priester seines Amtes entsetzt, der bei Hinkmar Schutz suchte und fand. Hinkmar forderte die Widereinsetzung des Priesters und suspendirte den Bischof Rothad, weil er nicht nachgeben wollte. Es kam sogar zur Absetzung Rothads und es wurde ihm schon ein Nachfolger im Amte bestimmt. Aber der Papst Nikolaus I. vernichtete auf Rothads Appellation an den römischen Stul alles, was Hinkmar auf Synoden, die er eigenmächtig berufen hätte, erzielt hatte. Anders verhielt sich der Papst, als ein gewisser Hilduin im Jare 864 zum Bischof von Cambrai gewält worden war. Hinkmar weigerte sich, ihn zu weihen, und verklagte ihn am königlichen Hofe und in Rom. Er setzte es durch, dass jener den bischöflichen Stul nicht besteigen durfte. Der Papst gab nach. Einen ärgerlichen, lange dauernden Streit hatte Hinkmar von Rheims mit seinem Schwestersone, der auch Hinkmar hieß und dem der Oheim im Jare 858 zum Bistume von Laon verholfen hatte. Dieser Hinkmar von Laon überwarf sich alsbald mit dem Erzbischofe und mit dem Könige. Er trat jenem, der doch sein Metropolit war, bei jeder Gelegenheit feindlich entgegen und überschritt in der eigensinnigsten hierarchischen Laune alle Grenzen kirchlicher Ordnung und statlichen Gehorsams. Seinen eigenen Klerus, der sich endlich gegen ihn ausgesprochen hatte, exkommunizirte er, und dem Könige verweigerte er die von ihm geforderte Unterschrift in Sachen der Verurteilung eines Rebellen. Da kam es trotz aller Appellation an den Papst zu entscheidenden Schritten und als er wider und wider Störungen verursachte und über alles nur den Urteilsspruch des Papstes anerkennen wollte, da wurde er auf der Synode zu Douzi im Jare 871 von seinem Oheime angeklagt und abgesetzt. Der König ließ ihn gefangen nehmen und blenden. Papst Hadrian II. hatte sich vergebens für ihn verwandt und hatte sich bei dieser Gelegenheit vom Erzbischofe Hinkmar manches Bittere sagen lassen müssen. Papst Johann VIII. gab dem Hinkmar von Laon im Jare 878 die Erlaubnis, wider Messe zu lesen. Er starb im Jare 882. — Hinkmar von Rheims hatte in diesen und in anderen Händeln schon lange eine große Macht ausgeübt und war dem Könige gegenüber schon lange der Sprecher und der Fürer der Kirche Frankreichs gewesen, als er sein Streben darauf richtete, dass er als Erzbischof von Rheims zum Primas der fränkischen Kirche erhoben würde. War doch einst Chlodwig von Remigius, Erzbischof von Rheims, getauft und gesalbt worden. So hat auch Hinkmar Königinnen und im Jare 869 Karl den Kalen als König von Lothringen und endlich im Jare 877 den Nachfolger Karls des Kalen als König von Frankreich gekrönt. Dennoch ernannte der Papst nicht ihn, sondern den Erzbischof Ansegisus von Sens zu seinem Vikare und zum Primas in Frankreich. — In allen diesen Unternehmungen und Streitigkeiten kommen die pseudoisidorischen Dekretalen vor, und die Stellung, welche Hinkmar zu denselben einnahm, ist wichtig. Wir erfaren nun, dass Hinkmar diese kirchenrechtlichen Fälschungen als solche kannte, und zwar gleich nach ihrer Entstehung kennen gelernt hatte. Er wies sie deshalb auch, als sie sein Neffe in ihrem ursprünglichen Interesse für Freiheit der Bischöfe von der Gewalt der Metropoliten gebrauchte, zurück. Das tat er auch im Kampfe mit Rothad, der sie zu Gunsten der ständigen Einmischungen des Papstes in die Regierung der Nationalkirche anrief. Aber Papst Nikolaus I. nahm sich bei dieser Gelegenheit jener Dekretalen so an, dass Hinkmar, wenn auch mit Einspruch, sich unterwerfen musste. Sein Kampf gegen das neue Kirchenrecht und für die Freiheit der Nationalkirche war kein grundsätzlicher. Wenn sich jene gefälschten Dokumente für seine eigenen Ansprüche verwerten ließen, so berief er sich wol selbst auf sie. Das hat er mehrmals und besonders in bezug auf den von ihm vergeblich erstrebten Primat getan. Zu vergl. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudoisidor. Zeitschrift für historische Theologie, 1858. — Hinkmar von Rheims ist nun aber auch vielfach in die theologischen Bewegungen seines Jarhunderts ver-

flochten gewesen. Schon war die karolingische Pflege der Wissenschaft stark im Niedergange begriffen, und die Anforderungen, welche an die Bildung der Geistlichen gemacht wurden, waren sehr gering. Hinkmar selbst stellte darüber sehr bescheidene Kanones auf. Aber er war noch einer der besten Nachfolger der Theologen Karls des Großen, freilich one alle Originalität und one Verständnis für die spekulative Künheit anderer, z. B. des Johannes Scotus Erigena. Hinkmar spielte deshalb in den prädestinatianischen Streitigkeiten des 9. Jarhunderts zwar eine große, aber keine glänzende Rolle. Gotschalck war als Mönch des Klosters Fulda und in der Absicht, aus dem Mönchsstande auszutreten, mit Rabanus Maurus in Konflikt gekommen, und begab sich deshalb in das Kloster Orbais, welches zum Bistume Soissons und also zum Erzbistume Rheims gehörte. Da ist er auch von einem Chorbischofe regelwidrig zum Priester geweiht worden. In Orbais schöpfte er aus den Werken des Augustinus und des Fulgentius von Ruspe die Lehre von der praedestinatio duplex und dann verbreitete er sie in Schriften und lieber noch auf Reisen ferne von seinem Kloster. So kam er in neue feindliche Berürung mit Rabanus Maurus, der unterdessen Erzbischof von Mainz geworden war. Eine unter Rabans Vorsitze im Jare 848 in Mainz gehaltene Synode verdammte ihn und seine Lehre und übergab ihn dem Erzbischof Hinkmar von Rheims, unter dessen Jurisdiktion er als Mönch und Priester gehörte, zur Bestrafung. Hinkmar versammelte nun im Jare 849 eine Synode zu Chiersy, welche nach dem Vorgange von Mainz sehr strenge mit ihm verfur und ihn, da er nicht widerrufen wollte, verdammte. Hinkmar ließ ihn geißeln und ins Kloster Hautvilliers einsperren. Da ist er, der unruhige, heftige, hartnäckige Mann bis zu seinem Tode im Jare 868 oder 869 gefangen gehalten worden und, one jemals widerrufen zu haben, im Kirchenbanne gestorben. Er hatte aber von Hautvilliers aus den prädestinatianischen Streit mit Hinkmar immer fortgesetzt und ihm auch einen neuen Streit wegen Änderung eines trinitarischen Hymnus erregt. Er hatte Bischöfe und andere Theologen, er hatte selbst den Papst für sich und gegen seinen Todfeind Hinkmar aufzubieten gewußt. Als er sich zur Feuerprobe erbot, wurde sie ihm als ein Zaubermittel verweigert, obgleich Hinkmar die Appellation der Kaiserin Thietberge an ein Gottesurteil gebilligt hat. Im übrigen bereiteten aber die Bemühungen Gotschalcks seinem Erzbischofe viele und große Beschwerden, bewogen ihn zu großen, auch litterarischen Anstrengungen und ließen ihn kaum als Sieger hervorgehen. Der gewaltige Hinkmar hatte zu viele Neider und Hasser und seine Theologie war den schweren Problemen zu wenig gewachsen. Rabanus ließ ihn im Stiche. Prudentius, Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius von Lyon und Johannes Scotus Erigena treten gegen ihn auf. Remigius schrieb damals den Liber de tribus epistolis, nämlich über Briefe, welche Hinkmar von Rheims, Pardulus von Laon und Rabanus von Mainz über den streitigen Gegenstand erlassen hatten. Hinkmar brachte es nun zwar auf einer abermals in Chiersy gehaltenen Synode im Jare 853 dahin, dass in vier Kapiteln sanktionirt wurde, was schon 849 ausgesprochen worden war, aber damit ist nicht viel erreicht worden. Jene 4 Kapitel hatten folgenden Inhalt: Gott hat niemand zur Verdammnis vorherbestimmt, es gibt nur e i n e Prädestination zur Gnade oder zur gerechten Vergeltung. Der freie Wille, den wir in Adam verloren hatten, ist uns durch die zuvorkommende und helfende Gnade Christi widergegeben. Gott will, dass alle Menschen selig werden, obgleich nicht alle das Heil erlangen. Christus hat sein Blut für alle vergossen, wenngleich nicht alle durch seinen Tod erlöst werden. Gegen diese Beschlüsse protestirte Remigius von Lyon und die Synode von Valence im Jare 855 stellte die Lehre von der doppelten Prädestination als Kirchenlehre auf. Hinkmar hat das Interesse gehabt, mit dem Metropoliten von Lyon in Frieden zu leben und hat diesem Interesse nachgegeben, one sich in seine Behandlung Gotschalcks dreinreden zu lassen. Er schrieb zu seiner Rechtfertigung Libri III de pradestinatione Dei et libero arbitrio. Sie sind nicht mehr vorhanden. Ihnen folgte die posterior dissertatio de praedestinatione et libero arbitrio, in welcher er umständlich, weitschweifig, schwerfällig, aber mit der ihm

[illegible] die darüber ent-
[illegible] Gotschalck dem
[illegible] Formel Te,
[illegible] Deitas mißver-
[illegible], weil es eine dreifache Einheit statt der drei
[illegible] lehre. Er änderte den Hymnus und setzte statt trina
[illegible]. [illegible], schon von Ratramnus getadelt, mußte er sich von
Gotschalk aufs heftigste angegriffen und als Sabellianer bezeichnet sehen. Er
rechtfertigte sich in der Schrift De una et non trina Deitate. — Wir wollen
noch bemerken, daß Hinkmar im Streite über die Transsubstantiation Partei für
Paschasius Radbertus nahm, und daß er im Jare 867 vom Papste Nikolaus
aufgefordert wurde, zu bewirken, daß die fränkische Kirche in Streitschriften
gegen den Patriarchen Photius von Konstantinopel und gegen die ketzerischen
Griechen auftrete. — Hinsichtlich der sonstigen litterarischen Tätigkeit Hinkmars
muß noch nachgebracht werden, daß er einige abergläubische Heiligenlegenden
schrieb und daß er sehr schätzenswerte Annalen verfaßte. Die Rheimser Jahrbücher sind „die beste historische Arbeit aus der 2. Hälfte des 9. Jarhunderts".
Ihr berühmtester Fortsetzer war Flodoard. — Unser Held hat nach einem sehr
bewegten Leben auch noch ein unfriedliches Ende gehabt. Das stärkste hierarchische Selbstgefühl hatte er eben erst gegen den von ihm geweihten König Ludwig III. und dessen Günstling Bischof Odaker von Beauvais in erbittertem Kampfe
ausgesprochen, als im Herbste 882 die Normannen ihn aus Rheims vertrieben.
Er floh nach Epernay und starb am 21. Dezember 882 daselbst. — Seine Werke
sind herausgegeben von Sirmond (Paris 1645) und finden sich in Migne cursus
completus patrologiae im 125. und 126. Teile. Über ihn schrieb die Histoire
littéraire de la France V. 544–594; Gaß, Merkwürdigkeiten aus dem Leben
und Schriften Hinkmars, Göttingen 1806; Prichard, The life and times of
Hincmar, Littlemore 1849; Diez, De vita et ingenio Hincmari, Agendici 1859;
C. von Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863. Außerdem ist
Gfrörers Kirchengeschichte, III. B., 2. Abth., und Ernst Dümmlers Geschichte des
ostfränkischen Reichs, B. 1, und endlich Karl Werners Alcuin und sein Jahrhundert (Paderborn 1876) zu vergleichen. **Albrecht Vogel.**

Hinnom, s. Gehenna.

Hiob. Das Buch Hiob ist ein Meisterserzeugnis der altisraelitischen Chokma
und hat als solches seinen Platz unter den Kethubim. Alle die Merkmale, welche
[illegible] und Kohelet von den Werken der Prophetie unterscheiden,
treten uns auch am B. Hiob entgegen. Es ist ein Werk der Reflexion und der
Kunst, welches auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch macht. Es war die unfreieste
[illegible], wenn Spanheim in seiner Historia Jobi 1671 den Satz aufstellte:
[illegible] eine überlieferte Geschichte,
[illegible] Eigennamen enthalten nicht
[illegible] lagen über-
[illegible] B. Hiob — sagt
[illegible] gelebt und gehan-
[illegible] frommer, gelehrter
[illegible], wie auch Grotius
[illegible] überlieferten Stoff
[illegible] Chokma-Werk als
[illegible], welche sich
[illegible] ausgesprochenen
[illegible] zu erzälen,
[illegible] vom Sinai
[illegible] kommen nir-
[illegible] nirgends ent-
[illegible] nicht,
[illegible] überall [illegible]

nennt. Nur zweimal kommt im Munde Hiobs יהוה vor (1, 21; 12, 9), was uns nicht befremden kann, da dieser Gottesname, wie Moria und Jochebed zeigen, vormosaisch ist und also auch unter den hebräischen Völkern außer Israel gekannt sein konnte. Aber sonst nennen Hiob und seine Freunde Gott überall אֱלוֹהַּ (41 mal) — was poetischer und nichtisraelitischen Sprechern, s. Spr. 30, 5, noch anpassender als das nur dreimal 20, 29; 32, 2; 38, 7 vorkommende אלהים — oder sie nennen ihn שַׁדַּי, welches der eigentliche Gottesname der patriarchalischen Zeit ist, überall da in der Genesis auftretend, wo in den elohistischen Stücken Höhe- und Wendepunkte der Selbstbezeugung Gottes vorkommen, und wo die Patriarchen die empfangene Verheißung feierlich auf ihre Kinder legen. Selbst manche in der Thora stereotype Benennungen göttlicher Eigenschaften, wie אֶרֶךְ אַפַּיִם, חַנּוּן, רַחוּם, die man im B. Hiob wol erwarten dürfte, finden sich darin nicht, überhaupt nicht die sozusagen dogmatische Terminologie der israelitischen Religion. Auch das ist charakteristisch, daſs nur die älteste Art des Heidentums, der Sterndienst, 31, 26—28, erwänt wird, one daſs doch der Gottesname יהוה צבאות oder אלהים צבאות vorkommt, welcher Gott eben als Herrn der von den Heiden vergötterten Naturgewalten bezeichnet. Diesen Gottesnamen, welcher die Signatur der israelitischen Königszeit ist, hat der Verf. absichtlich gemieden. Sein Thema ist ja der Menschheit außerhalb Israels entnommen, und er ist von der Überzeugung durchdrungen, daſs auch da Gemeinschaft möglich ist mit dem ewigen lebendigen Gott, welcher sich der Menschheit, ehe es Völker gab, geoffenbart hat; daſs auch da Gott sich fortwärend offenbart ordentlicher Weise im Gewissen und außerordentlicher Weise in Träumen und Gesichten; daſs auch da Sehnen und Ringen sich findet nach der Erlösung, von welcher Israel helle Worte göttlicher Verheißung hat. Das B. Hiob schwebt also, ein gemeinmenschliches Thema behandelnd, über der alttestamentlichen Schranke, es ist der Melchisedek unter den alttestamentlichen Büchern.

Der Schauplatz ist das Land עוץ. So heißt in der Völkertafel Gen. 10, 23 der Erstgeborene Arams; die Namen dort sind alle Eponyme von Völkern, wogegen Gen. 22, 20 ff. (wo ein עוץ Erstgeborner Nahors vorkommt) ein Stück Familiengeschichte ist. Jener Οὔσης Arams repräsentirt nach Josephus ant. 1, 6 die Trachonitis und Damask. Wenn nach Klagel. 4, 21 Edom im Lande עוץ wont, so ist dies die Folge einer späteren Einwanderung in das fruchtbare Usitenland, welches, wie Wetzstein in seiner Abhandlung über das Hiobskloster in Hauren und das Land Uz gezeigt hat, wesentlich mit Batanäa zusammenfällt; Hauran gilt nach uralter Sage als das Land Hiobs, und die Hauranebene, wo das Hiobskloster den Mittelpunkt der vielen an Hiob erinnernden Stätten bildet, näher die Gegend von Nawâ in der reichgesegneten Nukra, gilt als Hiobs Wonsitz. Die Zeit, in welcher wir uns Hiob hier lebend denken sollen, gibt uns der Verf. nicht ausdrücklich an; die 140 Jare, die Hiob noch nach seiner Leidensprüfung lebt, 42, 16, weisen in hohes Altertum, und dazu stimmt es, daſs von Geldsorten nur קשׂיטה, 42, 11 (vgl. Gen. 33, 19; Jos. 24, 32) und von Saiten-, Blas- und Schlaginstrumenten nur je eines und zwar die schon in der Genesis vorkommenden drei allerältesten erwänt werden, 30, 31; 21, 12 (vgl. Gen. 4, 21; 31, 27). Auch eignete sich ein außerhalb der Verheißungslinie stehender Frommer der vormosaischen Zeit für den Zweck des Verf. am besten. Denn in einer Zeit, wo Israel das Land diesseit und teilweise auch jenseit des Jordans in Besitz genommen hatte, würde die Unbekanntschaft mit dem Gotte Israels dem Helden des Buches zum Tadel gereichen. Und das Verhältnis der Nachbarvölker zu Israel, Uz eingeschlossen (Jer. 25, 20; Klagel. 4, 21), wurde seit der mosaischen Zeit mehr und mehr ein feindseliges. Auch dadurch muſste der Verf. sich bewogen finden, in die jenseit des Daseins eines Volkes des Heils gelegene Urgeschichte zurückzugreifen, was onehin die Chokma mit Vorliebe zu tun pflegte.

Er fürt uns in Hiob einen Gerechten vor, welcher von höchster Glückshöhe in tiefste Leidenstiefe herabgestürzt, und, wärend er selbst das Rätsel seines Lei-

densgeschickes nicht zu lösen weiß, von seinen Freunden in noch härtere Anfechtung darüber hineingetrieben wird. Diese sehen sein Leidensgeschick als verdiente Züchtigung, ja als gerechte Strafe an, und, statt ihn zu trösten, richten sie über ihn lieblos, er aber behauptet fort und fort seine Unschuld und weiß es nur als eine Tat göttlicher Machtwillkür zu fassen und nicht one sündliches Murren zu ertragen. Über dieser irdischen Scene hat der Prolog den Himmel geöffnet und wir, die Zuschauer, wissen von dorther, dass das Leiden Hiobs nicht ein Verhängnis der Strafgerechtigkeit Gottes, sondern eine auf Bewärung seines Knechtes abzweckende Veranstaltung ist. Allerdings hat der Prolog die Gestalt volkstümlicher Sage, aber hinter der Wette Jehovas mit dem Satan birgt sich die Warheit, dass es eine Macht des Bösen gibt, welcher gegenüber echte Frömmigkeit sich dadurch erweisen muss, dass sie ihrem Anprall Stand hält und ihre Intentionen zu Schanden macht. Das ist die עֵצָה, welche Hiob, weil er sie nicht versteht, durch unziemliche Reden verdunkelt, 38, 2; 42, 3. Aber darin, dass er an dem Gewissenszeugnis seiner Unschuld festhält, hat er recht, und den Freunden, die ihn zum gezüchtigten, bestraften Sünder machen gewollt, spricht Gott das Urteil 42, 8: Ihr habt nicht betreffs meiner Richtiges (נְכוֹנָה) geredet wie mein Knecht Hiob.

Man kann das Buch nicht verstehen, one um die verschiedenen Gesichtspunkte zu wissen, unter welche nach der heil. Schrift die menschlichen Leiden zu stehen kommen. Der Gottlose, von Gott Abgefallene wird von Gott mit Leiden belegt, weil Sünde und Sündenstrafe, schon von der Sprache in עון und חטאת zusammengefasst, in innerlich notwendigem Folgenzusammenhang stehen. Dieses Leiden des Gottlosen ist die Wirkung göttlicher Strafgerechtigkeit, es ist Züchtigung im Zorn, Ps. 6, 2; 38, 2; Jer. 10, 24 f., Strafleiden (*τιμωρία*, poena). Dagegen fließen die Leiden der Gerechten aus der göttlichen Liebe. Denn obwol der Gerechte von der Schwäche und Sündigkeit des menschlichen Geschlechts nicht ausgenommen ist, so kann er doch, so lange sein innerstes Personleben auf Gott gerichtet ist und auch sein Außenleben von dem ernsten Streben nach Heiligung beherrscht wird, nie ein Gegenstand des göttlichen Zorns werden, er steht zu Gott im Verhältnis des Kindes zu seinem Vater, alle Leiden sind also väterliche Züchtigungen, Deut. 8, 5; Spr. 3, 12; Hebr. 12, 6; Offenb. 3, 19; vgl. Tob. 12, 13, nicht peremptorisch, sondern (was besonders bei Jeremia von Israel zum Ausdruck kommt) nach Wirkung und Absicht durch das Rechtsverhältnis des Bundes normirt, den Jehova mit seinem Volke eingegangen, Jer. 30, 11; 46, 28. Aber mit diesem allgemeinen Unterschiede des Leidens des Gerechten von dem des Gottlosen kommt man im B. Hiob noch nicht aus. Die Leiden der Gerechten sind selbst wider mannigfaltiger Art. Gott schickt ihnen Leiden zu, um die auch ihnen noch anhaftende Sünde mehr und mehr wegzuschmelzen und sie aus der Gefar fleischlicher Sicherheit aufzurütteln; um ihnen neben dem Bewusstsein der Gnade das Bewusstsein der Sünde und damit die Demut der Bußfertigkeit zu erhalten; um ihnen die Welt und ihre Lust zu vergällen; um sie von der Kreatur abzuziehen und in Gebet und Hingabe an sich zu ketten. Dieses Leiden, welches die Sünde des Frommen zum Grunde, aber doch nicht Gottes Zorn, sondern Gottes auf die Läuterung und Förderung des Frommen gerichtete Liebe zum Beweggrunde hat, ist das eigentliche Züchtigungsleiden, מוּסָר oder תּוֹכַחַת, Spr. 3, 11, *παιδεία*, Hebr. c. 12. Von diesem redet Paulus 1 Kor. 11, 32. Dieses Züchtigungsleiden kann einen so hohen Grad erreichen, dass es das Bewusstsein des Gnadenverhältnisses zu Gott gänzlich zurückdrängt und der Leidende, wie häufig in den Psalmen, sich für einen von Gott Verstoßenen hält, über den Gottes Zorn ergeht. Je tiefer die Sündenerkenntnis des Leidenden ist, desto zaghafter ist dann seine Schmerzensstimmung und doch sind die Gedanken Gottes über ihn מַחְשְׁבוֹת שָׁלוֹם וְלֹא לְרָעָה, Jer. 29, 11. Nahe verwandt mit diesem Leiden, aber doch nach Grund und Zweck verschieden ist eine andere Art des Leidens der Frommen. Gott verhängt Leiden über sie, damit ihre Treue gegen Gott und ihr Ernst in der Heiligung, besonders ihr Gottvertrauen und ihre Geduld sich bewäre; auch gestattet er dem Satan, der sie verklagt, sie anzufechten, sie zu

sichten wie den Waizen, damit er zu Schanden werde und die göttliche Erwälung sich rechtfertige; damit offenbar werde, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten sie von der Liebe Gottes scheiden, ihren troz aller Zorngeberde an Gott bleibenden Glauben (אמונה) von ihm loszureißen vermöge. Die Notwendigkeit solcher Leiden ergibt sich daraus, dass der Sieg des Guten, oder, was dasselbe, Gottes über das Böse, welcher das Ziel der Weltgeschichte ist, nicht erreicht werden kann, one dass diejenigen, welche auf Gottes Seite stehen, an dem Kampfe mit dem Bösen beteiligt werden. Der Fromme wird sein Leiden als ein solches Prüfungsleiden erkennen, wenn es ihn mitten im Zustande der Gottinnigkeit, des Betens und Wachens, des Ringens nach Heiligung befällt. Die Schrift bedient sich von dieser Leidensart, dem Prüfungsleiden, der Ausdrücke נִסָּה, Deut. 8, 2. 16 und בָּחַן, Spr. 17, 3, *πειρασμός*, Jak. 1, 12; 1 Petr. 1, 6 f.; 4, 19, vgl. Sir. 2, 1 ff. Reiche Belonung wartet dessen, der in der Prüfung, Versuchung, Anfechtung bewärt erfunden wird und wie lauteres, probehaltiges Gold daraus hervorgeht. Das Prüfungsleiden ist mit dem Züchtigungsleiden insofern nahe verwandt, als jedes Züchtigungsleiden zugleich Prüfungsleiden ist, aber insofern verschieden, als nicht jedes Prüfungsleiden an sich schon auch Züchtigungsleiden ist, d. h. die Wegschmelzung der dem Frommen noch anhaftenden Sünde zum Zwecke hat. Eine dritte Art der Leiden der Gerechten ist das Zeugnisleiden: Schmach und Verfolgung bis zum Märtyrertod, die sie um ihrer Treue gegen Gott und sein Wort willen erdulden. Wärend selig ist wer im Prüfungsleiden bewärt erfunden wird, ist der, welcher Zeugnisleiden erduldet, schon an sich selig, Matth. 5, 11 f. u. a., denn alles andere Leiden trifft den Menschen um des Menschen willen, dieses eine um der Warheit und also um Gottes willen. Hier ist zwischen dem Leiden und der Sündigkeit des Leidenden auch nicht der entfernteste Folgenzusammenhang. Ein Gebet Israels mitten in solchem Zeugnisleiden ist Ps. 44. Der im N. T. eigens dafür geprägte Name ist *σταυρός*, Leiden um des Himmelreichs willen.

One Verständnis dieser verschiedenen Arten menschlichen Leidens ist das B. Hiob gar nicht zu verstehen. „Wer mit geistlichen Augen sieht" — sagt Brentius — „beurteilt nicht nach dem Leiden die sittliche Beschaffenheit des Menschen, sondern nach dieser das Leiden". Eben dieses ungeistliche Urteilen und die Unvermögenheit, die Leiden zu unterscheiden, ist der Fehler der Freunde. Sie verfallen mehr und mehr in die Ungerechtigkeit, Hiob für einen Sünder zu halten, welcher dem Zorne Gottes verfallen sei. Eliphas, welcher c. 5 zuerst unter den Freunden das Wort ergreift, sieht in Hiob noch den Gerechten und in seinem Leiden nicht ein Verhängnis göttlicher Strafgerechtigkeit, sondern heilsamer göttlicher Liebeszüchtigung. Er rügt Hiobs Murren und heißt ihn sein Leiden mit Anerkennung der menschlichen Sündhaftigkeit und des göttlichen Wolmeinens ergeben ertragen. Aber auch das ist nicht die rechte Beurteilung des Leidens Hiobs und das rechte Verhalten dem Leidenden gegenüber — an sich nicht und nicht in der Meinung des Dichters. Denn wie würde er sonst Hiob in c. 7 f. über die Täuschung seiner Freunde klagen lassen, von denen er liebreichen Zuspruch erwartet hatte und nun sich verlassen sieht, wie Reisende in der Wüste von dem schnell versiegten Gießbach! Hiobs Leiden hat weder als Strafleiden noch als Züchtigungsleiden in Sünde seinen Anlass — es ist eine Probe, welche die Frömmigkeit des Knechtes Jehovas zu bestehen hat, um sich als die ware, um sich als unselbstsüchtig und unerschütterlich auszuweisen. Das ists, was die Freunde erst seiner und dann immer gröber verkennen. Statt mit Worten des Mitleids beginnen sie sofort mit Manungen zur Einkehr und Buße. Sie können Leiden und Sünde nicht auseinander denken. Persönliches Leiden ist Folge persönlicher Sünde — das ist ihr abstrakter Standpunkt, an den sie gefesselt sind, ihr ererbter Volksaberglaube, welchem das Gewissenszeugnis Hiobs als Selbstbetrug erscheinen muss, ihre falsche Prämisse, aus welcher sie immer unbarmherzigere Folgerungen ziehen. Die Anfechtung Hiobs wird dadurch immer höher gesteigert, zugleich aber auch das Rätselhafte seines Leidens. Er behauptet un-

erschütterlich seine Gerechtigkeit, und darin ist er untadelig, aber er behauptet sie je mehr und mehr auf Kosten der göttlichen, und darin versündigt er sich. Dennoch bleibt er Sieger im Kampfe mit den Freunden, und, inwiefern er, one Gott den Rücken zu kehren, an ihm und dem Guten (s. 17, 9) festhält und bei aller Anfechtung Gott nur bei Gott selbst verklagt und vor dem Gotte der Gegenwart, den er nicht versteht, sich in den Gott der Zukunft birgt, der ihn rechtfertigen wird, bleibt er auch Sieger über die Macht der Versuchung, obgleich Sieger nicht one Sünde, welche der Rüge und der Reue bedarf. Nachdem dieser Makel getilgt ist, steht Hiob da als der in sieben Versuchungen bewärte Knecht Jehovas, zu welchem sich dieser am Schlusse so liebend bekennt wie im Anfang, beatus in corporis sospitate, wie Fulgentius von Ruspe sagt, sed beatior factus in vulnere. Was Jehova im Himmel dem Satan vorausgesagt, das kann er nun auf Erden besiegeln, und diese Besiegelung ist die Entsiegelung des Geheimnisses des Leidens der Knechte Gottes.

Die vergeltende Gerechtigkeit reicht also nicht aus zur Erklärung der menschlichen Geschichte: es gibt Leiden, welche weder eine Strafe noch eine Züchtigung der Sünde halber sind, welche nicht von Gottes Zorn, sondern von Gottes Liebe verhängt werden und den Zweck haben, die Frömmigkeit des Gerechten zu bewären, zu vollenden und die bewärte zu belonen — das ists, was das B. Hiob zu lehren bezweckt. Es lehrt dies nicht sowol in direkter Aussage, als vielmehr tatsächlich. Hiobs sehnsüchtigster Wunsch, dessen Gewärung er da hofft, wo sein Glaube unter der Asche hervorbricht, ist der, daſs er Gott noch einmal schauen und von ihm gegen die Anklage der Freunde und gegen die, wie auch er meint, in seinen Leiden liegende tatsächliche Anklage gerechtfertigt werden möge, selbst wenn er seinen Leiden erliegen sollte. Dieser Wunsch wird ihm gewärt, bevor er erliegt. Schon die Art und Weise, wie Gott mit ihm redet, durchbricht die Wolken, die sich zwischen ihm und seinem Knecht gelagert. Gott bringt ihm seine nach weisem Plane handelnde Allmacht und ihr gegenüber die eigene Unwissenheit, Kurzsicht und Onmacht zum Bewuſstsein, zwar im Sturme und also in majestätisch ernster, aber nicht in richterlich niederschmetternder, sondern herablassend belehrender Weise. Und es ist wol zu beachten, daſs Hiob, auch one in sein Glück wider hergestellt zu sein, sowie nur Gott sich ihm offenbart und sich damit zu ihm bekennt, begnügt ist. Aber des Rätsels Lösung ist die Gotteserscheinung an sich noch nicht. Infolge der Rede Jehovas liegt eine Welt göttlicher Weisheit, wunderbarer Gottesgedanken vor Hiob, über die er nichts aus sich selbst weiß, aber gern recht viel durch göttliche Belehrung erfaren möchte. Er erkennt sein Leiden nun als einen weisen göttlichen Ratschluſs, aber ein Rätsel ist es ihm dennoch. In Staub und Asche sitzend fült er tiefe Reue ob des Ungestüms, womit er an dem Geheimnis gerüttelt hat. Es hat aber nicht dabei sein Bewenden, daſs er sich reuig und dankbar für Gottes Offenbarung unter das zugedeckte Geheimnis beugt. Daſs Gottes Walten vor allem Demut des Glaubens fordert, ist nicht die letzte Lehre des Buches. Die letzte Lehre des Buches liegt darin, daſs Hiobs Leidensweg in Herrlichkeit ausgeht, in Herrlichkeit, die zwar nur irdischer Art ist, aber dadurch, daſs Gott, wie erst im Wort, so nun in der Tat zu Hiob als seinem Knechte sich bekennt, einen mehr als irdischen Wert gewinnt. Diese Herrlichkeit ist die Krönung des Siegers, dessen Sieg zugleich Sieg Gottes ist. Es verhält sich also nicht so wie Wellhausen (Anzeige des Dillmannschen Comm. in den Jahrb. für deutsche Theol., 1871, S. 555) und Diestel (in der Anzeige meines Comm.) meinen, daſs das Gedicht dem Prologe den Rücken kehrt, nachdem er ihm als Anknüpfung gedient hat. One den Prolog ist was עצתה 38, 2; 42, 3 sagen will unverständlich. Allerdings ist die Komposition des Prologs volkssagenartig. Aber die in der himmlischen Scene verkörperte Idee befindet sich durch das ganze Gedicht hindurch auf dem Wege zur Realisirung ihrer selbst.

Ehe aber Jehova erscheint, um tatsächlich das Rätsel zu lösen und den Streit zu schlichten, folgen c. 32—37 noch vier Reden eines Redners, dessen Anwesenheit wir erst hier erfaren. Sein Name Elihu Ben-Barach'el der Buziter aus der Familie Ram stimmt zur Örtlichkeit des Vorgangs; LXX übersetzt: ὁ *Βου-*

σίτης ἐκ τῆς συγγενείας Ῥὰμ τῆς Αὐσίτιδος χώρας. Wir erfaren aus der erzälenden Einfürung, daſs es ein junger Mann ist, der bisher durch Bescheidenheit abgehalten wurde, das Gespräch Hiobs und der älteren Freunde zu unterbrechen, der aber jetzt, wo diese schweigen, seinen Zorn über Hiob und die Freunde nicht länger bergen kann. Über Hiob zürnt er, daſs er sich selbst rechtfertigt auf Kosten der Gerechtigkeit Gottes, über die drei Freunde, daſs sie Hiob nicht anders zu antworten wissen, als verdammend. Soll vor der Erscheinung Jehovas noch ein menschlicher Redner auftreten, so kann in der Tat seine Aufgabe keine andere sein, als das Selbstgefül Hiobs in seine rechten Schranken zu weisen und einen anderen Ton der Beurteilung Hiobs anzustimmen, als den dogmatisch lieblos verurteilenden der drei Freude. Damit aber die Reden Elihus eine passende und integrirende Stellung im Ganzen einnehmen, erwarten wir von ihnen vor allem, daſs sie wie Hiobs Rechten mit Gott, so den falschen Schluſs der Freunde, daſs das Leiden eines Menschen immer die Folge seiner Sünde sei, zu Schanden machen. Wenn die Reden Elihus dieser doppelten Erwartung genügen, so werden sie die irdische Interpretation des uns aus dem himmlischen Vorgang des Prologs bekannten Zweckes des Leidens Hiobs sein; sie werden lehrweise die Idee des Ganzen aussprechen, welche Jehova durch seine liebreiche Herablassung und sein Bekenntnis zu Hiob als seinem Knechte dann tatsächlich bekräftigt.

Wenn Stickel unter den Grundgedanken Elihus den Satz obenanstellt, daſs Hiob die Leidensprüfung verdient habe, und dabei doch die ursprüngliche Zugehörigkeit dieser Reden zum Buche festhalten zu können meint, oder, wenn Budde (Beiträge zur Kritik des B. Hiob 1876), gleichfalls zu Gunsten des Abschnittes Elihu behauptet, der Lehrinhalt des ganzen Buches laufe darauf hinaus, daſs das Leidensverhängnis die im tiefsten Herzensgrunde schlummernde Sünde Hiobs an die Oberfläche zu rufen und als Tatsünde ihm zum Bewuſstsein zu bringen bezweckte, so widerspricht beides schnurstracks der evangelischen Idee des Buches — im Prolog ist ja der Himmel geöffnet, damit wir von daher wissen, daſs Hiobs Leiden nicht den Zorn Gottes zum Beweggrund, nicht die Sünde Hiobs zum Anlaſs, nicht die Bestrafung oder Züchtigung Hiobs zum Zwecke hat. Wäre dies das Endziel, daſs Hiob nicht bloß seiner unziemlichen Reden wegen, sondern auch wegen Sünde, wodurch er sein Leiden vernotwendigt hatte, sich zu demütigen hat, so wäre der Charakter des Helden, statt in seinem tragischen Ringen liebenswürdig zu sein, warhaft widrig; dann wäre nicht erst Elihu, sondern schon Eliphas ihm gegenüber Repräsentant der vollen Warheit und Hiob müſste sich unter sie beugen, statt sich durch sie so tief verletzt zu fülen; auch ließe sich dann nicht begreifen, wie Hiob im A. T. als Vorbild des Knechtes Jehovas, der niemand Unrecht getan und in des Munde kein Betrug gewesen, Jes. 53, 9[b], wie er im N. T. als Vorbild Jesu Christi und in seiner Standhaftigkeit als Vorbild der Christen, Jak. 5, 11, betrachtet werden kann.

Gleiß in seinen Beiträgen zur Kritik des B. Hiob (1845) räumt ein, daſs die Beweisfürung Elihus weder mit der der drei Freunde in direktem Widerspruch stehe, noch absolut neu sei, da auch diese von dem Satze ausgehen, daſs Gott den Menschen zu seinem eigenen Heile durch Leiden züchtige; aber der große Unterschied — sagt er — ist der, daſs Elihu Hiobs Kreuz nicht zur Strafe macht. Schlottmann bestimmt dies näher dahin, daſs Elihus Reden das Leiden als Gnade darstellen, insofern es den Menschen heilsam demütige, um ihn zu erhöhen: Elihu gehe wie die drei davon aus, daſs kein Mensch vor Gott gerecht sei, aber er lehre nicht die unendliche Majestät Gottes hervor, wodurch jene den Leidenden niederschmettern und ihm das Geständnis der vorausgesetzten Schuld abdringen wollen, sondern er verbinde mit der göttlichen Majestät als Erklärungsgrund menschlichen Leidens die göttliche Güte. Was sich nach dieser Seite hin bei offenem Auge für den Tatbestand zum Schutze der Reden Elihus sagen läſst, findet sich in präzisester Fassung in einer Rezension der Kommentare Hahns und Schlottmanns (Reuters Repertorium, Febr. 1852) von Oehler. „Allerdings“ — sagt er dort — „ist nicht bloß der allgemeine Grundgedanke, daſs nämlich das Leiden immer auf Sünde zurückweise, auf Elihus und der Freunde Seite derselbe, son-

dern auch die Art und Weise, wie im ersten Akte, besonders in der Rede des Eliphas, dieser Gedanke gefasst wird, dass nämlich das Leiden unabtrennbar sei von der der menschlichen Natur anhaftenden Sündhaftigkeit (5, 17 ff.), aber eben darum dem Gerechten zum Segen dienen müsse (4, 17), steht der Auffassung des Elihu nahe. Aber abgesehen davon, dass die drei diesen Gedanken nicht in seinen Konsequenzen zu verfolgen wissen, ist der wesentliche Unterschied der, dass von Eliphas auch bei dieser weiteren Fassung des Zusammenhangs von Sünde und Übel der Gesichtspunkt der Vergeltung festgehalten wird. Dieser Gedanke ist aber mit demjenigen, dass die Leiden Läuterungs- und Besserungsmittel seien, ganz und gar nicht identisch, wie bekanntlich die verschiedenen Strafrechtstheorieen ausweisen". Änlich, aber in minder scharfer Scheidung, Hengstenberg in seinem Vortrag über das B. Hiob, Ev. K.Z. Nr. 16—19, 1856. Von einer anderen Seite fasst Kosegarten (Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur 1853, S. 761 ff.) das Charakteristische der Reden Elihus auf: „Elihu rückt dem Hiob nicht einzelne Vergehungen und Gewalttätigkeiten vor, sondern macht ihn aufmerksam auf den allgemeinen Grund der Sünde, die Selbstgefälligkeit und Selbstüberhebung, welche im menschlichen Herzen wont, und in Hiobs Reden oft hervortritt. Wer diesen Grund der Sünde warnimmt, der erkennt auch notwendig die Demütigung des selbstgefälligen Menschen als die heilsame Liebe Gottes, welche dem Menschen Gelegenheit bieten will, sich von seinem Dünkel, der endlich zur Verstockung fürt, zu bekehren."

Es ist war, diese zwei von Gleiß, Schlottmann, Oehler einerseits, Kosegarten andererseits hervorgehobenen charakteristischen Merkmale sollen, wie aus 32, 2 f. ersichtlich, die Reden Elihus nach der Absicht ihres Verf. von den Reden der Freunde unterscheiden. Aber dass sie ein ursprünglicher Bestandteil des Werkes seien, ist damit nicht bewiesen. Weshalb fült sich denn Hiob durch die Reden seiner Freunde so tief gekränkt? Etwa dadurch, dass sie ihm vorhalten, jeder Sterbliche sei ein Sünder? Diese allgemeine Sündhaftigkeit erkennt ja auch Hiob an, sie erklärt aber nicht, warum gerade ihm so schweres Leiden widerfärt. Ebendeshalb sehen sich die Freunde bald in die Notwendigkeit versetzt, den Grund des Leidens Hiobs in besonderen Tatsünden zu suchen, und das ists, weshalb ihm ihre Verheißungen, welche sie durch Buße bedingen, nicht als Tröstungen gelten. Konnten Elihus Reden im Sinne des Dichters der Reden der Freunde auf ihn einen andern Eindruck machen? Auch er fordert von Hiob Unterwerfung unter die vernehmliche Sprache, welche Gott in seinem Leiden mit ihm redet; auch er kennt für Hiobs Leiden keinen andern Gesichtspunkt als den eines heilsamen Züchtigungsleidens, welches zum Verderben des Menschen ausschlägt, wenn er nicht durch Buße seine Verschuldung gut macht und so dem Verderben zuvorkommt. Die Reden Elihus sind nur die Ausfürung der schon von Eliphas 5, 17 ausgesprochenen Warheit: „Selig der Mann, den Eloah züchtigt, und die Zurechtweisung des Allmächtigen verschmähe nicht". Durch diese Ausfürung kommen wir aber über den Gedankenkreis der Freunde nicht hinaus. Und wenn nur die Behandlung, die Hiob von Elihu erfärt, glimpflicher wäre! Aber one irgendwo zu sagen, dass er Hiob troß seines Leidens für einen Gerechten, einen Knecht Gottes erkenne, behandelt er ihn wie einen, den blasphemer Hon und Unverstand von der bußfertigen Anerkennung abhält, dass er sein Leiden verdient habe. Vergeblich sieht man sich bei Elihu nach einem Worte des Mitleids um, nach einem Worte der Anerkennung der von dem Leidenden lange bewiesenen Geduld; seine Antwort ist nicht minder kalt, verständig, disputatorisch, wie die der Freunde, one Einblick in den Abgrund des Leidens und der Anfechtung, in welchem sich Hiob befindet, one das zu erwartende Mitgefül, das mit dem Weinenden weint, um ihn zu trösten.

Diesen ungünstigen Eindruck haben die Reden Elihus schon auf Hieronymus und Gregor den Großen gemacht; der erstere sieht in Elihu den Repräsentanten einer falschen glaubensfeindlichen Philosophie, der letztere einen selbstzuversichtlichen eitlen Schwätzer. Ebenso urteilte Viktorin Strigel und unter den neuern mit Bertholds und Eichhorns Zustimmung Herder, dessen Aufsatz über die Kom-

position des B. Hiob (Th. I des Geistes der Ebräischen Poesie) von tiefem Eindringen in den Geist des Buches zeugt: „Elihu, ein junger Prophet, anmaßend, kün, alleinweise; er macht große Bilder one Ende und Absicht und steht da wie ein lauter Schatte, daher antwortet ihm auch niemand". Von demselben Eindrucke hat sich Umbreit in seinem Kommentar (1824. 32) leiten lassen. Aug. Hahn hat diese Auffassung der Person Elihus erneuert. Allerdings läſst sich bei dieser Auffassung denken, warum Elihu im Epilog unerwänt bleibt: in den Wind geredet zu haben, ist die ihm zukommende Strafe, zumal da er nicht so wie die Freunde eine Pflicht gegen Hiob verletzt hat, denn Freundespflicht hatte er nicht zu erfüllen. Aber eine schlimmere Verteidigung der Echtheit dieser Reden kann es nicht geben. Es läſst sich nicht absehen, wozu der Dichter den tiefen Ernst seines Dramas durch eine so komische Person, die meisterliche Vollendung desselben durch eine so überflüssige Figur gestört haben sollte. Oder läſst sich etwa sagen, daſs er in Elihu die menschliche Weisheit absichtlich mit einer gewissen Petulanz zu Worte kommen und vorläufig ein Rätsel zu lösen versuchen läſst, welches eine befriedigende Lösung nur in persönlicher Selbstoffenbarung Jehovas finden konnte? Auch das nicht, denn es besteht zwischen Elihus und Jehovas Reden in mehreren Stücken eine offenbare nahe Verwandtschaft, und es wäre ebenso unwürdig als unkünstlerisch, wenn der Dichter Elihu absichtlich in petulanter Weise aussprechen ließe, was dann in Jehovas Reden sich widerholt. Das Siegel der göttlichen Mission — sagt Hengstenberg richtig — wird den Reden Elihus dadurch aufgeprägt, daſs die Rede Gottes nicht bloß im Gedanken, sondern auch in der Ausfürung unmittelbar an sie anknüpft. Sonach müssen Elihus Reden dem Dichter heiliger Ernst sein, denn sie sind sichtlich bestimmt, die Rede Jehovas positiv vorzubereiten.

Gesetzt aber auch, daſs die Reden Elihus ihrem Inhalte nach sich in die Anlage des Ganzen fügten, ihre Form macht für sich allein schon ihre Herleitung von gleichem Verf. mit dem übrigen Buche unmöglich. Jeder Leser von ästhetischem Sinn und Urteil muſs sich, wenn er zu c. 32 kommt, wie von einem fremdartigen Hauch angeweht fülen. Gleich die erste Rede Elihus sticht gegen den hohen Gang der nächstvorigen durch ihre umständliche fünfmalige Ankündigung dessen, was kommen soll, in einer unangenehm überraschenden Weise ab. Dieser Eindruck des größten Abstandes verläſst uns auch jenseit des Eingangs nicht; die angestrebte Erhabenheit ist gegen die riesige Urkraft des übrigen Buches wie gemachtes Pathos. Daſs der Abschnitt eine jüngere Sprachzeit verrate, läſst sich nicht beweisen, denn daſs einiges ihm Eigentümliche mit den jüngsten Büchern des Kanons zusammentrifft (z. B. חָבַל schlecht handeln, 34, 31, vgl. Neh. 1, 7), reicht dazu nicht aus. Auch läſst sich die starke aramäische Färbung nicht für Verschiedenheit des Verf. geltend machen, da auch das übrige Buch aramaisirt, wie z. B. das von Elihu gehäufte מִלִּין auch sonst im Buche nicht selten ist und sich da nicht nur das von Elihu gehäufte חִוָּה findet, sondern auch das vom Kal dieses Verbums im Sinne des Piels abgeleitete אַחְוָה 13, 17 (vgl. אזכרה v. זכר im Sinne von הזכיר). Und auch die syroarabische, hauranische Sprachfarbe, welche schon Hieronymus am B. Hiob beobachtet hat, läſst sich am Abschnitt Elihu nicht vermissen (s. meinen Komm. zu זחל 32, 6, אכף 33, 7, פדע 33, 24, אבי 34, 36, פַּשׁ 35, 15, רִי 37, 11, בהיר 37, 21 u. dgl. mehr). Über manche dem übrigen Buche fremde Wörter wie דֵּעַ, חַיָּה (Leben), חַף, כַּבִּיר (Jugend), Redensarten wie גלה אזן und עבר בשלח, und Konstruktionen wie בחר על, ידע על, רצה עם — ja überhaupt über alles Lexikalische und Phraseologische, wofür auch Budde nichts Analoges aus dem Buche beizubringen vermag, könnten wir uns hinwegsetzen *). Aber immer bleibt die Grundverschiedenheit des Stils, die sich selbst da nicht verleugnen kann, wo Elihu in Reminiszenzen redet (s. meinen

*) Daſs על־כן nur bei Elihu vorkomme (so mein Komm. S. 428), ist ein Irrtum, den Budde berichtigt: es findet sich auch 6, 3; 9, 22.

Komm. S. 492), und unausweichbar bleibt die Beobachtung, dass der ganze Abschnitt von Anfang bis zu Ende einen Dichter bekundet, der an dichterischer Fähigkeit weit hinter jenem zurückbleibt, welcher nicht minder den Reden der drei als Hiobs bei aller Verschiedenheit der Charakterzeichnung den Stempel seiner Meisterschaft aufzuprägen gewusst hat. Die Darstellung Elihus reicht nicht an die poetische Höhe und den poetischen Reichtum des übrigen Buches hinan; wir treffen nicht mehr die künen und großartigen Bilder, die da sich drängen; die Tautologieen hören auch nach dem weitschweifigen Eingange nicht auf; man bekommt den Eindruck, dass der Verf. zu der Höhe des älteren Dichters emporstrebt, one sie erreichen zu können, die Darstellung hat etwas erfolglos Forcirtes, sie ist wie zur Poesie emporgeschraubte Prosa, wärend im übrigen Buche dem Dichter die idealen Gedanken in unerschöpflicher Fülle zuquellen und sich von selbst zu immer neuen poetischen Bildern verkörpern.

Nichtsdestoweniger ist der Abschnitt Elihu nicht gering zu schätzen. Der theologische Wert bemisst sich ja nicht nach dem künstlerischen. Der Verf. dieses Abschnittes hat bei dem B. Hiob änliches gefült, wie jeder Christ fülen muss. Aus dem christlichen Bewusstsein heraus ist die Abfassung eines solchen Buches, wie das B. Hiob, nicht mehr möglich. Seine Idee ist evangelisch, sie läst sich mit Brentius in den Satz zusammenfassen: quidquid post fidei justificationem pio acciderit, innocenti accidit — das B. Hiob ist, auf diese seine Idee gesehen, ein warhaft paulinisches Trostbuch. Aber die Durchfürung dieser Idee ist ganz alttestamentlich und zwar vorexilisch alttestamentlich. Der Blick auf das Leiden Christi und auf den jenseitigen Sabbat übt im N. T. eine Gewalt der Beruhigung auf das Gemüt aus, welche solche Ausbrüche des Unmuts, wie wir an Hiob warnehmen, auch in der höchsten Anfechtung unmöglich macht. Hengstenberg bemerkt einmal sehr richtig, dass dem A. T. das wirksamste Mittel, Erkenntnis der Sünde zu wirken: die Anschauung des Leidens Christi fehle, und dass das N. T. zudem eine kräftigere Wirkung des Geistes mit sich bringe, der, wie er in die Tiefen der Gottheit eindringt, so auch die Tiefen der Sünde beleuchtet. So ist es; erst da, wo die unendlichen Tiefen und Fernen des Lichtreichs sich entschleiern, fällt die Hülle auch von dem Abgrunde des Reichs der Finsternis. Diese Entschleierung bereitet sich aber im A. T. stufengängig vor. Der Verf. des Abschnitts Elihu stand ihr schon näher als der Verf. des älteren Buches. Denn die schwindelerregende Künheit, mit welcher dieser auf der Höhe der Warheit, dass es ein menschliches Leiden one alle vorausgegangene Verschuldung gebe, daherschwebt, hat jener mit seinem tieferen Einblick in das sittliche Verderben des Menschen und in die selbst am Frömmsten unausgetilgte Sündhaftigkeit, mit seinem so zu sagen neutestamentlicheren Bewusstsein unverträglich gefunden und ihm durch eine Einschaltung, welche im Grunde weniger eine Kritik Hiobs als des Buches überhaupt ist, einen diesem Bewusstsein entsprechenden Charakter aufzudrücken gesucht. Wenn das ältere Buch mitten im A. T. die Warheit vertritt, welche der neutestamentliche Apostel in den Worten ausspricht: *οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 8, 1, so vertritt dagegen der Abschnitt Elihu die gleich große Warheit 1 Kor. 11, 32: *κρινόμενοι ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν*.

Die Reden Elihus sind also, obwol kein ursprünglicher Bestandteil des B. Hiob, doch ein integrirender Bestandteil der kanonischen, die Entwickelung der Offenbarung und des religiösen Bewusstseins des A. T. spiegelnden Litteratur. Abgesehen von dieser Einschaltung liegt uns das Buch one Zutat in der Gestalt vor, in welcher es aus dem Geiste und der Hand des Dichters hervorgegangen ist. Richard Simon war der erste, welcher den Prolog c. 1 f., mit welchem auch der Epilog 42, 7 ff. fällt, wegen seiner Stilverschiedenheit für den Zusatz eines späteren Redaktors erklärte. Aber der Stil dieser prosaischen Stücke (welche, weil prosaisch, von dem auf 3, 2—42, 6 angewandten poetischen Accentuationssystem ausgeschlossen sind) ist ebenso mischleartig gefärbt, wie der der poetischen, und man bedarf keines sehr tiefen Einblickes in Anlage und Geist des Ganzen, um einzusehen, dass Prolog und Epilog organische Formteile desselben sind, one die

es ein Torso one Kopf und Fuß ist. Mit verhältnismäßig größerem Rechte hat man die Ursprünglichkeit von 27, 13—23, oder in Anbetracht des festen Zusammenhangs, in welchem dieses Stück steht, des ganzen Abschnittes 27, 11—28, 28 in Frage gestellt, weil Hiob hier in die Aussage der Freunde vom Geschicke des Gottlosen und der Seinigen einstimmt; wenigstens hat man diese Rede einem der Freunde zuweisen zu müssen geglaubt (Kennicot, Eichhorn, Stuhlmann). De Wette läſst ihr ihre Echtheit und läſst sie in Hiobs Munde, bringt sie aber auf Rechnung der Inkonsequenz des Dichters, der sich von der gewönlichen Vergeltungslehre nicht habe losmachen können. Eichhorn glaubte später das von ihm für unecht gehaltene Stück retten zu können, indem er die darin ausgesprochene Ansicht über das Geschick des Gottlosen für die von Hiob rekapitulirte Ansicht der Freunde erklärte. Aber das ist gar nicht nötig. Es ist war und soll so sein, daſs Hiob hier in Widerspruch mit sich selbst gerät, nämlich der ruhiger gewordene Hiob mit dem leidenschaftlichen; er kehrt hier gegen die Freunde ihre eigene Waffe. Die cc. 27 u. 28 bewegen sich in folgenden vier großen Gedankenschritten: Ich kann und werde das Bewuſstsein und Zeugnis meiner Unschuld nicht aufgeben, denn wie könnte ich, der Hoffende und Betende mitten im Leiden, ein Gottloser sein! Die Gottlosen nehmen allerdings ein Ende mit Schrecken, denn des Menschen Weisheit, der an Gottes Weisheit nicht hinan kann, ist Gottesfurcht. Damit ist nicht gesagt, wie Budde und Wellhausen (Bleeks Einl. S. 541) meinen, daſs Gott dem Menschen keinen Anteil an der Weisheit vergönne und diesem nur blinde Beugung erübrige, sondern im Gegenteil, daſs das peinigende Rätsel endliche Lösung finden müsse, welcher Hiob in Gottesfurcht entgegensieht und die ihm durch seine Gottesfurcht verbürgt wird — denn nach dem Grundsatz des Schrifttums der Chokma ist Gottesfurcht nicht Surrogat, sondern Anfang (principium et initium) der Weisheit.

Die Echtheit der eben besprochenen Teile des Buches ist jetzt so gut wie allgemein anerkannt. Nur über 40, 15—41, 26 in der zweiten Rede Jehovas walten noch kritische Zweifel. Wenn nämlich die zweite Rede Jehovas nicht mehr von der göttlichen Erhabenheit und Macht im allgemeinen handeln, sondern auf Hiobs Zweifel an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung antworten soll, so scheint hier das große Stück über das Nilpferd und Krokodil zwecklos und ungehörig zu sein. Aber näher besehen sind die beiden Tierbilder in der zweiten Rede Jehovas doch nicht unzusammenhangsgemäß: an zwei gleich wütigen, jedem menschlichen Angriffe Trotz bietenden Ungeheuern wird Hiob vor Augen gestellt, wie wenig er, der Meisterer Gottes, dem Weltregimente gewachsen ist. Sonach liegt uns das ältere B. Hiob one alle weitere Einschaltung, als allein die Reden Elihus, vor. Auch steht mit Ausnahme einer einzigen vorzunehmenden Umstellung (31, 38—40, hinter V. 34) alles an rechter Stelle. Möglich übrigens, daſs manche Bestandteile des Buches, wie z. B. der Hymnus auf die Weisheit (nach Merx' Vermutung) sich schon fertig in der Mappe des Dichters befanden, als er sein Meisterwerk zu schaffen begann und daſs er solche Dichtungen dessen Plane dienstbar machte. Auch 41, 4 ff. macht durch die Klammer V. 4 diesen Eindruck. Aber das Stück trägt doch mit den übrigen Reden Jehovas den Stempel eines Genius. Die zerschellende Kritik eines Magnus (1851) und Studer (1875) verkennt diese Einheit.

Nachdem wir uns der Urgestalt des Buches kritisch vergewissert haben, betrachten wir seine bewunderungswürdige Kunstform. Was darüber zu sagen ist, findet sich meistens schon in Hupfelds Abh. über die Stellung und Bedeutung des B. Hiob im A. T. nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter, Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1850, Nr. 35—37. Ich halte das B. Hiob, wie Hupfeld, für ein Drama und zwar eine Tragödie, und glaube, daſs die folgenden Beweise dafür auch gegenüber den Einwendungen Gustav Baurs in seiner trefflichen Parallele: Das Buch Hiob und Dantes Göttliche Komödie (Studien und Krit., 1856, 3) ihr gutes Recht behaupten. Das Buch Hiob ist ein Drama. In dem ersten Teile, dem Prologe, c. 1—3 wird der Rätselknoten geschürzt. In den drei Gängen des Streitgesprächs c. 4—14,

15—21, 22—26 verschlingt er sich immer wirrer. Im fünften Teile c. 27—31 banen Hiobs Monologe den Weg von der Verwickelung zur Lösung. Diese erfolgt wol vorbereitet und also nicht ἀπὸ μηχανῆς im sechsten Teile c. 38—42, 6. Der siebente Teil 42, 7 ff., der Epilog oder Exodos, rechtfertigt den so weit nötig durch Buße gereinigten Knecht Gottes und krönt ihn, den göttlicher Voraussage gemäß treu gebliebenen Sieger. Freilich ein allseitig fertiges Drama ist es nicht. Das Drama liegt, wie im Hohenliede in den Windeln der Lyrik, so im B. Hiob noch in den Windeln der Epopöe, aber nicht so sehr, daſs ich dieses mit Hupfeld (Commentatio in quosdam Iobeidos locos 1853) die „Jobe'ide" nennen möchte. Selbst der Prolog ist doch nicht ganz undramatisch. Er entspricht in der Form am meisten den euripideischen, welche auch eine Art epischer Einleitung zum Stücke sind, und leistet was Sophokles in seinen Prologen so meisterhaft versteht: er steigert gleich Eingangs die Teilnahme an der vorzufürenden Begebenheit und macht uns zu Mitwissern dessen, was den handelnden Personen verborgen bleibt. Ist aber ein eigentliches Drama nur dasjenige Gedicht, welches in Wechselreden zugleich die Wechselhandlungen verschiedener Individualitäten in ihrer Entwickelung darstellt: so kommt es freilich im B. Hiob zu solchen Handlungen nicht, der Kampf wird nicht mit Faust oder Schwert gefürt, Verwickelung und Auflösung gehen nur im Gemütsleben und seinem Spiegel, dem Worte, vor sich. Aber was wir hören, ist doch eine vor uns sich fortbewegende Geschichte. Denn unzutreffend ist, was Herder vom Buche Hiob sagt: „Hier steht alles still in langen Sprüchen und Reden" (Geist der Ebr. Poesie 1, 137 Ausg. 1805); der Stillstand ist nur Schein, in Warheit ist alles ein Strom des erregtesten Werdens, freilich one äußere Handlung, außer in der Anknüpfung und in der Lösung. Auch in einigen unserer besten Dramen ist verhältnismäßig wenig Handlung. So sind in Goethes Iphigenia nach Schlegels Ausdruck die Gesinnungen zu Handlungen gemacht und gleichsam vor die Augen gebracht. Noch geringer ist die Handlung in Goethes Tasso, aber Vilmar rühmt, daſs dieses Drama den fülbaren Mangel an Handlung durch seine feine, zarte, durchsichtige und doch zugleich feste und gemessene Charakterzeichnung ersetze. Und gerade durch Reichtum und Bestimmtheit der Charakterzeichnung ist auch das B. Hiob ausgezeichnet. Der Satan, Hiobs Weib, der Held selbst, die drei Freunde — überall mannigfaltige und präzise Zeichnung. Die drei Freunde vertreten eine Grundansicht, aber jeder mit individueller Eigentümlichkeit: Eliphas mit dem selbstzuversichtlichen Pathos des Alters und mit dem Streben nach prophetischer Würde, Bildad mit der Mäßigung und Vorsicht, die dem Gedankenärmeren zusteht, Zophar mit aufbrausender, aber zu nachhaltigem Kampfe weder geschickter noch aufgelegter Leidenschaftlichkeit. Die dramatische Kunst zeigt sich auch darin, daſs der Dichter den Gegensatz der Freunde zu Hiob, obschon gleich von vornherein im Keime vorhanden, doch erst im Verlauf des Wechselgesprächs so schroff werden läſst, daſs sie Hiob als einem bestraften Sünder entgegentreten, sowie darin, daſs er unser Herz in demselben Grade allmählich den Freunden abwendig zu machen, als für Hiob zu gewinnen versteht, und darin, daſs er die Freunde in ihren Reden bis zuletzt die herrlichsten Warheiten aussprechen läſst, wärend diese Reden, insofern sie das obschwebende Rätsel lösen wollen, sich als unzulänglich, ja als verkehrt und falsch ausweisen. Aber der eigentliche Gipfel der dramatischen Kunst besteht darin, daſs das Buch die Idee, von der es eingegeben ist, nirgends ausdrücklich ausspricht und sie doch zu lebendiger anschaulicher Erkenntnis bringt. Der echte Dramatiker bringt in allen auftretenden Personen gewisse Seiten und Elemente der Warheit zur Erscheinung und die höchste Idee des Dramas ist nicht in einer Person verkörpert, sondern ist die Seele des Ganzen. So dient das B. Hiob der Darstellung einer Idee, die von keiner der vorgefürten Personen vertreten, von keiner ausdrücklich ausgesprochen wird; jede Person ist gleichsam ein mitlautender Buchstabe zu dem Worte dieser Idee, sie ist durch das ganze Buch hindurch in Verwirklichung ihrer selbst begriffen, erst am Ende resultirt sie als Ergebnis des Ganzen. Aber bei all diesen Merkmalen dramatischer Kunst würde das B. Hiob doch kein Drama sein, wenn ein nicht für die Büne

bestimmtes Gedicht gar nicht das Recht hätte, sich der dramatischen Dichtungsart beizuzälen. Denn das Theater lernten die Israeliten erst von Griechen und Römern kennen. Bünenspiel widersprach zwar nicht dem natürlichen Wesen des israelitischen Volkstums, wie manche alte Volksfeste zeigen (Richt. 11, 40; 21, 19—21), wol aber dem Wesen der alttest. Religion und einer ausdrücklichen Vorschrift des Gesetzes, Deut. 22, 5, welche dem Mann verbietet, Weiberkleider anzutun. Wenn also die Israeliten ein Drama hatten, so muss es anders entstanden und geartet sein, als bei den Griechen und manchen hinterasiatischen Völkern, den Indern und den Chinesen. Aber sind denn Dramatisch und Scenisch wirklich unzertrennliche Korrelate? — Indes wozu dieser Streit? Hoheslied und Hiob sind — wir räumen es ein — unentwickelte Dramen, aber doch schon weit dramatischer, als z. B. bei Griechen und Römern das Idyll und die Satire. Und wir gehen weiter und sagen: das Buch Hiob ist eine Tragödie. Schon Brentius nennt es in der Widmung seines Kommentars Hiobis tragoediam und rechtfertigt diese Benennung dadurch, dass hohe Personen darin redend dargestellt werden, dass ihr Gespräch sich in Ausbrüchen des Zorns und der Anklage, der Todessehnsucht und grauenerregenden Rechtens mit Gott um ein tiefes Leidensgeschick bewege, dass es auf tragischem Kothurn einherschreite — eine Tragödie, die sich dadurch von der klassischen unterscheide, dass die Traurigkeit darin nicht zum Tode ist, sondern den fröhlichsten Ausgang gewinnt. Zwar nannte Dante, wie bekannt, sein unsterbliches Werk ebendeshalb Commedia (weil a principio horribilis et foetida, in fine prospera, desiderabilis et grata), aber nach der Terminologie einer sehr äußerlichen Poetik.

In der Tat ist der Hiob des israelitischen Dichters nicht weniger ein tragischer Held, als der Oedipus der beiden sophokleischen Tragödien. Was dort die durch das Orakel ausgesprochene unentrinnbare Schicksalsnotwendigkeit ist, das ist im Buch Hiob der von Jehova, über den hinaus es keine geschichtsgestaltende Macht gibt, in der Engelversammlung gefasste Ratschluss. Wie ein peinigendes Rätsel kommt das Leidensverhängnis auf Hiob herab. Anfangs bleibt er leichten Kampfes Sieger, bis zu dem an sich unbegreiflichen Leiden die Bußvermanungen der Freunde hinzukommen und es noch unbegreiflicher machen. Er wird dadurch in einen schweren Kampf verwickelt, worin er bald voll trotzigen Übermutes sich himmelan hebt, bald in zagendem Unmut zu Boden sinkt. Er kämpft mit Gott wie ein Titan, aber der Gott, gegen den er kämpft, ist nur das Gespenst, welches die Anfechtung statt des waren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat, und dieses Gespenst ist in nichts verschieden von dem unerbittlichen Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held gegenüber der geheimen Macht, die ihn mit eisernem Arm zermalmt, seine innere Freiheit zu behaupten sucht, so behauptet Hiob diesem Gotte gegenüber, der ihn wie einen Frevler dem Untergange geweiht hat, seine Unschuld. Aber mitten in diesem harsträubenden Kampfe mit dem Gotte der Machtwillkür, diesem Gebilde der Anfechtung, tastet Hiobs Glaube nach dem hinter der Zorngeberde verborgenen Gotte, zu welchem er immer näher hingetrieben wird, je unbarmherziger über ihn selbst die Freunde richten. Natur und Gnade, Wan und Glaube, Trotz und Demut wogen in ihm durcheinander; sie sondern sich aber im Verlauf des Streitgesprächs allmählich und durch die Erscheinung Jehovas wird endlich der Sieg des guten Prinzips entschieden. Jehova stellt sich nicht auf Hiobs ungestümes Fordern, erst nachdem dieser einen Anfang demütiger Selbstbescheidung gemacht hat, lässt er sich herab, um diesen Anfang zu vollenden. Jehova erscheint und der Schicksalsgott zerrinnt. Die menschliche Freiheit erliegt nicht, sondern es wird offenbar, dass nicht eine absolute Willkürmacht das menschliche Geschick gestalte, sondern die göttliche Weisheit, deren innerster Trieb die Liebe ist. Der Dualismus, den die griechische Tragödie unaufgehoben lässt, kommt zur Versönung. Das Buch Hiob endet nicht damit, dass das Schicksal den Helden vernichtet, sondern der Ausgang des Helden ist die Vernichtung der Schicksalsidee selber.

Bei dieser Feinheit und Tiefe dramatischer Kunst behauptet das Buch Hiob überall die denkbar höchste Höhe erhabenen Stils. Natürliche und geschichtliche

Wirklichkeit werden in der idealsten und doch treuesten Darstellung reproduzirt, Bilder auf Bilder der reichsten Komposition und Farbenpracht ziehn an uns vorüber, alles Großartige, Riesige und furchtbar Erhabene, was Natur und Menschenwelt bietet, findet sich hier wie in einer großen Runde aneinander gereiht. Der Inhalt ist nächtlich und doch stralt alles von Herrlichkeit. „Die Rede dieses Buches" — sagt Luther — „ist so reisig und prächtig, als freilich keines Buchs in der ganzen Schrift". Darum ist der Eindruck desselben von jeher gewaltig gewesen. Die größten Dichter aller Zeiten, besonders Shakespeare und Goethe, haben sich aus dieser Fundgrube bereichert. Kant hält es der in den meisten Versuchen einer spekulativen Theodicee sich kundgebenden Heuchelei als Warnungsspiegel entgegen. Sei es Geschichte, sei es Dichtung — sagt Friedr. Heinr. Jacobi — der so dichtete, war ein Seher Gottes.

Dass dieses Meisterwerk religiöser Reflexion und planmäßig schaffender Kunst der Chokma-Litteratur angehört und also für seine Entstehung keine Zeit vor Salomo in Frage kommt, leuchtet ein. Es gab in Israel neben der Prophetie eine heilige Philosophie, welche, ausgehend von der Furcht oder Religion Jehovas, aber den Geist im Buchstaben, das Wesen in der nationalen Erscheinungsform derselben zu erfassen suchend, auf die allgemeine, den Menschen als solchen betreffende Warheit gerichtet war. Wie von den 3000 Sprüchen Salomos nur eine Auswal auf uns gekommen ist, so sind auch der uns erhaltenen Werke der Chokma nur wenige. Die Zeit Salomos repräsentiren die Grundbestandteile der beiden salomonischen Spruchlesen im Spruchbuch und das Hohelied, die spätere Königszeit die einleitenden Spruchdichtungen Spr. K. 1—9, die nachexilische Zeit Koheleth. Der Lehrinhalt dieser Schriftdenkmäler stellt einen dreistufigen Fortschritt dar, die Kunst der Form dagegen einen dreistufigen Rückschritt. In der salomonischen Zeit finden wir Maschal und Lied auf der höchsten Stufe der Feinheit und Zierlichkeit, der Pracht und der Anmut; in Spr. K. 1—9 ist das Maschal schon rhetorisch zersetzt, der ebenmäßige Bau auseinandergewichen, der Reichtum der strophischen Form zusammengeschwunden; in Koheleth ist vollends die Schönheit der alten Kunstform aufgelöst und erblichen. Fragen wir nun, welcher dieser drei Perioden das Buch Hiob entspricht, so ist die Antwort leicht und sicher: es trägt das Gepräge jener schöpferischen Anfangszeit der Chokma und insbesondere des Maschal, in welcher die Form der Litteratur dem Gipfel wonniger Herrlichkeit entsprach, zu welchem damals das Königtum der Verheißung gelangt war. Oehler, Riehm, Dillmann, Diestel u. a. finden die salomonische Zeit dafür zu frühe. Aber es gibt kein Werk der Chokma, welches sich an Klassicität mit dem B. Hiob messen könnte, als das Hohelied, und dieses gilt uns für salomonisch. In der davidischen Zeit, die durch Leiden zur Herrlichkeit aufsteigt, war die Psalmendichtung und in der salomonischen war die reflektirte Kunst, die aus der Pistis hervorgegangene Gnosis so blühend und fruchtbar, wie nie wider. Die im B. Hiob niedergelegte Fülle naturhistorischen und überhaupt welttümlichen Wissens erklärt sich am besten als der Ertrag des weiten Gesichtskreises der Weltanschauung, welchen Israel in der Zeit Salomos gewann, damals, wo in dem weiten bis über den Euphrat sich erstreckenden befriedeten Reiche weder Blick noch Fuß sich gehemmt fand, wo Israel mit vielen Völkern friedlich verkehrte und mit allen Vorzügen derselben zu wetteifern sich angespornt fülte, wo namentlich Phönizien und Ägypten, die Wonsitze und Werkstätten weltlicher Weisheit und Kunst, für Israel noch befreundete Reiche waren, wo Israels Schiffe vom roten Meere aus bis nach Ophir und Tarsis gingen und Erzeugnisse und Kenntnisse fremder bisher für Israel unerschlossener Länder mitbrachten, wo in dem neuerbauten Tadmor und der Straße, die es beherrschte, selbst eine Verbindungslinie zwischen dem inneren Asien und Israel geschaffen war. Es war eine Zeit, in welcher die Kluft zwischen Israel und den Völkern mehr als je überbrückt war. Salomo war Gemal einer ägyptischen Königstochter und Freund eines phönizischen Königs. Israels ganze Bildung folgte damals einem sozusagen welttümlichen Zuge. Die salomonische Zeit ist wie keine andere ein Vorspiel der Entschränkung des Heils und des Sieges der Religion Israels und der Einigung

aller Völker in dem Glauben an den Gott der Liebe. Diese Zeit spiegelt sich im Buch Hiob.

In diese Zeit weist uns auch das lehrinhaltliche Verhältnis des Buches zu den übrigen kanonischen Schriften. Die darin herrschenden Vorstellungen über das Jenseits sind nicht nur die gleichen, sondern geben sich auch gleichen Ausdruck, wie in den Psalmen der davidisch-salomon. Zeit und in den salomon. Sprüchen. Es liegt darin ein starker Beweis, daſs es ein Kind eben derselben Zeit ist, in welcher Heman der Ezrahite seufzte (Ps. 88, 11 f.): „Wirst du an Verstorbenen Wunder tun? oder werden Schatten (רפאים) auferstehen, dich preisen? wird im Grabe erzält werden deine Gnade, deine Treue im Abgrund (אבדון)?" Aber es fehlt in dem B. Hiob auch nicht an Parallelen zu Stellen wie Ps. 17, 15, vgl. 49, 15 f. Es zeigt zugleich als ein gottgewirktes Denkmal jener Zeit, wie die Hoffnung eines jenseitigen Lebens, da wo sie noch kein ausdrückliches Wort der Verheißung für sich hatte, sich zunächst als ein unklares Wünschen und Sehnen aus dem menschlichen Herzen losrang. Die Hoffnung des ewigen Lebens, sagt einer der Alten, ist eine Blume, welche am Rande der Hölle gewachsen ist. Das B. Hiob bestätigt uns das. Mitten in der Hölle des Gefüls göttlichen Zorns, in welche Hiob versunken ist, keimt ihm diese Blume. Das B. Hiob gehört nach einem treffenden Ausspruche Fr. v. Schlegels zu den alttestamentlichen Büchern der Sehnsucht.

Eine Bestätigung der salomonischen Abfassungszeit des B. Hiob gewärt uns auch sein Verhältnis zu Spr. K. 1—9. Nicht allein daſs diese einleitenden Spruchreden in ihrem Wortvorrat mannigfach und auffällig mit dem B. Hiob zusammenstimmen — es finden sich hier auch ganze dem B. Hiob gleichlautende Stellen (vgl. Spr. 3, 11 mit Hiob 5, 17; 8, 25 mit Hiob 15, 7; 3, 15 mit Hiob 28, 18). Dillmann erklärt diese Einleitung des Spruchbuchs für nachhiskianisch, es ist aber die an die Jugend sich wendende Dedikation, mit welcher, warscheinlich unter Josaphat, das ältere vorhiskianische Spruchbuch (vgl. Spr. 25, 1) ausgegangen ist. Daſs nicht das B. Hiob von Spr. c. 1—9 abhängig ist, sondern umgekehrt, räumt Dillmann ein. Das Verhältnis, in welchem die Lehre von der Weisheit Spr. K. 1—9, besonders K. 8, zu Hiob K. 28 steht, beweist die Priorität des B. Hiob. Die Lehre von der Weisheit ist in Spr. K. 1—9 weiter fortgeschritten und entwickelt. Beide Verf. sprechen sich über die Unschätzbarkeit, die Vorweltlichkeit und Mitwirkung der Weisheit zur Weltschöpfung aus, zuweilen mit denselben Worten; aber der Verf. von Spr. K. 1—9 hat das Bild der Weisheit nach Maßgabe vertiefteren geistlichen Verständnisses weiter ausgefürt, die Weisheit ist hier nicht bloß ein Etwas, sie tritt auf wie eine Person und ihre Sprache lautet änlich wie die des johanneischen Christus.

Die denkbar größte Fülle verwandtschaftlicher Beziehungen zum B. Hiob (eingeschlossen die Reden Elihus, was wir nicht verschweigen dürfen) findet sich in Ps. 88 und 89, deren Verf., die Ezrahiten Heman und Ethan, nicht mit den gleichnamigen Sangmeistern Davids zusammenfallen, sondern die 1 Kön. 5, 11 genannten ungefär gleichalterigen Zeitgenossen Salomos sind. Diese Psalmen berüren sich mit dem B. Hiob sowol in Ausdrücken, mit denen sich gleich bemerkenswerte Vorstellungen verbinden, z. B. קדשים von den himmlischen Geistern, רפאים von den Schatten der Unterwelt, אבדון von der Unterwelt selbst, als auch in Ausdrücken, die sonst nirgens im A. T. vorkommen, z. B. אֵמִים und בִּעֻתִים, aber die Verwandtschaft zeigt sich sogar in Zusammenstimmung ganzer Verszeilen teils im Gedanken, teils im Ausdruck, vgl. Ps. 89, 38 mit Hiob 16, 19; 89, 48 mit Hiob 7, 7; 89, 49 mit Hiob 14, 14; 88, 5 mit Hiob 14, 10; 88, 9 mit Hiob 30, 10; 89, 8 mit Hiob 31, 34. In allen diesen Stellen findet zwar nicht Gleichlaut statt, welcher den Eindruck der Entlehnung machte, aber eine Übereinstimmung, welche unmöglich zufällig sein kann und sich am leichtesten erklärt, wenn man annimmt, daſs das B. Hiob aus der Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist, welcher nach 1 Kön. 5, 11 jene beiden Ezrahiten, die Verf. der beiden Psalmen, angehörten. Man könnte weiter gehen und vermuten, daſs es

Heman, der Verf. des nächtlichsten aller Psalmen, des in hiobischem Leidenszustand geschriebenen Ps. 88 verfasst habe — wofür sich noch manche Warscheinlichkeitsgründe anfüren ließen und wodurch sich bestätigen würde, was vorauszusetzen ist, dass der Dichter des B. Hiob den geistigen Kampf, den er darstellt, innerlich selbst durchgekämpft hat und also ein Stück seiner eigenen Seelengeschichte mitteilt — aber wir begnügen uns mit dem auch durch diese Verwandtschaft der Ps. 88 und 89 sich bestätigenden Ergebnis, dass das B. Hiob das Werk eines der Weisen ist, deren Sammelplatz der Hof Salomos war. Schon Luther hat das erkannt. Unter den neueren sind Rosenmüller, Hävernick, Vaihinger, Hahn, Schlottmann, Keil, v. Hofmann dieser Ansicht. Die jetzt herrschende Ansicht aber versetzt das B. Hiob in die Zeit zwischen dem assyrischen und babylonischen Exil, zwischen Jesaia und Jeremia, besonders deshalb, weil der Dichter 12, 23 von Völkerverschleppung weiß. Es ist eine rein litteraturgeschichtliche Frage, deren wichtigste Seite wol das Verhältnis der Prosa des Buches zum Geschichtsstil der Genesis ist, welche dem Dichter mit dem Ineinander ihrer jehovistischen (vgl. 42, 11 mit Gen. 33, 19) und elohistischen Bestandteile (vgl. 42, 17 mit Gen. 25, 8; 35, 29) vorgelegen zu haben scheint. Endgiltige Entscheidung ist kaum zu erhoffen. Denn wärend bisher Jer. 20, 14 ff. als Nachhall von Hiob c. 3 galt, finden Kamphausen, Wellhausen, Diestel das umgekehrte Verhältnis psychologisch warscheinlicher. Ezechiel — sagt man jetzt — kennt die Sage von Hiob, aber nicht das B. Hiob — man wird vielleicht auf die Ansicht Bernsteins zurückkommen, dass Hiob eine Personifikation des Israels des Exils oder doch dass das B. Hiob ein Trostspiegel für die Exulanten sei, wie die mannigfach damit verflochtenen deuterojesaianischen Reden. Uns steht es fest, dass es bereits im 8. Jarh. ein vielgelesenes Buch war und dass Amos, Jesaia, König Hiskia in unverkennbaren Reminiszenzen daraus reden.

Wo der Verf. geschrieben hat, lässt sich nicht sagen. Aber mehr als warscheinlich ist, dass er Ägypten mit eigenen Augen gesehen hat; denn er malt bis ins einzelnste Nilpferd und Krokodil, und sonach mag auch der Bergbau, den er beschreibt, der ägyptische der Sinaihalbinsel sein; die hier offengelegte Bergbaukunst erschien dem Entdecker, J. Wilson, sofort als ein Kommentar zu Hiob K. 28. Indes könnten die Bergwerke, welche der Verf. vor Augen hat, auch arabische und vielleicht sogar palästinische sein (s. die Beweisfürung bei Stickel), wie er überhaupt mit ägyptischen Bildern (wie der Nil- und Krokodilwachten 7, 12, der Papyrusschiffe 9, 26, des Phönix 29, 18 und vielleicht der Pyramiden 3, 14) asiatische (z. B. des bis Indien und China bekannten Himmelsdrachens 3, 8 u. a) mischt und Naturdinge und Sagen sowol des östlichen als des westlichen Auslandes sich dienstbar macht.

Auf die poetische Technik gesehen ist das Buch regelmäßiger strophisch angelegt, als sich erwarten ließe, wenn es ein Drama nach klassischem oder modernem Muster wäre. Es ist Köster (1831) gewesen, welcher zuerst auf den Strophenbau der hebräischen Poesie aufmerksam gemacht, aber auch, indem er den masoretischen Vers als den konstitutiven Bestandteil der Strophe fasste, einen bis heute unüberwundenen Irrtum in Aufnahme gebracht hat, und Stickels (1842), welcher die Form des Meisterwerkes nicht one Geschmack künstlerisch nachzubilden sucht, obwol seine den Accenten folgende Zerstückelung der masoretischen Verse in Strophenzeilen, änlich der Hirzels im Hohenliede, das andere Extrem zu der Irrung Kösters ist. Auf den rechten Weg zur Erkenntnis der althebräischen Strophik hat zuerst Sommer in seinen biblischen Abhandlungen (Bd. 1, 1846) eingelenkt, one sich jedoch auf das Buch Hiob einzulassen. Der Grundsatz: Strophen sind Teilganze mit symmetrischer Stichenzal, gilt auch für dieses, wie neuerdings von Merx (Das Gedicht von Hiob, 1871) anerkannt worden ist. Das B. Hiob, eingeschlossen die Reden Elihus (obwol diese in geringerer Schönheit und Fülle), ist durchweg strophisch. Dass aber weder das gleichmäßige noch das gemischte Strophenschema überall mit strenger ausnahmsloser Gebundenheit durchgefürt ist, hat in der künstlerischen Freiheit seinen Grund, welche der Dichter

behaupten mußte, um nicht mit der Warheit zugleich die Schönheit des Dialogs zu zerstören. Aber auch diese Freiheit ist nicht one inneres Gesetz, selbst im buntesten Wechsel offenbart sich gestaltende Ordnung, sinnige Architektonik; der Inhalt wird nirgends so mächtig, daß der Dichter die Herrschaft über die Form völlig verlöre.

Schließlich stelle ich hier die seit dem Erscheinen der 2. Auflage meines Kommentars im Herbst 1876 (angezeigt von Kolbe in Beweis des Gl., 1887, S. 90 ff.; Wellhausen bei Schürer 1877, Nr. 4; Diestel in Götting. Anz. 1877, St. 29) zugewachsene Hiob-Litteratur zusammen: Carl Budde, Beiträge zur Kritik des B. Hiob, Bonn, Marcus 1876, angezeigt von Reusch im Theol. LB., 1876, Nr. 26; Kautzsch bei Schürer, 1877, Nr. 2; Stickel in Jenaer LZ., 1877, Nr. 10 und am eingehendsten von Smend in St. und Kr., 1878, S. 153—173. Dazu Studers „Antikritik" in den Jahrb. für protest. Theol., 1877, S. 540—560. — Übers. mit Einl. und Anmerk. in Reuß' Bibelwerk, Th. 6, welches die unter Philosophie religieuse et morale befaßten Schriften enthält, Paris, Fischbacher 1878 — Wilhelm Rogge, Das Buch Hiob, der Gemeinde dargeboten, Erlangen, Deichert 1877 und: G. Kemmler, Hiob oder Kampf und Sieg im Leiden. In dichterischer Form widergegeben, Calw, Vereinsbuchhandl. 1877, beide nebst Hansens B. Hiob in poetischer Form, Cottbus, Gottholdexped. 1877, von mir empfohlen in dem Aufsatz „Neueste Litteratur über das B. Hiob" in Luthardts KZ. 1877, Kol. 653—55 — Grau, Vortrag über das Leiden des Gerechten in Ev. KZ., Nr. 16 — Giesebrecht, Der Wendepunkt des B. Hiob, Cap. 27 u. 28, Greifswald, Bindewald 1879. — Eine lange Reihe von Artikeln über das B. Hiob enthält Samuel Cox' biblisch-theologische Monatsschrift The Expositor, 1876 und weiter. — Neueste jüd. Komm. in hebräischer Sprache von M. J. Rosenfeld, Lemberg 1875/76, und von M. J. Aschkenasi, Padua 1878/79. **F. Delitzsch.**

Hippolytus. Um zu ermitteln, was sich über das Leben dieses Kirchenlehrers mit Sicherheit feststellen läßt, ist zunächst bei den ältesten Quellen stehen zu bleiben, welche dem 4. und 5. Jarh. angehören, die späteren sagenhaften und verworrenen Berichte dagegen sind beiseite zu lassen (siehe die Vergleichung der Überlieferungen in Döllingers Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853). Der erste, welcher seiner gedenkt, ist Eusebius (K.Gesch. 6, 20. 22); er nennt ihn Bischof, deutet aber an, daß er seinen Sitz nicht kenne. Auf Anlaß von Schriften, die er ihm beilegt, setzt er ihn in die Zeit des Alexander Severus. Nicht mehr, einige Schriften ausgenommen, weiß Hieronymus (catalog. vir. illustr. 61) von ihm, und bekennt, nicht in Erfarung gebracht zu haben, wo er Bischof gewesen sei. Der römischen Kirche galt er als Märtyrer, und sie beging den Tag seiner Beisetzung am 13. August. Prudentius (gegen 400), welcher diesen Tag für seinen Todestag hält, erzält in seinem 11. Hymnus (*περὶ στεφανῶν*) die Umstände seines Martyriums genauer. Die Scene geht in Portus bei Rom vor; Hippolytus wird dort vor das Tribunal gestellt. Bisher soll er der novatianischen Partei angehört, aber angesichts des Todes seinen Anteil an der Spaltung bereut haben. Er wendet sich daher, nach Prudentius Erzälung, an das Volk, was ihm anhängt, und ermant es zum Wideranschluß an die katholische Kirche, darauf wird er mit bitterer Anspielung auf seinen Namen und den mythischen Hippolytus verurteilt, durch Pferde zu Tode geschleift zu werden.

Prudentius hatte die unterirdische Kapelle gesehen, in welcher die Gebeine des Heiligen beigesetzt waren. Sie war prächtig ausgestattet und in einem Gemälde seine Todesart abgebildet. Dies Gemälde ist das älteste Zeugnis von dem Vorhandensein der Martyrsage in der von Prudentius überlieferten Gestalt. Ihre Geschichtlichkeit ist indes mit Recht von Döllinger bestritten (S. 58 ff.), da sie eine vereinzelte Ausnahme von dem Strafverfaren der Römer bilden würde. Döllingers Vermutung, daß die Sage in volksmäßiger Vermischung des Mythus in Wort und Bild mit der Überlieferung vom geschichtlichen Hippolytus entstanden sei, hat vieles für sich. Verwandt mit der Beschreibung des Prudentius ist die der Passio SS. Sixti, Laurentii, Hippolyti, wo aber Hippolytus ein römischer Offizier ist; ganz abweichend dagegen berichtet das *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κυριακοῦ*,

Ἱππολύτου etc., daſs er ertränkt ſei. Beide Martyrologieen ſind indes ſehr ſpäte und völlig unzuverläſſige Dichtungen (bei P. H. de Lagarde Hippol. Rom. quae feruntur omnia graece, 1858, p. XIII, p. V). Als ein ſicheres hiſtoriſches Moment tritt dagegen in der Schilderung des Prudentius die Bemerkung hervor, daſs Hippolytus das Haupt einer ſchismatiſchen Partei geweſen ſei. Denn wie hätte dieſes einem ſchon damals in Rom ſehr angeſehenen Märtyrer angedichtet werden ſollen? Leichter ſetzte die Sage, um damit ſeine Anerkennung in der katholiſchen Kirche in Einklang zu bringen, hinzu, daſs er vor ſeinem Tode ſich wider zu ihr bekehrt habe.

Der ſicherſte Aufſchluſs aber über das Leben und die Bedeutung des Mannes würde ſich ergeben, wenn ihm ein Werk gehörte, deſſen erſtes Buch ſchon früher unter dem Namen *Φιλοσοφούμενα* bekannt geweſen und von welchem ſieben andere, vom vierten bis zehnten, im Jare 1842 in Griechenland aufgefunden und nebſt jenem 1851 durch E. Miller unter dem Titel: *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* in Oxford, und ſehr verbeſſert von Duncker und Schneidewin, Göttingen 1859, herausgegeben ſind. Die Vermutung, daſs Origenes Verfaſſer ſei, widerlegt ſich leicht aus Stil, Methode und Gedanken, und hat keine irgend triſtige Verteidigung gefunden. Mehr hat es für ſich, den Presbyter Cajus, wie Baur (Theologiſche Jahrbücher, 1853) getan, zum Urheber zu machen (ſ. d. Art.). Dieſe Annahme ſtützt ſich auf die Angabe des Photius (cod. 48), daſs von Cajus eine Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* herrüre, welche der Verfaſſer des *ἔλεγχος* im 10. B. als die ſeine bezeichnet. Aber Photius weiß von Cajus' Autorſchaft nicht aus jenem Buche ſelber, ſondern durch die Randbemerkung eines Abſchreibers. Zwar kennt er auch den *ἔλεγχος*, oder wenigſtens das zehnte Buch desſelben, und bezeichnet dieſe Schrift nach einem Ausdruck darin als Labyrinth (was Döllinger mit unzulänglichen Gründen leugnet), und als Werk des Cajus; doch auch dafür hat er nur jene Kombination und die Zuſtimmung mancher, die vielleicht denſelben Schluſs gemacht hatten. Alles, was wir durch Euſebius (Kirchengeſch. 2, 25; 3, 28) von Cajus ſicheres erfaren, ſpricht gegen dieſe Annahme. Er hatte ein Werk gegen die Montaniſten geſchrieben, der andere Autor hingegen geht ganz kurz über ſie hinweg, mit der Bemerkung, es ſei nicht der Mühe wert, ſich ausfürlicher auf ſie einzulaſſen; Cajus hatte jedenfalls ſehr eigentümliche Meinungen von Cerinth und würde daher gewiſs nicht, dieſe ganz beiſeite laſſend, den Bericht des Irenäus lediglich abgeſchrieben haben, wie es der andere getan; zu dieſen Meinungen gehörte, daſs Cerinth Verfaſſer der Apokalypſe ſei, welche jener dem Apoſtel Johannes zuſchrieb.

Wenn Cajus von der Beantwortung der Frage ausgeſchloſſen werden muſs, ſo füren mit deſto größerer Sicherheit alle Spuren auf Hippolytus. Im J. 1551 ward an dem Ort der Martyrkapelle eine Statue ausgegraben, welche den Hippolytus auf dem *θρόνος* ſitzend darſtellt, und auf der Rückſeite des Seſſels ein Verzeichnis ſeiner Schriften enthält, unter welchen ſich auch das Buch *περὶ τοῦ παντός* befindet. Wenn man erwägt, daſs das Schriftenverzeichnis eine ziemlich genaue Kenntnis des Hippolytus, ebenſo eine Wertſchätzung ſeines Oſtercyklus und eine gewiſſe Verbreitung der griechiſchen Sprache in Rom vorausſetzt, ſo wird man geneigt, mit Döllinger die Widmung der Statue nahe an die Zeit des Hippolytus zu rücken (S. 25 vgl. auch Wieſeler, Theol. Stud. u. Krit. 1855). Dagegen wird man weiter hinabgefürt bis ins 5. Jarh. durch die Beobachtung, daſs weder Hieronymus ſie kennt, noch Prudentius, welcher über die Örtlichkeit aufs genaueſte unterrichtet iſt, wozu noch kommt, daſs ſie keine direkte Erwänung des *ἔλεγχος* darbietet. Wie ſpät ſie aber auch gefertigt oder dem Heiligen geweiht ſein mag jedenfalls iſt ſie Jarhunderte älter als Photius' Ausſagen und redet aus der Umgebung des Ortes ſelbſt, wo ſich Hippolytus zufolge der Überlieferung aufgehalten hat. Es iſt daher kein Zweifel, daſs ihr Zeugnis das viel gewichtigere iſt. Gebürt nun dem Hippolytus die genannte Schrift, ſo folgt unmittelbar, daſs auch der *ἔλεγχος* demſelben Verfaſſer zukomme. Dies beſtätigt ſich aber auch unabhängig davon auf ſchlagende Weiſe aus dem Inhalt des *ἔλεγχος* im Vergleich mit der eigentümlichſten Angabe des Prudentius, daſs Hip-

polytus der novatianischen Partei angehört habe. Denn es erhellt aus dem Buche, dass der Verfasser mit der Hauptpartei in Rom in Zwiespalt und durch novatianisch geartete Grundsätze von ihr geschieden war. Indirekt fürt selbst Photius auf Hippolytus. Denn er beschreibt (cod. 121) ein kleines Werk desselben, welches in der Kürze ungefär die gleichen Häresieen behandelt haben muss, die im ἔλεγχος ausfürlicher besprochen sind. Im Eingang zu dem letzteren sagt nun aber der Verfasser, er habe früher ein polemisches Werk änlichen Inhalts in mehr kompendiarischer Form geschrieben. Nach allen diesen Gründen muss man fragen, wo wäre in römischer Umgebung ein gleichzeitiger Kirchenlehrer, auf welchen sie sich mit derselben Leichtigkeit und Warscheinlichkeit beziehen ließe? Daher hat sich die Mehrzal der Forscher für seine Autorschaft erklärt (s. meine Abhandlungen in der deutsch. Ztschr. f. christl. Wissensch. und christl. Leben, 1851, Nr. 25 f.; 1853, Nr. 24; Duncker, Götting. gel. Anzeig., 1851; Bunsen, Hippolyt. and his age, 4 voll., Lond. 1852. 1856; deutsch: Hippol. und s. Zeit, 2 B. 1852; Gieseler, Theol. Stud. u. Krit. 1853; Ritschl, Theol. Jahrb. v. Baur u. Zeller, 1854; Döllinger s. oben; Volkmar, Hippol. u. d. röm. Zeitgenoss., 1855; Overbeck s. unten Harnack, Ztschr. f. hist. Theol., 1874, S. 170 f.; Herzog, Abriss d. Kirchengesch., I, 126. Beinahe entschieden für die Echtheit Nitzsch, Dogmengesch., I, S. 162 f. Dagegen Möller, Geschichte d. Kosmologie, S. 190; Lipsius, Quellen d. ältesten Ketzergeschichte, S. 118 f. u. andere halten die Abfassung durch Hippolytus nur für warscheinlich.

Setzen wir voraus, dass Hippolytus das Werk verfasst hat, so lassen sich die Umrisse seines Lebens etwa folgendergestalt ziehen: Er war geboren in der 2. Hälfte des 2. Jarh.'s. Da das Griechische seine Muttersprache ist, so könnte man vermuten, dass er aus dem Orient gekommen sei; allein nirgends enthalten seine Schriften einen Hinweis darauf, wärend mehreres eine frühzeitige Anwesenheit in Rom bezeugt. Er hatte die Vorträge des Irenäus gehört, wie Photius (cod. 121), one Zweifel mit Rücksicht auf Hippolytus' eigene Angabe, erzält. Dies kann nicht in Kleinasien geschehen sein, weil er damals zu jung gewesen sein würde; warscheinlich suchte er ihn also in Lyon auf, wenn man nicht etwa einen Zwischenaufenthalt des Irenäus in Rom annehmen will, von welchem sonst nichts bekannt ist. Zur Zeit des Bischofs Victor (189—199) war er in Rom, wie wir aus den anschaulich geschilderten, aus lebendiger Erinnerung berichteten Schicksalen des Kallistus schließen. Im Anfang des 3. Jarhunderts ist er Presbyter der Gemeinde, hervorragend durch Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Tätigkeit und hohen sittlichen Ernst. So ausgestattet, wirkte er auf die sittlichen Zustände und doktrinellen Bewegungen der Gemeinde ein, zugleich neben Tertullian der fruchtbarste und vielseitigste Schriftsteller der westlichen Kirche, dessen Werke die Ausdauer seines Studiums und eine unerschlaffte Kraft bis in das Alter beweisen. Als Victor, gleich nach seiner Erwälung zum Bischof, die Differenz über die Passahfeier zu einem heftigen Konflikt trieb, beteiligte sich Hippolytus nicht unmittelbar als Schriftsteller, nahm aber in der nachdauernden Parteiung seine Stellung auf seiten des römischen Gebrauches. Mit Viktors Nachfolgern, Zephyrinus und Kallistus, entzweite er sich indes über wichtige Punkte der Disziplin und Lehre. Es waren damals, nicht one Einfluss des Montanismus, bei vielen sehr strenge Grundsätze über das Verhalten der Kirche gegen die Gefallenen zur Geltung gekommen, und da die Verfolgungen des Septimius Severus und Caracalla nicht wenige zur Verleugnung verfürt hatten, so ward die Frage auch in Rom eine desto dringendere. Manche stellten die später von Novatian und seiner Partei vertretenen Grundsätze auf, dass die Kirche eine reine sein und Todsündern die Aufnahme versagen müsse; Hippolytus billigte sie, wärend Kallistus schon damals die später von der römischen Kirche bewarte mildere Praxis befolgte*). Einen andern Streitpunkt gab die Verehelichung des Klerus ab, worin Kallistus größere Freiheit ließ, als Hippolytus. Besonders entzweite sie aber eine dogmatische

*) Merkwürdig ist, dass Bonizo von Sutri, geg. Ende des 11. Jarh., eine Kenntnis des Gegensatzes hat, in welchem Kallistus stand. Mai, Nov. Bibl. Patr. VII, III, 34.

Differenz. Zephyrinus und Kallistus waren der patripassianischen Lehre zugetan, wozu wärend der älteren unbestimmteren Haltung der Trinitätslehre viele vorzüglich im Abendlande hinneigten. Daher fand sie, als sie von den Schülern des Noetus, den Epigonus und Kleomenes, in Rom vorgetragen wurde, dort Beifall und Förderung selbst von seiten jener Bischöfe. Kallistus fasste nach der bestimmten Aussage des Hippolytus das Göttliche in Christo als Gott den Vater auf; es ist daher ein ganz vergebliches Bemühen Döllingers, diesem Bischof die nicänische Lehre unterzuschieben. Hippolytus hingegen war ein Verteidiger der damals unter den Theologen überwiegenden subordinatianischen Theorie von der Trinität. Warf er den Gegnern Noetianische Häresie vor, so nannten sie ihn und seine Partei Ditheisten, da sie in dem hypostatischen und subordinirten Logos einen zweiten Gott verehrten. Bei diesen Gegensätzen gab auch das frühere Leben des Kallistus, eines ehemaligen Sklaven, der die Geldgeschäfte seines Herrn mit unglücklichem Erfolg betrieben hatte, dann entlief, in Gefar, ergriffen zu werden, sich das Leben nehmen gewollt und endlich durch ein sehr zweideutiges Martyrtum sich wider zu Ehren gebracht hatte, dem Hippolytus Waffen gegen ihn in die Hand. Er hat seine Schilderung der Vorgänge one Zweifel parteiisch gefärbt, aber es ist ebenfalls parteiisch, die sittlichen Vergehen des Kallistus sämtlich als Klatsch und als nichtige Beschuldigungen des Hippolytus darzustellen.

In dem nach der Abscheidung geschriebenen ἔλεγχος bezeichnet Hippolytus seinen klerikalischen Rang in einer Weise, welche am besten für einen Bischof passt, da er sich einen Nachfolger der Apostel, Teilhaber an der ἀρχιερατεία und Lehre und einen Wächter der Kirche nennt. Aus den Angaben im 9. Buche des ἔλεγχος geht deutlich hervor, dass er in Rom selbst an der Spitze einer schismatischen Partei stand, welche sich mit der dortigen „katholischen" befehdete. Dies ist auf alle Fälle festzuhalten, weil am sichersten bezeugt. Die aus Missverständnis von Eusebius' Worten (Kirchengesch. 6, 20) entsprungene Behauptung, dass er seinen Sitz im Orient gehabt habe, kommt nicht mehr in Frage. Ernstliche Erwägung verdienen indessen die Andeutungen des Prudentius, welche unzweifelhaft die Vorstellung voraussetzen, dass er und seine Gemeinde in Portus, dem zweiten Hafen Roms, ihren Ort gehabt haben. Dort wird er verurteilt, hingerichtet und seine zerrissenen Glieder in der Kapelle bei Rom beigesetzt. Diese Übertragung ist nicht ein Beweis, wie Döllinger will, dass Prudentius Rom als den Sitz des Hippolytus anerkenne, sondern im Gegenteil, er muss irgendwelche Veranlassung gehabt haben, ihn in Portus zu suchen.

Wie wenig geschichtliches immer an einzelnen Daten der Überlieferung sein mag, welchen er folgt, so lässt sich doch die Beziehung auf Portus und Rom einfacherweise dahin vereinigen, dass Hippolytus schismatischer Bischof in Rom gewesen und auch einen Anhang in Portus gehabt habe; wie später ebenfalls der Novatianismus in der Umgegend von Rom seine Freunde fand.

War er in Rom Bischof, so ist allerdings auffällig, dass eine die novatianische Streitigkeit so nahe angehende Bewegung wärend dieser, soweit unsere Quellen Auskunft geben, gar keine Erwähnung findet; ferner dass man in einer Zeit, wo Novatians usurpirter Episkopat so großes Aufsehen erregte, gar nicht an die ganz änliche Tatsache erinnerte, bei der ein so ausgezeichneter Mann, wie Hippolytus, beteiligt war, und dass weder Hieronymus noch Prudentius in Rom eine Kunde von seiner dortigen bischöflichen Funktion erlangt haben. Doch kann das Zeugnis des ἔλεγχος dadurch nicht aufgehoben werden.

Von den weiteren Lebensschicksalen des Mannes erfaren wir durch ein altes Verzeichnis römischer Bischöfe, dass er (Yppolytus presbyter) zur Zeit des Alexander Severus samt dem römischen Bischof Pontianus nach der ungesunden Insel (insula nociva) Sardinien verbannt worden sei im J. 235. Mommsen in seiner Bearbeitung dieser Schrift des von ihm sogenannten Chronographen vom J. 354 (Abhandl. der philol.-histor. Klasse der königl. sächs. Gesellsch. d. Wiss., Bd 1, 1850 S. 585 ff.) hat gezeigt, dass diesem Katalog samt der damit zusammengestellten Weltchronik das Chronikon des Hippolytus, welches an seiner Statue verzeichnet ist, zu Grunde liege, und mit Recht haben ihm Lipsius (Chro-

nologie d. röm. Bisch., S. 40 f.), und Harnack (D. Zeit des Ignatius, S. 73) zugestimmt. Die Bedenken, welche Döllinger dagegen äußert (S. 67 f.), heben sich durch die Bemerkungen, daſs Hippolytus, wie Lipsius nachgewiesen hat, nach einer fehlerhaften Vorlage gearbeitet, daſs er den Katalog ferner nur bis zur Erwänung des Pontianus, nicht aber bis zu dessen und des Hippolytus Verbannung selbst fortgefürt hat, sondern daſs dieser in früheren Teilen überarbeitet und von jener Notiz ab von einem Späteren fortgesetzt worden ist. Sie ist darum nicht unglaubwürdig, denn gewiſs folgte dieser Autor einer älteren Quelle. Mit dem Hinweis auf die Schädlichkeit des sardinischen Klimas scheint er anzudeuten, daſs Hippolytus und Pontianus im Exil gestorben seien. Aber er sagt es doch nicht ausdrücklich, und möglich wäre es immer, wenn auch nicht gerade warscheinlich, daſs Hippolytus, wie früher andere, aus Sardinien befreit und zurückgekehrt sei. Neben diesem Bericht könnte mithin der des Prudentius von seinem Tode in Portus bestehen, nur daſs die Art und Weise seines Martyriums one alle Gewär ist. Zu bemerken ist noch, daſs das Chronikon des Hippolytus ebenfalls in dem Chronikon Paschale benutzt worden ist.

Hippolytus hat mit seinem Lehrer, dem tieferen und sinnigeren Irenäus, das Praktische des Standpunktes, die allgemeine Weise und Stufe der Bildung und manche einzelne Ideeen gemeinsam. Er ist ein besonnener, nüchterner, einfacher Geist, von vieler Kenntnis, sehr belesen auch in den Schriften der Philosophen, und wenngleich one spekulatives Talent, doch nicht one Scharfsinn in der Vergleichung der philosophischen und häretischen Ideeen. Er ist ein fast so herber Gegner der Philosophie als Tertullian, obwol er selbst wichtige Bestimmungen derselben zur Ausfürung seines Systems benutzt, und vermuten läſst, daſs er sie milder beurteilen würde, wenn nur nicht die Feinde der Kirche sich ihrer bedient hätten. Seine Lehre ist sehr verwandt mit den Gedanken der Apologeten des 2. Jarhunderts und wie diese auf die Bewarung der Freiheit und des sittlichen Vermögens im Gegensatz gegen die Konsequenzen des heidnischen und gnostischen Dualismus gerichtet. Die hauptsächlichsten Ideeen sind folgende. Der durch nichts ihm äußerliches bedingte absolute Gott, der das Sein im eigentlichsten Sinne ist, erzeugte in seinem Innern den Logos, welcher, in ihm verschlossen, der Inbegriff der Schöpfungsideeen war, unterschieden zwar von der Vernunft des Vaters, aber ihrer nicht unkundig, und den Willen des Erzeugers in sich aufnehmend. Er ging aus Gott hervor zu einem selbständigen Dasein (der λόγος ἐνδιάθετος ward zum προφορικός) und ward als sein Erstgeborner der vermittelnde Weltschöpfer, indem er auf Befehl des Vaters das Einzelsein nach den empfangenen göttlichen Ideeen bildete. Die Grundbestandteile des Daseins sind Feuer und Geist, Wasser und Erde. Die Engel und Gestirne bereitete er aus Feuer und Geist; den Menschen setzte er, als den Herrscher der Erde, aus allen Elementen zusammen. Da er zusammengesetzt und nicht einfach war, so unterlag er der Auflösung, d. i. dem Tode. Gott hätte ihn, wie den Logos, göttlicher und unsterblicher Natur sein lassen können, wenn er es wollte; aber es war nicht seine Absicht; er sollte durch Gehorsam gegen die göttlichen Gebote sich eines unsterblichen und göttlichen Daseins erst würdig machen. Gott verlieh ihm den freien Willen, one welchen er nicht Herrscher, sondern Knecht gewesen wäre, darin aber hatte er auch das Vermögen, das Böse hervorzubringen; denn Gott ist gut und schuf ihn gut und das Böse wäre nicht gewesen, wenn es nicht durch des Menschen Tat hinzugekommen wäre. Das Gesetz ward ihm als Zügel und Antrieb gestellt und seine Erziehung mittelst desselben durch alle Zeiten hin von dem Logos, dem lichtbringenden Wort, welches vor dem Morgensterne glänzte, verwaltet. Moses, dann andere gerechte und gottbefreundete Männer, gaben ein ehrwürdiges und gerechtes Gesetz und weissagten die Zukunft. Durch sie wollte der Logos nach Gottes Befehl den Menschen aus dem Ungehorsam zurücklenken, nicht mit Gewalt ihn knechtend, sondern unter freiem Gehorsam. In den letzten Zeiten aber sendete der Vater den Logos selbst, damit dieser nicht durch ein dunkeles prophetisches Wort rede, sondern sich in sichtbarer Erscheinung darstelle. Die Welt sollte beschämt werden, wenn sie warnähme, daſs nicht ein Prophet, noch ein Engel, vor dem die Seele erschrickt, son-

dern er selbst erscheine, der durch die Propheten gesprochen hatte. Er nahm einen Leib von der Jungfrau an, eine gewönliche Menschennatur, aber in erneuter Ursprünglichkeit. Er durchlebte jedes menschliche Alter (ein Hauptgedanke des Irenäus), damit er für jedes Alter ein Gesetz wäre, seine sündlose Menschheit Allen als Ziel des Strebens vorhalte und zugleich erweise, daſs Gott nichts böses vollbringe. Wäre seine Menschheit nicht gleicher Substanz mit der unsern gewesen, so würde er vergeblich verlangt haben, daſs wir ihm nachfolgen sollen. Deshalb trug er Ermüdung, Hunger, Durst und Schlaf, widerstrebte dem Leiden nicht, gehorchte dem Tode, brachte die Auferstehung ans Licht und stellte überall an seiner eigenen Menschheit den Vorgang auf, damit auch wir unter Leiden nicht mutlos werden, sondern für uns das Gleiche erwarten. Durch seine Lehre und die Verordnung, in der Taufe den Menschen von Sünden rein zu waschen, erneut Christus nach seiner Gotteskraft unsern alten Menschen nach seinem Bilde. Es kommt nur darauf an, sich selbst zu erkennen, indem man Gott erkennt, der uns geschaffen hat; denn wer sich selber erkennt, der wird auch von Gott angerufen und anerkannt. Wer nun der Liebe Christi folgt, der erlangt unsterbliches Leben für Leib und Seele und das Himmelreich, die Gemeinschaft Gottes, des himmlischen Königs und das Erbe Christi und Freiheit von Begier und Leid. Zur Ehre Gottes macht ihn Gott zum Gott; die Heiden und Häretiker aber werden in den höllischen Pful geworfen, dessen Flamme nicht verlischt, wohin das Licht und die Stimme des Logos nicht dringt und ewig droht das Auge der rächenden Engel der Unterwelt. Von dem Chiliasmus, welchen er in der älteren Schrift gegen den Antichrist bekennt, zeigt sicht im ἔλεγχος keine Spur mehr. — Unter den Schriften des Hippolytus ist wenigstens für uns bei weitem die wichtigste der genannte ἔλεγχος. Er ist ein polemisches Werk, welches seiner Hauptabsicht nach sich gegen die Häretiker richtet. Eingehender als in dem änlichen kürzeren, welchen Photius erwänt, wollte er die Lehren und besonders die gnostischen Geheimlehren bestreiten. Wenn schon Irenäus, Tertullian und andere den genetischen Zusammenhang zwischen den heidnischen Philosophieen und der Gnosis wargenommen hatten, so fürt Hippolytus diesen Gedanken in einer weit angelegten und ins Spezielle gehenden Vergleichung beider Seiten durch. Nach seiner Ansicht ist nicht nur die Hoffart der Gnostiker gedemütigt, wenn ihnen gezeigt wird, daſs die angeblichen Offenbarungen ihrer Mysterien bereits im Heidentum und dort selbst mit größerer Warheit zu finden seien; sondern es bedarf auch keiner anderen Widerlegung, als dieser Zurückfürung auf die von ihm vorausgesetzte Quelle, um die Unhaltbarkeit der Häresieen darzutun. Er läſst sich daher auch viel weniger, als die andern bedeutenden Polemiker, auf eine Bekämpfung des Einzelnen vom kirchlichen Standpunkte ein, sondern begnügt sich mit der Darstellung der heidnischen und häretischen Theorieen, schließlich nur einen kurzen Abriſs seiner eigenen Lehre, welchen wir soeben der Hauptsache nach dargestellt haben, hinzufügend. Diese Beseitigung der eigenen Reflexion macht uns seine Darstellung der Häresieen nur um so schätzbarer. Sie ist es auch dadurch, daſs sie großenteils aus Excerpten der gnostischen Litteratur besteht, welche er in Rom besser als an den meisten andern Orten sammeln konnte. Nicht weniges dahin gehörige lernen wir zuerst durch ihn kennen und erhalten dadurch eine erwünschte Ergänzung zu den übrigen Berichten. Die ersten vier Bücher bezogen sich auf das Heidentum und werden von ihm im Anfang des fünften Buches deutlich abgesondert. Das erste, warscheinlich von ihm selbst als *φιλοσοφούμενα* bezeichnet, liefert einen Abriſs der Philosophien; die griechischen werden in die physischen, ethischen und dialektischen eingeteilt und ihnen die indischen und druidischen Lehren angefügt, auf welche ein Fragment aus der Theogonie des Hesiodus folgt. Das zweite uns nicht erhaltene Buch scheint sich mit dem Inhalt heidnischer Mysterien befaſst zu haben. Hievon und von astrologischen Theorieen, vielleicht auch nur von den letzteren, wird das dritte ebenfalls verlorene Buch gehandelt haben. Das vierte färt in der Entwickelung der chaldäischen Weisheit, d. i. der astrologischen Kunst, fort. Die Kunst, das Horoskop zu stellen, die Bedeutung und der Einfluſs der Sternbilder, namentlich die Ein-

wirkungen der Gestirne des Thierkreises auf die unter ihrer Herrschaft Geborenen werden beschrieben; dann die übrigen Künste der Magie, deren Zaubermittel aufgedeckt werden. Diese Schilderungen, welche wir mit gleicher Vollständigkeit nirgends finden, geben einen sehr merkwürdigen Beitrag zur Sittengeschichte der Zeit. Anschaulicher als in den meisten sonstigen Darstellungen gibt sich die Macht des Aberglaubens und die Taschenspielerei der Zauberer kund, die ihn benutzten, von denen alle Orte erfüllt und die namentlich in Rom unvertilgbar waren. Hierauf folgen wider einige Angaben heidnischer Metaphysik, besonders die angebliche Zalenweisheit der Ägypter; Auszüge ferner aus einer allegorischen und astrologischen Ausdeutung des astronomischen Gedichtes des Aratus, endlich pythagorische Zalenlehre mit den Hinweisungen auf den Einfluss, welchen sie bei Häretikern gehabt haben. Mit dem fünften Buche wendet er sich zu direkter Polemik gegen die Häretiker. Wie die Verfürung durch die Schlange in die Welt gekommen ist, so beginnt er die Aufzälung mit den Ophiten, deren weitverzweigte Familie das ganze fünfte Buch einnimmt. Erst hierdurch lernt man die verschiedenen Arten mit einer gewissen Vollständigkeit kennen; die Naassener, eine die heidnischen Mythen in allegorischer Deutung vielfach aufnehmende, bis dahin unbekannte Partei; die Peratiker, d. i. das jenseitige und die Welt überdauernde Geschlecht, verwandt mit den kainitischen Ophiten; die Sethianer, hier Sithianer genannt, in einer urkundlichen und ausfürlichen Darstellung; ein Gnostiker Justinus, der seine Theorie aus einem Buche Baruch, welches so wenig als er bis dahin genannt war, entnahm. Vom sechsten Buche ab läßt er die Sekte der Simonianer folgen, deren Lehre er großenteils einer Schrift entnimmt, die unter dem Namen der *μεγάλη ἀπόφασις* von Simon dem Magier abgeleitet wurde, aber eine weit spätere Entwickelungsstufe des Systemes betrifft. Ein anderer Teil, welcher genau mit der von Irenäus I, 23 gegebenen Darstellung übereinstimmt, scheint aus einer anderen Quelle herzurüren. Um zur Valentinischen Lehre zu gelangen, schickt er die des Pythagoras als ihre Hauptquelle voraus. Die Darstellung des Valentinianischen Systems ist der bei Irenäus befindlichen äußerst verwandt, enthält jedoch einzelne eigentümliche und wertvolle Notizen. Sehr wichtig für die Entwickelung der Schule ist die hier gegebene Bemerkung, dass sich dieselbe in eine italische und morgenländische (*ἀνατολικὴ*, daher die *διδασκαλία ἀνατολικὴ* bei Clemens v. Alexandria) geteilt habe: diese mehr doketisch in der Lehre von der Person Christi als jene. Nachdem er einige der bedeutendsten Schüler behandelt, namentlich den Markus, aber diesen sehr gleichförmig mit Irenäus, beginnt er das siebente Buch mit dem System des Basilides, welchem er vorwirft, die Meinungen des Aristoteles geborgt zu haben. Die Auseinandersetzung dieses gnostischen Systems ist ganz neu und ändert die bisherigen Vorstellungen davon in durchgreifender Weise (s. das System des Basilides in dem Art. Gnosis). Unter den übrigen in diesem Buche beschriebenen gnostischen Systemen enthält nur die Darstellung des Marcionitischen einiges neue. Da er außerdem die Ideeen desselben mit denen des Empedokles vergleicht, so findet er Gelegenheit, unsere Kenntnis jenes Philosophen mit einer Anzal neuer Fragmente zu bereichern. Unter den im achten Buche aufgezälten Gnostikern sind uns neu eine Partei, den Valentinern verwandt, welche er Doketen nennt, und ein Araber Monoïmos. Außer den gnostischen Parteien behandelt er in diesem Buche auch den Hermogenes, über den er einiges neue gibt; die Quartodecimaner und die Montanisten. Im neunten Buche wendet er sich zu derjenigen Häresie, welche ihn persönlich am meisten erregt hat und die er daher mit Überschätzung ihrer Wichtigkeit und gesteigerter Leidenschaftlichkeit bekämpft, zu den Patripassianern. Er vergleicht ihr Dogma mit der Lehre des Heraklit, von welcher er wertvolle neue Fragmente beibringt. In betreff der patripassianischen Lehre und ihres Ursprungs von Noëtus aber hat er schon bei den Alten für die hauptsächlichste Quelle gegolten. Wichtiger aber noch, als ihre Beschreibung, weil uns bisher gänzlich unbekannt, ist die Schilderung der Vorgänge in der römischen Gemeinde, welche auf die kirchlichen Zustände und insbesondere auf die Lehrentwickelung ein ungehofftes Licht fallen lassen. Auch was er weiter von der Verbindung der Elkesaiten mit Rom sagt,

ist beachtenswert wegen des Zusammenhanges mit anderen ebionitischen Erscheinungen. Der Auszug aus der religiösen Urkunde der Elkesaiten stimmt mit dem des Epiphanius überein, ergänzt ihn aber in einigen Punkten. Zum Überfluss gibt er dann nach Josephus eine Beschreibung der jüdischen Sekten. Da er bei seinem Buche den praktischen Zweck vor Augen hat, dem Leser die Abwehr der Häretiker zu erleichtern und fürchtet, die Auseinandersetzung der Philosophieen und Häresieen möchte für viele zu weitläufig ausgefallen sein, so widerholt er im zehnten Buche auszugsweise den Inhalt des ersten und des fünften bis neunten, worauf dann sein Glaubensbekenntnis als Korrektiv das Ganze abschließt. Da diese abgekürzte Form in der Tat für den Gebrauch bequemer war und das Interesse an der Kenntnis der ältesten Häretiker abnahm, so begnügte man sich häufig späterhin mit dieser, wie denn Theodoret nur aus ihr schöpfte. Dies trug dazu bei, dass das Gesamtwerk weniger vervielfältigt ward und unbekannter blieb. Volkmar nimmt an, dass der Schluss des Werkes fehle. Hippolytus kann sich aber auch sehr wol mit dem vorhandenen Schlusse begnügt haben, da er alle Hauptdogmen, auch die eschatologischen, vorgetragen hatte.

Die Abfassungszeit des Werkes lässt sich annähernd insoweit bestimmen, als die Verwaltungszeit des römischen Bischof Kallistus (217—222 nach Lipsius Berechnung) bereits vorüber war und Hippolytus schon darauf als auf eine etwas entfernte Vergangenheit zurücksieht. Setzt man als ungefäre Bestimmung das Jar 234, so wird man nicht bedeutend fehlgreifen.

Eine kritisch wichtige Frage ist es, ob das ältere polemische Werkchen des Hippolytus, welches Photius (cod. 121) erwänt, identisch sei mit demjenigen, welches, wie Lipsius nachgewiesen hat, die Grundschrift eines großen Teiles der Ketzerbestreitung von Epiphanius und Philaster gewesen (zur Quellenkritik des Epiphanius, S. 38 ff.) und uns im lateinischen Auszuge mit einigen Weglassungen und Zusätzen am Schlusse in dem Zusatze zu Tertullians Präskriptionen erhalten ist (Volkmar, Hippol. u. d. röm. Zeitgenossen, S. 84 ff.). Die Änlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen dem ἔλεγχος und der Grundschrift sind allerdings groß. Aus den Abweichungen nun schließt Harnack (Zeitschr. f. histor. Theol. 1870, S. 170 ff.), da der ἔλεγχος unzweifelhaft von Hippolytus verfasst sei, so rüre jene Grundschrift nicht von ihm her und sei verschieden von der im Eingang des ἔλεγχος und von Photius erwänten älteren und kürzeren Ketzerbestreitung. Dagegen Lipsius hält die Grundschrift für identisch mit der von Photius bezeugten und für ein Werk des Hippolytus, und erhebt von da aus Schwierigkeiten gegen die Abfassung des ἔλεγχος durch denselben (die Quellen der ältesten Ketzergeschichten untersucht, 1875, S. 118 ff.). Andererseits ist die Verwandtschaft des Inhalts und der Bedingungen so groß, dass wir die Grundschrift für identisch halten mit der von Photius und im ἔλεγχος bezeugten, und Hippolytus für den Verfasser derselben wie des ἔλεγχος. Manche Differenzen lösen sich aus der langen Zwischenzeit, da die ältere Schrift schon unter Victor geschrieben sein wird, andere Schwierigkeiten würden sich vermutlich heben, wenn Photius eine genauere Beschreibung und Pseudotertullian einen unversehrteren Text gegeben hätten.

Ein besonderes kritisches Bedenken knüpft sich an das große Fragment, welches den Patripassianer Noëtus bestreitet (Lagarde p. 43 ff.), und unter der unhaltbaren Überschrift einer Homilie überliefert ist. Seine Angaben füren darauf, dass in dem vorangehenden Teile eine Anzal von Häresieen, und wie es scheint, eine große, bestritten war. Da nun Photius von dem älteren polemischen Werkchen des Hippolytus berichtet, dass es mit der Häresie des Noëtus geschlossen habe, in dem Fragment aber nichts ist, was gegen die Abfassung durch Hippolytus streitet, manches dagegen auf seine Zeit, Umstände und Methode fürt, so liegt es am nächsten, dieses Bruchstück als Ende der erwänten Schrift anzusehen. Nur stellt sich dieser Annahme die Schwierigkeit entgegen, dass Photius dieselbe als ein Büchlein (βιβλιδάριον) bezeichnet, was einen geringen Umfang voraussetzt. Indessen nennt er auch (cod. 126) eine Handschrift des ersten Br. des Clemens von Rom an die Korinther, des sogenannten zweiten Briefes und des Br. Polykarps an die Philipper ebenso, und wenn man annimmt, dass Hippolytus die Häresieen

etwa in gedrängter Darstellungsweise, mit kurzen Widerlegungen, behandelt habe, wie er selbst das im Eingang des ἔλεγχος angibt, und daſs er nur bei den ihm persönlich feindlichen Noëtianern länger verweilt habe, so läſst sich die Benennung „Büchlein" erklären. Nicht unmöglich ist freilich auch die Annahme von Lipsius, daſs dem Photius nur ein Auszug des Buches, wie wir ihn etwa bei Pseudotertullian lateinisch haben, vorgelegen habe. Dieser Auszug, oder der griechische, der ihm zu Grunde lag, hat sicher nicht so abgebrochen geendet, wie er jetzt ausläuft. Nun findet sich in der freilich von mehr als einer Hand kompilirten Sammlung von Belegstellen zu Gelasius, des römischen Bischofs, Schrift gegen Eutyches und Nestorius (bei Lagarde p. 91) ein Fragment, was völlig den Charakter eines Auszuges aus dem Schlussteil des Bruchstücks gegen Noët an sich trägt, und welches nach der Überschrift wenigstens dem Ketzerverzeichnis des Hippolytus angehört. Allein diese Bestätigung verliert an Wert, da Theodoret (bei Lagarde p. 194) ganz dasselbe Stück anfürt, mit der Überschrift, daſs es aus einer Erklärung von Ps. 2 stamme. Es scheint als Fragment in Umlauf gewesen zu sein, aber wo war sein ursprünglicher Ort? Die Ansicht, welche Harnack und andere ausgesprochen haben, daſs das Fragment gegen Noët der Schlussteil eines von Hippolytus gegen sämtliche Monarchianer gerichteten Werkes gewesen sei, hat weit geringere Warscheinlichkeit, sowol wegen der Rückbeziehungen auf andere Häretiker, als auch weil für ein solches Werk jedes Zeugnis fehlt.

Eusebius überliefert (K. G. 5. 28) aus dem Werke eines ungenannten Autors gegen die monarchianische Partei der Artemoniten ein Fragment, welches die ihnen verwandten Theodotianer bestreitet. Theodoret kennt das Buch unter dem Namen des kleinen Labyrinthes (fab. h. II, 5); es muſs also diesem ein anderes, welches als das gröſsere Labyrinth angesehen wurde, entgegengestanden haben, und da das 10. Buch des ἔλεγχος den Ausdruck Labyrinth im Eingang enthält, und Photius (cod. 48), wie oben bemerkt worden, das 10. Buch, oder, was ungeachtet Volkmars Einsprache nicht unmöglich ist, den ganzen Elenchos mit dem Namen Labyrinth bezeichnet, so kann kaum zweifelhaft sein, daſs eine Beziehung beider Werke auf einander unter diesem Namen gebräuchlich war. Beide Labyrinthe auf einen Verfasser zurückzufüren, wie Baur auf Cajus, wie Bunsen und Caspari auf Hippolytus, ist nicht zuläſsig, weil der ἔλεγχος dann gewiſs nicht die Artemoniten ganz übergehen würde, mit welchen man schon zu Zephyrinus Zeit gekämpft hatte, und weil seine Beschreibung der Theodotianer nicht unerheblich abweicht.

Ein Fragment, welches Philoponus dem Buche über das Universum entnimmt (bei Lagarde Nr. 17), darf mit Grund dem Hippolytus zugesprochen werden. Eben dahin gehört nach dem Zeugnis des Johannes von Damaskus und einigen Handschriften ein gröſseres Bruchstück (Lagarde p. 68 ff.), welches sich zwar mit den wenigen Worten des obigen und bei Photius cod. 48 in keinen sicheren Zusammenhang bringen läſst, aber doch daher rüren kann, und jedenfalls demselben Zeitalter angehört. In diesem Stücke gelten die Werke so sehr als der Weg zum Heil, daſs vom Glauben dabei nicht die Rede ist.

Die Abhandlung (*περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* I. X. *καὶ*) *περὶ τοῦ ἀντιχρίστου*, zwar auf der Statue fehlend, aber von Hieronymus, Photius und in Handschriften dem Hippolytus beigelegt, hat alle inneren Zeichen dieser Abkunft. (F. C. Overbeck, Quaestion. Hippolytear. specimen, Jen. 1864). Sie besteht vornehmlich in Erweisen für die Beschaffenheit des Antichrists, die Zeit und andern Bedingungen seiner Zukunft aus alttestamentlichen und apokalyptischen Stellen. Diese Schrift, von M. Gudius bekannt gemacht (bei Lagarde pag. 1—37) ist überarbeitet worden in einer mittelalterlichen, von Joh. Picus 1556 in Paris herausgegebenen (Lagarde p. 92 sq.). Die letztere ist 1868 in einer altbulgarischen Übersetzung aus einem Cod. des 12. Jarh. publizirt, und der Herausgeber urteilt, daſs das Original nicht vor dem 9. Jarh. entstanden sein könne (s. A. Harnack, Ztschr. f. d. hist. Theol., 1875, S. 38 ff.).

Ein apologetisches Fragment *πρὸς Ἰουδαίους* ist vielleicht schon in dem verstümmelten ersten Titel — *ιους* der Statue bezeugt und von Caspari anerkannt;

allein nach den christologischen Ideeen, z. B. c. 4, scheint es späteren Ursprunges zu sein.

Merkwürdig ist, dass Hippolytus auch an eine Kaiserin ein Schreiben richtete (Theodoret. dial. III, p. 232; cf. II, p. 131 ed. Schultze t. IV) über die Auferstehung, also dasselbe, was Hieronymus im catalog. de resurrectione betitelt, und auf der Statue als *προτρεπτικὸς πρὸς Σεβήρειναν* aufgefürt wird. Syrische Citate (bei Wright, Catal. of syr. manuscr. of the Brit. mus. vergl. Caspari p. 392) nennen die Kaiserin Mammäa; Döllinger S. 24 vermutet in ihr Julia Aquilia Severa, die zweite Gemalin des Elagabalus. Die Echtheit der geringen Bruchstücke unterliegt keinem Zweifel (vgl. auch *ἔλεγχ.* p. 542, Z. 8). Ebendahin gehört das Fragment Nr. 9 bei Lagarde aus Anastasius Sinaita.

Hippolytus hatte, vermutlich nach Victors Zeit, ein Werk in 2 Büchern für die römische und gegen die kleinasiatische Sitte der Passahfeier verfasst, aus welchem die Passahchronik 2 Fragmente mitteilt (Lagarde p. 13), die übereinstimmen mit *ἔλεγχ.* VIII, 118. Möglich ist, dass mit diesem Werke sein auf der Statue eingegrabener Passahcyklus verbunden war (wie Caspari annimmt).

Dagegen gehört die Schrift *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος* (Fabricius und Bunsen lesen *ἡλικιωτῶν*, d. i. Genossen), welche sich gegen eine das Göttliche und Menschliche in Christo vermischende Lehre wendet (vgl. auch Fork, Zeitschr. f. d. hist. Theologie 1847, 4°; Nitzsch, Dogmengesch. I, S. 163 und Caspari S. 407), frühestens in das 6. Jarh. wegen ihrer dogmatischen Bestimmungen, ist auch im Stil von Hippolytus sehr verschieden. (Für die Abfassung durch diesen ist Dorner, Lehr. v. d. Pers. Chr. I, 536).

Es ist möglich, dass zu den dogmatisch-polemischen Schriften auch diejenige gehörte, welche auf der Statue unter dem Titel *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* angegeben ist. Dies kann sich, wie Haneberg vermutet, auf Krankenheilungen, namentlich Exorcismen, beziehen.

Dem 8. Buche der apostolischen Konstitutionen (c. 1. 2) ist eine Erörterung über die Charismata vorangestellt, welche in vorliegender Gestalt auf keinen Fall mit jener Schrift identisch ist, auch kein Merkmal enthält, dass dieselbe als Grundschrift hier in einer Überarbeitung erscheine. Sie trägt selbst nicht den Namen des Hippolytus und dennoch scheint eine Kombination mit ihm vorzuliegen, da c. 4 sq. des 8. B. der Konstitutt. in einen Zusammenhang mit ihm gesetzt worden. Denn nicht nur mehrere Handschriften derselben geben ihn als Aufzeichner der Gesetze an, sondern auch ältere Formen der Sammlung (Lagarde p. 73 sq., Pitra juris ecclesiastici Graecor. historia et monum. 1864, I, 49 sq.) unter dem Titel *διατάξεις τῶν ἁγ. ἀποστόλων* etc. *διὰ Ἱππολύτου* stellen seinen Namen an die Spitze. Die älteste Gestalt ist offenbar die von Haneberg aus einer arabischen Übersetzung, welcher ein koptischer oder griechischer Text zugrunde liegt, bekannt gemachte (Canones S. Hippolyti 1870). Von dieser Form der Sammlung waren bisher nur die Titel der Kanones bekannt (Fabric. p. XXII sq.). Einige derselben sind mit Bestimmtheit in die Zeit der Herrschaft des Heidentums hinaufzurücken, und tragen etwas von dem strengen asketischen Christentum in sich, welches wir bei Hippolytus erkennen. Damit ist freilich noch bei weitem nicht ein Anteil auch nur an einzelnen Elementen der Sammlung erwiesen, sondern nur eine Möglichkeit desselben. Im Orient, namentlich in Syrien, waren viele Freunde des montanistischen und novatianischen Rigorismus, die ihr Interesse den Schriften des Hippolytus zuwenden konnten. Aber nichts ist dabei sicher.

Die exegetischen Leistungen, welche dem Hippolytus nach Notizen mehrerer Kirchenväter, Katenen und Handschriften zugeschrieben werden, und wovon eine große Zal von Fragmenten (Lagarde p. 123 ff.) zu zeugen scheint, sind sehr einzuschränken. Aus einer Auslegung von Genes. 49 (Nr. 28 ff.) werden die größeren Fragmente von der Katene des Nicephorus (vgl. Lagardes Bemerkungen) dem Cyrill von Alexandria beigelegt und innere Gründe bestätigen, dass sie nicht von Hippolytus herrüren; die kleinen Fragmente aber sind zu wenig charakteristisch, um einen Schluss zu erlauben. Das letztere gilt von den auf die Schöpfungsgeschichte bezüglichen ebenfalls. Die von Mai, Nov. Bibl. Patri. VII, II, 71 fg.

herausgegebenen Fragmente eines Komment. zu den Proverbien sind entschieden späteren Ursprungs, einige (p. 74. 75) auch von einem dritten Autor.

Was Theodoret (Lagarde Nr. 126 ff.) aus Reden und Interpretationen über einzelne Psalmen mitteilt, gehört H. möglicherweise, Nr. 129 jedoch schwerlich, und ein größeres Fragment aus einer *διήγησις εἰς τοὺς ψαλμούς* verrät mit Bestimmtheit einen späteren Autor (vgl. auch Nitzsch, Dogmengesch. I, 163). Mit ziemlicher Sicherheit dürfen ihm die über Daniel handelnden Stücke (Nr. 57 ff.) beigelegt werden, welche bei einigem, was Zweifel erregt, doch nach Zeit und Inhalt der Schrift über den Antichrist nahe stehen (Bardenhewer, Des hl. H. Commentar z. Buch Daniel, Freib. 1877). Dagegen gehören die Stellen aus einer Rede über Elkana und Anna (Nr. 53), obgleich von Theodoret verbürgt, deutlich genug einem späteren Geschmacke der Predigt an. Im allgemeinen erkennt man aus den mit größerer Gewissheit ihm zukommenden Fragmenten, dass seine Exegese sich auf Typologie und chronologische Erörterungen zu beschränken pflegte.

Die Inschrift an der Statue: *ᾠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφὰς* lässt vermuten, dass man auch Verse von Hippolytus besaß. Aber ich wage keine genauere Vermutung über ihren Inhalt; denn Casparis Annahme, dass sie sich auf die einzelnen bibl. Schriften bezogen, hat wenig Warscheinlichkeit, und Emendationen des Titels füren zu keiner größeren Sicherheit.

Die legendenhaften Berichte bei Palladius (Lagarde p. 204) haben in dessen Zeugnis keine hinlängliche Bürgschaft für ihre Herkunft. — Für Titel und Fragmente von Schriften, die Hippolytus außerdem beigelegt werden, s. auch Ebed Jesu bei Assemani, Biblioth. oriental. III, I, und Wright a. a. O., und Lagarde, Analecta syriaca. Über diese syrischen Nachrichten und die Kritik sämtlicher ihm zugeteilter Schriften s. Caspari, Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols, III, 1875, S. 377 ff. Vgl. auch Cave, Scriptt. eccel. I, 48 sq., und Bunsen, D. Ausg. I, 167 ff. Bardenhewer an verschiedenen Stellen. Die Abhandlungen de Hippol. v. C. G. Hänell 1838, 2. F. Kimmel 1839; Seinecke, Zeitschr. f. histor. Theologie, 1842, 3, sind vor der Bekanntmachung des *ἔλεγχος* verfasst. Opp. ed. T. A. Fabricius, Hamb. 1718, 2t. Fol; Gallandii, Bibl. V, Patr. H, 411 flg.; Migne, Curs. Patr. gr. t. X. **Jacobi.**

Hippolytus, Brüder der christlichen Liebe vom heiligen. Im Jare 1585 gründete Bernhard Alvarez für Armen- und Krankenpflege aus christlicher Liebe einen freien Verein in der Stadt Mexiko und bald darauf in der Nähe derselben und für den Verein ein Hospital, das er dem heil. Hippolyt als dem Schutzheiligen des Tags der Besitzergreifung Mexikos durch Cortez (13. August 1521 — vgl. die Act. SS. zu dem gen. Tage, t. III, Aug. p. 4—15) weihte. Die Glieder seines Vereines traten als Brüder der christlichen Liebe zu einer klösterlichen Verbindung zusammen, indem ihnen Alvarez eine seiner Stiftung entsprechende Konstitution gab, die er an den Papst Gregor XIII. zur Genehmigung einsandte. Inzwischen entstanden mehrere andere Hospitäler, welche sich nun zu einer Kongregation vereinigten und dem zuerst gestifteten Hospitale unterwarfen. Die Mitglieder dieser Kongregation nannten sich deshalb „Brüder oder auch Hospitalmönche der christlichen Liebe vom hl. Hippolytus“. Die Bestätigung der Konstitution erfolgte jetzt, nachdem Gregor XIII. bereits gestorben war, durch den Papst Sixtus V. Sie enthielt namentlich die Bestimmung, dass jedes Mitglied aus der Kongregation auch wider austreten konnte und nur die Gelübde der Armut und der christlichen Liebe ablegte. Der Ordensgeneral hieß „Major“ und wurde von den 20 ältesten Brüdern gewält. Die Kongregation verbreitete sich bald immer mehr und erfreute sich auch der Begünstigung vom päpstlichen Stule, namentlich verlieh ihr Papst Clemens VIII. mancherlei Privilegien und Freiheiten. Indes fürte doch der frei gelassene Austritt aus der Kongregation schon jetzt zu mancher Unordnung, die Papst Clemens VIII. dadurch zu beseitigen vergeblich hoffte, dass er den Brüdern durch ein Breve vom 1. Nov. 1594 noch die Verpflichtung zum beständigen Gehorsam und zur beständigen Gastfreiheit auferlegte. Die Störungen und Unordnungen dauerten fort, teils weil es an einem Ordensvorsteher fehlte, der seinen Einfluss auf die Brüder geltend zu machen wusste,

teils weil sich diese nicht für eigentliche Mönche hielten. Der Generalprokurator des Ordens, Johann Cabrera, glaubte die Ursachen dieser fortdauernden Störungen dadurch zu beseitigen, dass er bei dem Papste Innocenz XII. (1700) nicht nur auf eine neue und geeignetere Walordnung für den Major, sondern auch auf die Einfürung der Regel des hl. Augustin antrug. Der Papst ging indes auf den Antrag nicht ein, sondern bestimmte nur, dass die Brüder mit den Gelübden des Gehorsams, der Gastfreiheit und Armut auch das Gelübde der Keuschheit ablegen sollten. Im Anfange des vorigen Jarhunderts gewärte ihnen Papst Clemens XI. die Privilegien der Bettelorden. Sie sollen noch in einigen Klöstern bestehen. Vergl. Phil. Bonanni, Catalog. Ordin. religiosor. I, Nr. 69; Helyot, Kloster- und Ritterorden, IV, 174—178. **Neudecker † (Zöckler).**

Hiram, ein phönizischer Eigenname, der ursprünglich mit der phönizischen Mythologie zusammenhängend, wo nicht gar Name einer dortigen Gottheit war (Movers, Phöniz. I, S. 505 f.); phönizisch lautete derselbe Hirom (1 Kön. 5, 24. 32; 7, 40), hebräisch חִירָם oder חוּרָם *) (2 Chron. 2, 2), griechisch daher bald *Εἵρωμος* (Jos. c. Ap. 1, 17 f.), bald *Εἵραμος* (Jos. Antt. 8, 2, 6 sqq.), bald *Χιράμ* (LXX), bald *Σίρωμος* (Herod. 7, 98; Synkell. p. 343 sqq.) oder gar *Σούρων* (Eupolem. bei Euseb. praep. ev. 9, 34). Diesen Namen fürte ein in der Bibel als Freund Davids und Salomos genannter König von Tyrus. Nach phönizischen Quellen, die, von Dios und Menander benutzt, Jos. a. a. O. uns mitteilt, folgte derselbe seinem Vater Abibaal in der Regierung, er erreichte ein Alter von 53 Jaren und regierte 34 Jare, nämlich nach der gewönlichen Zeitrechnung etwa von 1023—990 (Winer) oder 1033—999 (Ewald) nach der scharfsinnigen und umsichtigen Berechnung von Movers aber (a. a. O. II, S. 141 ff.) von 980—947 v. Chr. (?). Unter ihm gelangte Tyrus, wie gleichzeitig Israel unter David und Salomo, zur höchsten Blüte; er unternahm die großartigsten Bauten auf Insel-Tyrus, welches er zum schützenden Bollwerke für ganz Phönizien machte (Movers a. a. O., S. 190 ff.), ließ ältere Heiligtümer widerherstellen und mit Dächern aus Cedernholz bedecken, baute ganz neue Tempel des Herakles-Melkart und der Astarte und stattete den dritten Haupttempel, den des Zeus-Baalsamim, mit goldenen Weihgeschenken aus, namentlich einer goldenen Säule, die noch Herod. 2, 44 bewunderte, und welche spätere phöniz. Sagen sogar auf König Salomo zurückfürten, seis als habe dieser sie zum Danke für die geleistete Beihilfe beim Tempelbau dem Hiram überschickt, seis in der Wendung, als habe Salomo das beim Tempelbau übriggebliebene Gold an Hiram gesendet, welcher dann daraus jene Säule habe anfertigen lassen (Eupolem. et Theophil. ap. Euseb. praep. ev. 9, 34). Wie sich in diesen inneren Anordnungen Hirams Reichtum und Prachtliebe kundtut, so zeigte er sich andererseits nicht minder darauf bedacht, die Macht seines States nach außen zu befestigen. So bekriegte er die Kittier, d. h. die Bewoner von Cyprus, welche die Steuern nicht mehr zalen wollten, und unterwarf sie wider, wie er überhaupt die erst kurz vor ihm von Sidon an Tyrus übergegangene Hegemonie kräftig und klug zu sichern wusste. Doch — hier interessiren uns besonders seine Verhältnisse zu Israel. Durch Davids glückliche Kriege war dieser Nachbarstat Phöniziens zu einer bedeutenden Großmacht herangewachsen, namentlich schloss das israelitische Gebiet Phönizien von der Kontinentalseite fast ringsum ein und beherrschte alle Handelsstraßen, die vom Euphrat, von Ägypten und Arabien her nach den phöniz. Häfen fürten. Ganz natürlich daher, dass das tyrische Handelsvolk mit seinem mächtig aufstrebenden israelitischen Nachbar in ein gutes Vernehmen sich zu setzen suchte. Gleich nach seinem Regierungsantritte knüpfte deshalb Hiram mit dem alternden David, der noch 7 oder 8 Jare mit Hiram gleichzeitig regierte, freundschaftliche Verhältnisse an: er sandte eine eigene Gesandtschaft nach Jerusalem und war dem David durch phöniz. Werkleute und Lieferung von Cedernholz behilflich zu seinem Palastbaue,

*) So heißt 1 Chron. 8, 5 ein Benjaminit.

(2 Sam. 5, 11; 1 Chr. 14, 1 *). Die Freundschaft zwischen beiden Fürsten blieb nicht nur ungetrübt bis zu Davids Tode, sondern ging auch auf dessen Son und Nachfolger Salomo über, bei dessen Thronbesteigung eine tyrische Gesandtschaft zur Beglückwünschung in Jerusalem erschien (1 Kön. 5, 15, vgl. 21). In seinem vierten Regierungsjare (1 Kön. 6, 1), welches mit dem eilften Hirams zusammentrifft (Jos. Antt. 8, 3, 1), ging Salomo an die Ausfürung des schon von seinem Vater beabsichtigten und vorbereiteten (1 Chr. 22, 2 ff., vgl. 2 Sam. 7, 1 ff.; 1 Kön. 5, 17) Tempelbaues, worin ihm infolge eines förmlichen Vertrags über die gegenseitigen Lieferungen und Leistungen Hiram mit phönizischen Bauleuten und Baumaterialien, zumal Cedern- und Cypressenholz, aber auch Steinen vom Libanon, die, schon zugerichtet, auf Flößen nach Judäa (Joppe) geschafft wurden, behilflich war, 1 Kön. 5, 15 ff.; 2 Chr. 2. Dazu schickte der tyrische König an Salomo einen erfarenen Künstler, der die Ornamente und mancherlei Erzgeräte für den Tempel, z. B. die beiden Säulen an dessen Eingang, das eherne Meer mit seinen Rindern, die Waschbecken mit ihren sehr kunstvollen Gestellen goss und verfertigte; dieser Meister hieß ebenfalls Hiram und war der Son eines tyrischen Erzgießers **), aber einer aus dem Stamme Dan gebürtigen, in den Stamm Naphthali verheiratet gewesenen israelitischen Witwe, 1 Kön. 7, 13 ff.; 2 Chron. 2, 12 ff.; 4, 16 (Bertheau zu diesen St. S. 253 f.). Für die Hilfe, zu der noch ein sehr bedeutendes Gelddarlehen kam (1 Kön. 9, 14), lieferte Salomo, so lange die Bauten dauerten, also — wenn man zum Tempelbau auch die übrigen Privat-Prachtbauten desselben rechnet, bei denen Hiram gewiss auch behilflich sein musste — wärend 20 Jaren, järlich ein bestimmtes Maß Weizen und feines Öl für den tyrischen Königshof, sowie Gerste, Öl und Wein für die tyrischen Bauleute (letzteres nur nach 2 Chr. 2, 9, wo freilich beide Lieferungen unklar ineinander gemengt sind, sodass die Angaben des Chronisten zweifelhaft werden, wärend 1 Kön. 5, 25 bloß von der ersten, an den kgl. Hof, die Rede ist). Für das Gold aber trat der israelitische Fürst dem Tyrier 20 Städte Galiläas ab (1 Kön. 9, 10 ff., was 2 Chr. 8, 1 f. nach der späteren Anschauung geradezu ins Gegenteil gekehrt wird, als habe Hiram dem Salomo Städte geschenkt, die letzterer bevölkert habe!). Weiter verbanden sich beide Nachbarstaten in dieser ihrer Blütezeit zu gemeinsamen Handelsunternehmungen, namentlich den berühmten Ophirfarten (s. den Art.) von den Häfen des roten Meeres aus, die sich seit David in Israels Gewalt befanden, 1 Kön. 9, 26 ff.; 10, 11. 22; 2 Chr. 9, 10. 21. Ferner erzälte die phönizische Sage (bei Jos. c. Ap. 1, 17 sq.) von einer Korrespondenz zwischen Salomo und Hiram, indem zuerst der erstere den letzteren durch Rätsel überwand, sodass der Tyrier, da er sie nicht auflösen konnte, große Summen an Salomo verlor, bis dieser durch einen noch weiseren Phönizier überwunden wurde und nun seinerseits an Hiram Strafe bezalen musste. Salomo soll — wol in späteren Jaren — eine Tochter Hirams geheiratet haben (Chaetus et Menand. ap. Tatian. or. c. Graec., § 37; Clem. Al. strom. I, 21,

---

*) Um die chronologischen Schwierigkeiten zu heben, welche in den Angaben der Bücher Sam. liegen, nach welchen Davids Palastbau unmittelbar in die Zeit nach Eroberung Zions, d. h. in Davids siebentes Regierungsjar zu fallen scheint, wo Hiram noch nicht König war, hat man bald 2 Könige des Namens Hiram angenommen, deren einer, Davids Freund, Großvater Hirams, des Bundesgenossen Salomos, gewesen wäre (Ewald, Gesch. Isr. III, S. 29 = S. 307 der 3. Ausg.; Bertheau zu 2 Chr. 2, 2), oder geradezu der Vater des zweiten, sodass Abibaal nur sein unterscheidender Beiname gewesen wäre (Thenius zu 1 Kön. 5, 15), bald gemeint, die Bücher Sam. hätten den berühmten Hiram mit Abibaal verwechselt (Thenius zu 2 Sam. 5; Bunsen, Aegypten IV, 280). Alle diese Annahmen sind unstatthaft (s. nur 2 Chr. 2, 3); die Sache erledigt sich durch die Beobachtung, dass die Bücher Sam. nicht sowol in chronologischer als vielmehr in sachlicher Ordnung erzälen. Natürlich hatte aber David auch schon vor jenem Bau gegen Ende seines Lebens irgend einen, wenn auch minder schönen, Palast in Jerusalem: dies als Erwiderung auf die Bedenken von Winer, RWB. I, S. 494 Not. wegen 2 Sam. 11, 2. S. überhaupt Movers a. a. O., S. 147 f.

**) Jos. Antt. 8, 3. 4 macht ihn zu einem Israeliten Urias, und die Rabbinen lassen den Tyrier nur den Stiefvater Hirams sein — aus national-religiösem Interesse!

§ 114, vgl. die „Sidonierinnen" in Salomos Harem, 1 Kön. 11, 1. 5, denen der König ihren Stammkultus, den Astartedienst, einrichten ließ). Andere jüdische Fabeln aus späterer Zeit über diesen gefeierten Freund Salomos übergehen wir, und bemerken nur noch, daſs auf Hiram sein Son Baleazar auf dem tyrischen Throne folgte, und daſs man in neuerer Zeit das angebliche Grab Hirams bei Tyrus zeigt (Robinson, Paläst., III, S. 658 f.; Ritters Erdkunde, XVI, 792 f.); es ist ein one Zweifel phönizisches Mausoleum, bestehend aus einem mächtigen Sarkophag mit pyramidalem Felsdeckel und einer Felsenkammer darunter. Da es one Inschrift ist, so läſst sich die Zeit, aus der es stammt, nicht bestimmen, s. Bädekers Paläst. S. 395.

Gegen das Ende der chaldäisch-babylonischen Oberherrschaft regierte in Tyrus noch ein Hiram II. die 20 Jare von 551—532 v. Chr. (Menand. ap. Jos. c. Ap. 1, 21), der aber in der Bibel nicht erwänt wird.

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, 1, S. 28 ff. 83; Fritzsche in Schenkels Bibellexicon und Riehm im Handwörterbuch, und besonders Movers, Phönizier, II, 1, S. 326 ff., 466 f., dessen Darstellung wir im obigen wesentlich gefolgt sind.

Rüetschi.

Hirsch. Aus dem zu den ruminantia bisulca (gehörnten) Widerkäuern und Zweihufern, also nach 3 Mos. 11, 3; 5 Mos. 12, 15; 14, 5 zum reinen Wildbret gehörigen Hirschgeschlecht, cervidae, scheinen von den sechs bekanntesten Arten (Axishirsch, der kleinste, nur in der heißen Zone, Edelhirsch, Damhirsch, Reh, Rennthier, Elenn, der größte, nur in der kalten Zone) in der hl. Schrift wenigstens zwei vorzukommen, der Edelhirsch und der Damhirsch. Das Vorkommen des Rehes ist zweifelhaft und das von Luther 5 Mos. 14, 5 mit Elenn übersetzte זֶמֶר bezeichnet zweifelsone eine vom Springen benannte Gazellenart, nach anderen das wilde, bärtige Schaf, ammotragus barbatus, das im steinigen Arabien vorkommt und lange rötliche Hare an Brust und oberen Vorderfüßen hat, dadurch geschützt gegen die scharfen Felsen, auf denen es mit großer Gewandtheit hin- und herspringt. 1) Der Edelhirsch, cervus elaphus, mit seinem hohen, vieläſtigen, alle Frühjar abfallenden Geweih, im Sommer gelbbraun, im Winter graubraun, in den Wäldern nicht nur von Europa, sondern auch von Mittelasien hausend (Aelian. anim. 5, 56). Sein hebräischer Name (אַיָּל der Hirschbock, doch Ps. 42, 2 auch femin. אַיָּלָה, אַיֶּלֶת, Hirschkuh, Hindin; arabisch إيّل) deutet sowol Stärke als Schnelligkeit an *). Der bewegliche Naphthali wird 1 Mos. 49, 21 einer gestreckten oder schlank gewachsenen אַיָּלָה verglichen. Auch sonst erscheint in der heiligen wie in der klassischen (Virg. Aen. VI, 802. Ov. Met. I, 306) Poesie der Hirsch, Hohesl. 2, 8 f. 17; 8, 14; Jes. 35, 6, und namentlich die Hindin, 2 Sam. 22, 34; Ps. 18, 34; Hab. 3, 19 (wenn nicht, wie beim Hirsch, auch im Griechischen Arist. hist. anim. 6, 29; 9, 5 das fem. als Gemeinname für beide Geschlechter steht) als Bild der Rüstigkeit und muntern Beweglichkeit (auch in der ägyptischen Hieroglyphenschrift); als Bild des sanften, lieblichen Wesens, Sprüchw. 5, 19 (Hohesl. 2, 7; 3, 5 Beschwörung bei dem lieblichsten Bild weiblicher Schönheit). Über ihre Trächtigkeit (Bereitung eines Lagers vor dem Werfen im tiefsten Dickicht), plötzlichen, aber schweren Geburten, den Schaden, den sie im Getreide anrichten, vgl. Hiob. 39, 1 ff.; Ps. 29, 9 (nach Lowth dagegen durch geringe Änderung der Lesart: dreht die Eichen aus dem Boden). Daſs sie lieblos gegen ihre Jungen seien, liegt nicht in Hiob 39, 4, sondern nur, daſs die Jungen, wenn sie herangewachsen sind, die Mutter verlassen, weil sie ihrer nicht mehr bedürfen. Vielmehr erscheint die dürre Zeit Jer. 14, 1 ff. eben

*) Derselbe Begriff liegt in dem Namen elenn, von althochd. ellen, eljan, rüstig; slav. jelen = Hirsch; griech. ἔλαφος, Hirsch, ἐλαφρός, leicht. Die Lautänlichkeit mit dem Hebräischen ist wol eine zufällige.

dadurch umsomehr als eine furchtbare, dass selbst die Hindin, aus Mangel an Gras, ihre Jungen verlässt. Auch sonst ist ihre Zärtlichkeit gegen die Jungen bekannt. Das Lechzen der Hirschkuh nach Wasserbächen ist Ps. 42, 2, vgl. 63, 2 ein schönes Bild geistlichen Durstes. So wenig sie im übrigen Jare trinken, so heftig ist dagegen ihr Durst im heißen Sommer und in der Brunstzeit. Auch baden sie sich in dieser Zeit gerne. An keinem andern leichtfüßigen Widerkäuer wird, so wie am Hirsch, das Lechzen auch äußerlich durch Heraushängen der Zunge sichtbar. Hirsche waren ein auch an Salomos Tafel beliebtes Wildbret, 1 Kön. 5, 3. In Palästina sind sie jetzt selten geworden, häufiger in Ägypten, schon in alten Zeiten; in ägyptischen Gräbern findet man bildliche Darstellungen von Hirschjagden. Ein gejagter Hirsch ist bei den Arabern Bild der leidenden Unschuld. Die Überschrift des Ps. 22: עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר ist nach Gesenius und Talm. Bezeichnung der Melodie eines Liedes über die Sonne, welche bildlich Hindin der Morgenröte heiße; wie die Stralen der Sonne Hörner genannt werden. Allein die Hirschkuh hat keine Hörner. Richtiger nach Hengstenberg: Rätselhafte Bezeichnung des Inhalts, wie sie auch sonst dem David eigentümlich ist. Hindin ist Bild des verfolgten Gerechten. Auch sonst vergleicht er häufig Verfolgte und Verfolger mit Tieren (Floh, Rebhuhn, Taube; Löwen, Stiere, Büffel). Die Morgenröte wäre dann Bild des wider aufgehenden Glücks. 2) Der kleinere Damhirsch ἔλαφος εὐρυκέρως, Oppian cyneg. 2, 293 cervus platyceros, Plin. 11, 45 cerv. dama Linn.), dessen Heimat Nordafrika ist, und der jetzt noch in Syrien häufig ist (Schubert III, 118), mit aufrechten, schaufelförmigen, in viele kurze Spitzen endigenden Geweihen, im Sommer rotbraun mit blässeren Flecken; im Winter dunkelbraun one Flecken (s. Oken, Naturg. VII, 2, 1295, vgl. Boch. hieroz. II, 284). Der hebr. Name יַחְמוּר, arab. يَحْمُور, bezeichnet die rötliche Farbe. Er lebt in Hecken und Gebüschen und übertrifft den Edelhirsch noch an Schnelligkeit. Das zum Genießen erlaubte (5 Mos. 14, 5; 1 Kön. 5, 3) Fleisch desselben ist wolschmeckender als das des Edelhirsches. Andere, wie Oken (Naturgesch. VII, 2, 1388 f., vgl. Bochart I, 909) verstehen unter dem Jachmur eine Antilopenart, die A. bubalis (Hieron. bubalus, daher von Luth. 5 Mos. 14, 5 durch Büffel übersetzt; 1 Kön. 5, 3 dagegen durch Gemse), eine Mittelgattung (Geßner, Hirschochse, Boselaphus) zwischen dem Hirsch-, Antilopen- und Rindviehgeschlecht. Allein die Antilopen werfen nicht järlich die Hörner ab, was nach Beschreibung arabischer Naturforscher der Jachmur tut. Auch Ehrenberg symb. phys. dec. 1 hält den Jachmur für den Damhirsch. Ham. Smith in Kitto cyclop. of bibl. lit. I, 104, 158, 816 sucht in dem Jachmur die Spießgemse. Antilope leucoryx, oryx der Griechen und Römer Herod. IV, 192; Arist. II, 1; Plin. VIII, 53), mit ihren 3' hohen, schwach säbelförmig nach hinten gekrümmten und an der Wurzel zierlich geringelten, gegen die Spitze glatten Hörnern und hellrötlichen Haren; den אַיָּל dagegen hält er für eine, dem Damhirsch änliche, aber von ihm zu unterscheidende Hirschart, den cervus barbarus, in den drei ersten Jaren gefleckt, mit nur einem Hauptzweig an jedem Horn, der, im nördlichen Afrika heimisch, sich auf ägyptischen Monumenten findet, und der sich bis in die arab. Wüsten hinein verbreitet; wenigstens haben ihn Reisende auf dem Weg von Cairo nach Damaskus beobachtet. — 3) Das Reh, cervus capreolus, findet sich zwar jetzt nicht mehr in Palästina; doch kann man nicht immer aus dem jetzigen Fehlen eines Wildes in einem Lande mit Sicherheit schließen, dass es nie in demselben heimisch gewesen sei. Wo Luther „Rehe" übersetzt hat, 5 Mos. 12, 15; 14, 5 u. ö. — ist die Gazelle (IV, 647) zu verstehen. Das von chald., syr., arab. Übersetzern und von Luther, 5 Mos. 14, 5 mit Steinbock, von Sept. vulg. mit τραγέλαφος, Bockhirsch (Plin. 8, 50 ein für fabelhaft gehaltenes, neuerdings von Ehrenberg in Nubien aufgefundenes Tier) übersetzte אַקּוֹ ist one Zweifel eine species des Hirschgeschlechtes; nach Gesenius das Reh (von אָנַק, dem ächzenden Geschrei benannt? sonst ist das Rehgeschrei eher ein bellendes „Schmälen").

S. dagegen Boch. hieroz. III, 800 sq., II, 265 sq. Nach Schober hieroz. III, 38 sq. ist es die Antilope Lervia — cornibus recurvis rugosis, corpore rufescente, nucha barbata; nach andern die plumpste Antilopenart, A. addax, Schraubengemse, von der Größe und Gestalt eines Esels, feist, weiß mit braunem Kopf, 3' langen spindelförmigen, nach außen gedrehten Hörnern, breiten, platten Hufen, einer kurzen Mähne am Nacken und dicht anliegenden kurzen Haaren. Die Namensänlichkeit könnte an den Ahu, Cervus pygargus, in der Mitte zwischen Reh und Hirsch stehend, erinnern. Doch ist dieser nur in den nördlichen Gegenden Asiens zu Hause. **Leyrer.**

Hirschau oder Hirsau (Hirsaugia, von Hirsch, ahd. hiruz, nach andern von Hirse), ehemaliges berühmtes Benediktinerkloster in der Diözese Speyer, unweit der jetzigen württemb. Oberamtsstadt Calw. — Die angebliche erste Stiftung durch eine Witwe Helicena, die im J. 645 in der Nähe des späteren Klosters ein Kirchlein des heil. Nazarius samt einer Mönchszelle gebaut haben soll, ist bloße Sage oder Erdichtung von sehr spätem Datum (erst 1534). Nach geschichtlichen Zeugnissen wurde das Kloster gestiftet 830—838 durch Graf Erlafried von Calw und seinen Son Bischof Notting von Vercelli, der außer Geldmitteln, Handschriften und Kirchengeräten den Leichnam des Schutzheiligen, eines angeblich 383 verstorbenen Bischofs Aurelius (s. die ungedr. Vita Aurelii in der Stuttg. Bibl.; vgl. Helmsdörfer S. 110 ff.), nach Hirschau brachte. Die ersten Mönche, 15 an der Zal, und der erste Abt Liudebert sollen aus Fulda gekommen sein, EB. Otgar von Mainz das Kloster 11. Sept. 838 geweiht, Papst Gregor IV. und Kaiser Ludwig der Fromme die Stiftung bestätigt haben. Von seinen Stiftern und Vögten, den Grafen von Calw und von andern ward das Kloster gleich anfangs reich beschenkt, und schon in der ersten Zeit seines Bestehens soll es — wenigstens nach späteren Nachrichten, wie sie uns Tritheim und Parsimonius im 16. Jarh. aufbehalten haben — ein Sitz gelehrter Bildung gewesen sein, die von dem Mutterkloster Fulda hieher verpflanzt wurde. Die ersten Äbte, deren Existenz freilich nur auf Tritheims wenig zuverlässigen Angaben beruht (Liudebert oder Lindebert — 853, Gerung — 884, Regenbodo — 890, Harderad — 918, Rudolf — 926, Dietmar — 952, Sigger — 982, Lupold — 986, Hartfried — 988, Conrad — 1001) sollen meist tüchtige und kenntnisreiche Männer gewesen sein, und eine nicht geringe Zal von Mönchen wird uns genannt, die schon in diesen ersten $1^1/_2$ Jarhunderten als Gelehrte, als Lehrer an der Klosterschule oder als Schriftsteller sich einen Namen machten, oder die zu auswärtigen kirchlichen Würden gelangten (vgl. jedoch Dümmler, Ostfr. II, 653; Wolff, S. 247; Wattenbach S. 42).— Um das Jar 1000 aber gerät das Kloster durch eine Pest, durch Uneinigkeit der Mönche und durch das Streben des Calwer Grafenhauses, die reichen Besitzungen an sich zu ziehen, in gänzlichen Zerfall und bleibt sogar über ein halbes Jarhundert lang leer stehen, bis 1049 Papst Leo IX. auf seinem Besuche in Deutschland seinen Schwesterson Graf Adalbert II. von Calw und dessen Gemalin Wiltrud von Bouillon unter Androhung des göttlichen Gerichtes zu erneuter Gründung des abgegangenen Klosters und zur Rückgabe der Güter, die demselben früher gehört, veranlasst. Beide Gatten folgen diesem Rat, sorgen für Widerbesetzung der neuerbauten Aureliuszelle mit Mönchen, die sie aus Kloster Einsiedeln verschreiben, und widmen dem Kloster fortan ihre Liebe und Sorgfalt. 1059 wird der Neubau begonnen, 1066—69 erhält es in Abt Friedrich einen neuen Vorstand; aber erst dessen Nachfolger, der berühmte Abt Wilhelm der Selige (1069—1091), vollendet diese neue, angeblich dritte oder zweite Stiftung, erlangt für dieselbe die päpstliche wie die königliche Bestätigung (die Urkunde über die erste verloren, die zweite von K. Heinrich IV. im Württ. Urk.-B. I, 276 d. d. Worms 9. Okt. 1075) und erhebt das Kloster zur höchsten Blüte und zu weitreichendem Einfluss. — Geboren in Bayern, gebildet im Kloster St. Emmeram zu Regensburg, durch Demut, Sittenstrenge und Gelehrsamkeit ausgezeichnet, wird Wilhelm durch einmütigen Wunsch der Mönche zur Abtswürde in Hirschau berufen und übt hier in schwerer Zeit eine weit über die Mauern seines Klosters

hinaus sich erstreckende gesegnete Wirksamkeit. Durchdrungen von dem Bedürfnis einer zeitgemäßen Reform des Benediktinerordens in Deutschland, entwarf Wilhelm (auf den Rat des päpstlichen Legaten Bernhard, Abts von St. Victor, der sich 1077 ein ganzes Jar in Hirschau aufhielt) nach dem Vorbild der Cluniacenser Einrichtungen, über die er sich aufs genaueste unterrichtete, zugleich aber unter Berücksichtigung der heimatlichen Verhältnisse, seine Constitutiones Hirsaugienses. Diese fürte er sodann nicht bloß in Hirschau ein, sondern auch in mehreren anderen, besonders süddeutschen Klöstern, die von Hirschau aus teils gegründet, teils mit Mönchen und Äbten versehen oder reformirt wurden (so in Comburg, Reichenbach, St. Georgen, Blaubeuren, Zwiefalten, Erfurt, Schaffhausen, Petershausen, Pfäffers u. a.); und noch weitere Klöster in Süd- und Norddeutschland schlossen sich freiwillig an die Consuetudines Hirsaugienses oder den Ordo Hirsaugiensis an, der in Deutschland eine änliche kirchliche und politische Stellung einnahm, wie der Ordo Cluniacensis in Frankreich. Nur war das Verhältnis der Tochterklöster zu dem Mutterkloster kein so festes und dauerndes wie bei den Cluniacensern, und insofern ist es falsch, „wenn Wilhelm als Begründer einer Kongregation nach dem Vorbild der Cluniacensischen bezeichnet wird" (Helmsdörfer S. 106). Neben der Herstellung einer strengen, bis ins einzelnste und kleinste geregelten Observanz, wie sie in den Konstitutionen Wilhelms vorgeschrieben ist, war die wichtigste Änderung, die Wilhelm traf, die Einfürung der Laienbrüder (fratres laici, conversi, barbati), welche zwar im Kloster und unter der Klosterdisziplin leben, aber alle Handarbeit für die bloß mit Gottesdienst und Studium beschäftigten Priestermönche übernehmen mussten, sowie einer dritten Klasse, der sogenannten oblati oder donati, welche one klösterliche Tracht und Wonung sich dem Dienste des Klosters widmeten und den Verkehr mit der Außenwelt vermittelten. Durch solche Verbesserungen in den klösterlichen Einrichtungen, wie durch den Ruf und die Vorzüge des Abtes Wilhelm selbst, eines Mannes von ebenso imponirender als gewinnender Persönlichkeit, von ebenso großer Weltklugheit und Gelehrsamkeit als tiefer und eifriger Frömmigkeit, aber auch stark ausgeprägter mönchisch-hierarchischer Richtung, musste Hirschaus Ruhm, Reichtum und Frequenz schnell aufs höchste steigen. Ein neuer Schwung und neue Begeisterung für das Mönchswesen erwachte in weitem Umkreis; das Kloster fasste die steigende Zal der Mönche nicht mehr, weswegen Wilhelm, nachdem kaum erst 1071 der alte Klosterbau beendigt war, 1083 einen neuen Bau zu Ehren des heil. Petrus begann (eingeweiht 1091), von welchem noch ein Turm romanischer Bauart vorhanden ist. — Ebensogroß aber als für Mönchtum und Klosterwesen war Wilhelms Interesse für Gelehrsamkeit, Kunst, Litteratur, besonders auch für Bücherabschreiben und -sammeln: er war in christlicher und profaner Litteratur wol belesen, besaß Kenntnisse nicht bloß in Philosophie und Theologie, sondern auch in Mathematik, Naturwissenschaften, Astronomie, Architektur und Musik; gründete eine Schreibschule und wertvolle Büchersammlung in Hirschau, und verfasste selbst mehrere Schriften: so außer den schon genannten Constitutiones Hirsaug. ein Werk über Musik (de musica et tonis, herausg. v. Gerbert, scr. eccl. de musica II, 154 sqq.) und eines über Astronomie, wovon nur der Prolog gedruckt ist bei Pez, Thes. anecd. t. VI, 1, 259 sqq. Dagegen ist die ihm vielfach zugeschriebene Schrift u. d. T.: philosophicarum et astronomicarum institutionum l. III, oder philosophia Willihelmi magistri (Pergamenthandschr. der Stuttg. öffentl. Bibl., gedruckt zu Basel 1531, 4°) nicht von W. v. H., sondern warscheinlich ein Werk des Wilhelm von Conches (Guilielmus de Conchis) aus dem XII. Jarh. Auch an den politischen und kirchlichen Weltereignissen seiner Zeit nahm Wilhelm Anteil, war mit Gregor VII. persönlich bekannt, korrespondirte mit ihm (wie mit Anselm von Canterbury), besuchte jenen in Rom und war trotz aller Gefar, die es ihm brachte, einer der treuesten Anhänger des Papstes und des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben wärend der politisch-kirchlichen Kämpfe und Zerrüttungen zur Zeit Heinrichs IV. (vgl. Giesebrecht, D. Kaiserzeit III, 227). Wilhelm starb den 5. Juli 1091. Eine Lebensbeschreibung von ihm schrieb unter seinem Nachfolger der Prior Haymo (s. Act.

SS. Boll. 4. Juli; Mabillon, Act. Sanct.; Pertz, Mon. Germ. SS. XII, 211 sq., ed. Wattenbach). Vgl. über ihn die Monographie von Kerker 1863 und meine Anzeige derselben in Gött. Gel. Anz. 1863; bes. aber Helmsdörfer, Forschungen zur Gesch. des Abts W. von H., Göttingen 1874; Wattenbach, D. Geschichtsquellen, II, S. 36 ff.).

Noch lange hatte Hirschau den von Abt Wilhelm gestifteten geistlichen und ökonomischen Segen zu genießen: zalreiche Äbte und mehrere Bischöfe gingen aus dem Kloster hervor, und eine große Menge von Besitzungen, die dem Kloster am Ende des 11. und im 12. Jarhundert zuflossen, sind in den Hirschauer Traditionsbüchern verzeichnet (s. Codex Hirsaug., im Stuttg. Archiv, gedruckt in der Bibl. des litter. Vereins, Bd. I, Stuttg. 1843); auch fromme Sitten und gelehrte Bildung erhielten sich wenigstens noch eine zeitlang bei Mönchen und Äbten. Sein Nachfolger war Gebhard (1091—1105), geb. Graf von Urach, ein ehrgeiziger und weltkluger Mann, der des Klosters Ansehen und Wolstand noch hebt, von Papst Urban II. wichtige Privilegien für sein Kloster erhält (8. März 1095) und 1105 Bischof von Speyer wird, gest. 1110; ihm folgen der fromme Abt Bruno, ein Herr von Württemberg-Beutelsbach — 1120, der strenge und kluge Volmar — 1157, Hartwig — 1157, Mangold — 1165, Ruprecht — 1176. Die Schirmvogtei des Klosters war beim Reich: Kaiser Friedrich II. versprach 1215 und 1223 dieselbe nie zu veräußern oder zu vergeben, auch an Woltätern fehlte es nicht und so gedieh das Kloster noch immer unter tüchtigen Äbten. Aber seit der zweiten Hälfte des 13. Jarh. beginnt für Hirschau, wie für die Klöster überhaupt, eine Zeit des sittlichen und ökonomischen Verfalls, und vergeblich suchen einzelne bessere Äbte Zucht, Ordnung und Wolstand wider herzustellen. Erst zur Zeit der großen Reformkonzilien des 15. Jarhunderts wurden entschiedene Versuche zur Zurückfürung eines besseren Geistes wie zur Hebung des zerrütteten Wolstandes gemacht: schon Abt Friedrich (1400—1428), der 1415 dem Konstanzer Konzil anwonte und hier von K. Sigmund 1415 und von Papst Martin V. 1418 die Bestätigung und Erweiterung seiner Privilegien erhielt, war eifrig auf Reform seines Klosters bedacht; aber erst nach jarelangem vergeblichen Bemühen gelang eine solche seinem Nachfolger Wolf oder Wolfram, der 1431 und 1435 das Basler Konzil besucht hatte, durch Einfürung der „Bursfelder Weise" 1457. Abt Bernhard (1460—1482) befestigte unter neuen Schwierigkeiten die Ordnung nicht bloß in seinem eigenen Kloster, besonders durch Aufhebung eines [illegible] Beguinenhauses, sondern fürt dieselbe Reformation auch in mehreren [illegible] Klöstern durch. Auch der ökonomische Wolstand hob sich wider unter [illegible] tüchtigen Äbten und mit Unterstützung der neuen (s. 1342) Schutzvögte [illegible] Landesherren, der Grafen von Württemberg. Blasius, der letzte [illegible] des 15. Jarh. (1484—1503), erhielt neue Privilegien von Papst Innocenz VIII. und Kaiser Maximilian I. 1495, hob den Reichtum des Klosters zu einer [illegible] Jarhunderten nicht mehr erreichten Höhe und schmückte seine Kreuzgänge (1491 ff.) mit herrlichen (besonders durch Lessing bekannt gewordenen) [illegible] aus der biblischen Geschichte. Der letztgenannte Abt und sein Nach[illegible] Johann II. (1503—1524) waren es auch, welche den berühmten Abt von [illegible] Johann Trittenheim († 1516), zur Abfassung seines Chronicon Hirsau[illegible] —1370) oder seiner Annales Hirsaugienses, wie er die zweite bis 1513 [illegible] und erweiterte Bearbeitung nannte (jenes ed. Basil. 1559 fol.; ed. [illegible] 1601, diese ed. Mabillon typ. Mon. S. Galli 1690, t. II), veranlassten, [illegible] Werkes, das nicht bloß die Geschichte des Klosters, sondern auch wertvolle [illegible] für die allgemeine Geschichte Deutschlands enthält, dessen Glaubwürdigkeit [illegible] insbesondere in betreff der Zeit von 830—1065 gewichtigen Bedenken un[illegible] (s. bes. Wolff a. a. O. S. 236 ff.; Wattenbach). Auch einen eigenen Ge[illegible]schreiber bringt das Kloster hervor in dem Mönch Nikolaus Baselius aus [illegible], der eine Fortsetzung liefert zu der Chronik Nauklers, freilich meist [illegible]zug aus Tritheim. — Abt Johann III. (1524—1556) erlebte den [illegible]krieg 1525, in welchem das Kloster erstürmt und schwer geschädigt wurde, [illegible] Einfürung der evangelischen Lehre im Herzogtum Württemberg durch

Herzog Ulrich 1535: auch nach Hirschau wie in andere Klöster wurde ein sogenannter evangelischer „Lesemeister“ geschickt in der Person des gelehrten und beredten Theodor Reysmann: er gab den Novizen und 18 Konventualen Lektionen in der heil. Schrift und den alten Sprachen, predigte auch mit Beifall vor dem Volk; der katholische Abt blieb im Kloster mit einem Leibgeding. Nachdem das Interim 1548—1552 noch einmal katholische Mönche zurückgefürt hatte, stellte Herzog Christof die evangelische Lehre im Kloster und Klostergebiet wider her und richtete durch seine Klosterordnung vom Jare 1556 in Hirschau eine seiner vier höheren Klosterschulen zur Heranbildung evangelischer Geistlicher ein. Dem letzten katholischen Abt Ludwig Feldener (1556—1560) wurde 1558 trotz seiner Einrede ein evangelischer Koadjutor beigegeben, Heinrich Weikersreuter, Dekan in Calw, und dieser sodann nach des ersteren Tod 1560 zum ersten evangelischen Abt ernannt; sein Nachfolger war 1569—1588 Johann Karg oder Parsimonius, ein Schüler Luthers und Melanchthons, gebürtig aus Augsburg, von wo er durch das Interim 1548 vertrieben worden war. Seine Kollektaneen zur Geschichte des Klosters Hirschau, sowie andere Handschriften von ihm befinden sich teils auf der Stuttgarter, teils auf der Wolfenbüttler Bibliothek; Auszüge daraus hat Lessing in seinen Beiträgen zur Gesch. u. Litt. 1772, vgl. Werke V, 242 ff. Ausg. von 1855, herausgegeben. Seiner neuen segensreichen Bestimmung als evangelischer Klosterschule diente Hirschau (mit einer kleinen durch die spanisch-österreichische Occupation des Landes im 30järigen Krieg und das Restitutionsedikt veranlaßten Unterbrechung 1630—1632 und 1633—1648, wärend welcher Zeit einige katholische Äbte dort ihr Wesen trieben) bis 1692, wo die französischen Mordbrenner Ludwigs XIV. auch dieses ehrwürdige Denkmal christlicher Kunst und Frömmigkeit mit vandalischer Rohheit zerstörten; die Klosterschule wurde hierauf nach Denkendorf verlegt; evangelische Titularäbte von Hirschau gab es noch bis 1815; die prachtvollen und malerischen Ruinen sind noch erhalten.

S. außer den bereits erwänten Quellen und Bearbeitungen besonders Cleß, Versuch einer kirchlich-politischen Landes- und Kulturgeschichte von Württemberg; Stälin, Wirtemb. Gesch., Bd. I—IV, und Beschreibung des OA. Calw, Stuttgart 1860, S. 236 ff.; Christmann, Gesch. des Klosters Hirschau 1782; Steck, Das Kloster Hirschau, 1844; Wolff, Joh. Trithemius und die älteste Geschichte des Kl. Hirschau in den Würtemb. Jahrbüchern, 1863. **Wagenmann.**

Hirscher, Johann Baptist, geboren 20. Januar 1788 zu Altergarten bei Ravensburg in Oberschwaben, studirte in Freiburg i. Br. katholische Theologie, wurde 1812 als Repetent an die von der württembergischen Regierung in Ellwangen errichtete theologische Fakultät berufen, 1817 am oberen Gymnasium in Rottweil a. N. und hierauf im gleichen Jare an der nach Tübingen verlegten theologischen Fakultät als Professor der Moral und Pastoraltheologie angestellt, 1837 als Professor nach Freiburg für Moral und Religionslehre berufen, 1839 zum Domkapitular, 1850 zum Domdekan daselbst ernannt. Die Professur hat er 1863 niedergelegt und ist 1865 gestorben.

Hirscher hat in Tübingen 1819 die Theologische Quartalschrift mit begründet und war eifriger Mitarbeiter an derselben. Seine Schriften gehören vorzüglich dem Gebiete der Moral, sodann der praktischen Theologie an, außerdem ist er in Zeitfragen mehrfach öffentlich aufgetreten. Seine christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit ist zuerst 1835 erschienen, die Katechetik oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und zu erziehen, zuerst 1831. Beiträge zur Homiletik und Katechetik 1852. In die praktische Theologie gehören seine „Betrachtungen über die Evangelien der Fasten“ zuerst 1829, über die sonntäglichen Evangelien seit 1837, über die Episteln seit 1860. Die Geschichte Jesu 1839. Das Leben Mariä 1854. Die Hauptstücke des christlichen Glaubens 1857. Aus anderen Gebieten mag noch erwänt werden: Missae genuinam notionem eruere ejusque celebrandae rectam methodummon strare tentavit etc. 1821. Über das Verh. des Evangeliums zur theol. Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland 1823. Ansichten von dem Jubiläum und unmaßgeblichen Andeutungen

zu einer zweckmäßigen Feier desselben 1826, umgearbeitet: die kathol. Lehre vom Ablass, pragmat. behandelt, 1829.

In der Moral und praktischen Theologie, wie überhaupt in der Gesamtauffassung gehört er im weiteren Sinne der Sailerischen Schule zu. Er hatte einen feinen Geist und ein warmes Herz für die Sache des Christentums und sah im Reiche Gottes die edelste Menschenbildung. Was an strenger wissenschaftlicher Methode vermisst werden kann, ist reichlich ersetzt durch die Idealität und humane Richtung des ganzen Strebens. Seine ideale Auffassung des Katholizismus und der ernste Wunsch einer religiösen Regeneration fürte ihn schon in den zwanziger und dreißiger Jaren mit der süddeutschen katholischen Reformpartei zusammen. Aber es zeigte sich überall, dass er Konservativer war; bei allem praktischen Drange war er doch zu aristokratisch und ästhetisch angelegt, und scheute die Konsequenzen aller einschneidenden Reformen. Doch hatte er eine Stellung eingenommen, welche die Kurie veranlasste, die Bestätigung zu verweigern, als die württembergische Regierung ihn zum Koadjutor des Bischofs von Rottenburg wünschte.

Schon vor der Revolution von 1848, aber vorzüglich durch diese wurde Hirscher veranlasst, im öffentlichen Leben aufzutreten, teils mit der Feder, teils handelnd als Mitglied der badischen Landesvertretung. Hieher gehören die Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart, 1846, 1847, 1855, Notwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christentums in allen Klassen der Gesellschaft. Den deutschen Regierungen, zunächst dem deutschen Parlamente zur Würdigung vorgelegt 1848, und andererseits seine Motionen in der ersten Kammer 1848 und 1850. Hirscher will die Irrtümer der Zeit mit Religion bekämpfen, die Bewegung der Zeit ist ihm der willkommene Anlass, für dieselbe einzutreten. Hinter der idealen Hülle religiöser Bildung und Erziehung mit ihren woltätigen Folgen für das ganze öffentliche Leben birgt sich aber allerdings ziemlich durchsichtig die Forderung einer widerhergestellten Herrschaft der Kirche, zu welcher der Stat helfen soll. Aber Hirscher war nicht der Meinung, dass die Kirche one Reform an sich selbst dazu gelangen könne. Er schrieb 1849: „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart". Die in den deutschen Grundrechten für die Kirche erworbenen Freiheiten schienen ihm auch mit großen Gefaren zu drohen, wenn eben nicht alle Kräfte der kirchlichen Gesamtheit sich vereinigen, für sie einzustehen. Dazu sollten nun vor allem Diözesansynoden wirken, in welchen Priester und Laien zur Kirchenregierung beigezogen würden. Hirscher will die Kirche stärken, aber er will sie mit den Mitteln stärken, welche damals im Zeitgeist lagen: Repräsentation, Selbstregierung. Wo er dann die Frage allenfallsiger Reformen der Kirchenordnung und des Kultus behandelt, gottesdienstliche Sprache, Beichte, Ablass, Heiligenverehrung u. a., da ist er zwar äußerst vorsichtig und schonend, bringt aber doch der Klage genug vor über das bestehende, um weiter hinaus zu leiten. Hirschers Schrift kam daher auf den römischen Index, und er selbst hat sich unterworfen. Außerdem hat er aber im folgenden deutschen und badischen Kirchenstreit die sogenannte Freiheit der Kirche in der bekannten Weise mit vertreten, so in der Schrift: Zur Orientirung über den derzeitigen Kirchenstreit, 1854. Seine edlen Gesinnungen haben sich damit nicht geändert, er vertrat nur seine eigene Ansicht, man kann auch sagen, seine Halbheit. Jedenfalls war er in der letzteren immer guten Glaubens. Vergl. den Nekrolog von Mack in theol. Quart.-S., 1866, 298 ff.; Weech, Badische Biographie, I, 372 ff.

C. Weizsäcker.

Hirten bei den Hebr., s. Viehzucht bei den Hebr.

Hirtenstab, s. Kleider geistliche.

Hiskia, חִזְקִיָּהוּ oder יְחִזְקִיָּהוּ, abgekürzt חִזְקִיָּה oder יְחִזְקִיָּה (der Bed. nach: Jahu macht stark), LXX Ἐζεκίας, König von Juda, Son und Nachfolger des Ahas, regierte 29 Jare, nach der gewönlichen Angabe (z. B. bei Winer) 725—696 v. Chr., aber das Jar des Falles Samariens 722, welches nach 2 Kön. 18, 10 das sechste Hiskias ist, fürt über 725 hinauf und der Synchronismus der assy-

rischen Geschichtsdenkmäler fürt über 696 herab. Die biblischen Quellen für seine Geschichte sind: 2 Kön. K. 18—20; Jes. K. 35—39; 2 Chron. K. 29—32 nebst den gleichzeitigen Reden Jesajas und dem Buche Michas, welches innerhalb der ersten sechs Jare des Hiskia abgefaßt ist. Als Hiskia, 25 Jare alt, den Thron bestieg, befand sich der Stat Juda infolge der Unglücksschläge, welche denselben unter Ahas getroffen und zuletzt in Abhängigkeit von Assyrien gebracht hatten, in der äußersten politischen Onmacht, wärend im Innern durch die Herrschaft der Abgötterei und die damit zusammenhängende sittliche Entartung die Verkommenheit nicht geringer war. Demgemäß sehen wir Hiskia eifrig ein zweifaches Ziel verfolgen, einerseits durch Brechung des Götzendienstes und Herstellung der theokratischen Kultusordnungen den religiösen und sittlichen Zustand des Volkes zu heben, andererseits durch Abschüttelung des assyrischen Joches die Selbständigkeit des Reiches wider herzustellen. Über die reformatorische Tätigkeit des Hiskia wird 2 Kön. 18, 4 nur summarisch, dagegen sehr ausfürlich 2 Chr. K. 29 ff. berichtet. Nach der letzteren Darstellung läßt Hiskia bereits im ersten Monat, d. i. dem in seinen Regierungsanfang fallenden Nisan (so ist 2 Chr. 29, 3 zu verstehen), durch Priester und Leviten den Tempel reinigen; bereits damals mag die zum Idol gewordene eherne Schlange, welche „Mose gemacht hatte", zertrümmert worden sein, 2 Kön. 18, 4. Sodann ward unter feierlichen Opfern der Jehovadienst erneuert. Daran schloß sich nach K. 30 eine großartige Passahfeier, zu welcher nicht bloß die Bürger des Reiches Juda geladen wurden, sondern auch die Angehörigen der noch in Palästina befindlichen übrigen Stämme, von denen jedoch nur wenige der Einladung Folge leisteten. Vor dem Beginn der Festfeier wurden die außerhalb des Tempels errichteten Altäre in Jerusalem zerstört und nach derselben machte man sich auf, um überall im Lande die Denkmäler der Abgötterei zu vertilgen. Nach der gewönlichen, durch 30, 3. 15, vgl. 29, 34 nahegelegten, jedenfalls natürlichsten Auffassung folgte die Passahfeier unmittelbar auf die in Kap. 29 berichteten Vorgänge, nämlich im zweiten Monat desselben Jares (so Josephus ant. IX, 13. 2). „Es wäre — wie selbst Caspari, Beiträge, S. 113, bemerkt (obgleich er schließlich sich für die Ansicht entscheidet, daß die Passahfeier erst nach der Katastrophe Samariens stattgefunden) — sehr sonderbar, daß genau dieselben Umstände in den zwei ersten Monaten zweier verschiedener Jare Hiskias, des ersten und eines späteren, sich zugetragen haben sollten. Dazu kommt, daß levitische Unreinheit vieler Priester und Trägheit und Verdrossenheit derselben, sich levitisch zu reinigen, wol im Anfang der Regierung Hiskias leicht stattfinden konnte, nicht aber oder doch wol viel weniger in einem späteren Jare desselben". Auch stimmt das Bild der Bevölkerung des Nordreichs, in welchem übrigens damals ein verhältnismäßig besser gesinnter König herrschte, 2 Kön. 17, 2, mit dem Bestande nach den ersten assyrischen Deportationen, 1 Chr. 5, 26, vgl. 2 K. 15, 29. Es war also eine Nachpassah-Feier in dem auf den Nisan des ersten Regierungsjares Hiskias folgenden Ijjar, wie sie Num. 9, 10 bis 14 (eloh.) gestattet wird; die Mischna Pesachim IV, 9 entgeht dem durch die willkürliche Annahme, Hiskia habe den Nisan durch 30 Schalttage erweitert.— Daß in den ersten Jaren des Hiskia der Götzendienst in Juda noch ziemlich verbreitet war, ergibt sich aus den Strafreden Jesajas und Michas; auch später war, wie aus 2 Kön. 23, 13, vgl. Jes. 30, 22; 31, 7, ersichtlich, eine radikale Austilgung des Götzendienstes so wenig zu erzwingen, als dies bei den früheren Kultusreformen der Fall gewesen war; aber Hiskia arbeitete dem Josia mächtig vor: nicht erst dieser, sondern schon Hiskia hat nach dem unverwerflichen Zeugnis Jes. 36, 7, vgl. 2 Chr. 30, 14; 31 1, den Kultus durch Abtuung der Opferhöhen centralisirt. Weiter berichtet 2 Chron. K. 31 von dem, was Hiskia zur Befestigung der widerhergestellten gottesdienstlichen Ordnungen getan, besonders zur Sicherung des Unterhaltes der Priester und Leviten. Daß er bei diesem allen von wirklichem Herzensdrang geleitet wurde, bestätigt sich durch die Stellung, welche er persönlich den Propheten und ihrem freimütig strafenden Worte gegenüber einnahm. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht der Jer. 26, 18. 19 angefürte Vorgang: das prophetische Wort war frei und der König ging dem Volke

mit bußfertiger Aufnahme desselben voran. Aber die äußere Kultusreform erzielte bei der Masse des Volkes keine innere Umwandlung, vielmehr trat an die Stelle des Götzendienstes ein totes Ceremonieenwesen, vgl. Jes. 29, 13; Mich. 6, 6. Groß war die sittliche Zerrüttung besonders unter den höheren Ständen, wie die Strafreden Jesajas und Michas gegen die herrschende Schwelgerei, die tyrannische Rechtspflege, die Loudienerei der Priester und falschen Propheten zeigen. Am verderblichsten für den Stat wurde die gewalttätige Adelspartei, welche die unheilvolle Politik des Ahas, nur nach einer anderen Seite hin, fortsetzte. Statt, wie Jesaja forderte (vgl. 10, 24. 27; 30, 15 ff. u. a.), das assyrische Joch als gerechte Strafe in Ergebung zu tragen und gläubig auf Gottes hilfreiches Eingreifen zu harren, sann diese Partei fortwärend auf Abfall von Assyrien und drängte den König, sich an die ägyptischen Reiche anzuschließen, von denen das eine, das niederägyptische, nach Jes. 30, 4 seinen Königssitz in Tanis hatte, das andere unter dem kuschitischen Eroberer Tirhaka in Oberägypten bestand. Überhaupt war in jener Zeit gegenüber der immer weiter nach Westen vordringenden assyrischen Macht der Hilfe suchende Blick der kleinen Staten am mittelländischen Meere auf Ägypten und Kusch gerichtet (vgl. Jes. 20, 5). Dass es aber in Juda schon in den ersten Jaren Hiskias zum förmlichen Abschluss eines Bündnisses mit Ägypten und somit zum offenen Abfall von Assyrien gekommen sei, ist nicht anzunehmen: es wäre in diesem Falle kaum zu begreifen, dass Salmanassar bei der Zerstörung des nördlichen Reiches das den Treubruch mit diesem teilende Juda verschont haben sollte. Die Kriegszüge Salmanassars und seines Nachfolgers Sargon gegen Samaria, Phönizien und Philistäa mögen auch nach Juda hinübergewirkt haben, aber von einem assyrischen Angriff auf Juda in jener Zeit wissen wir nichts; Jes. K. 22 gehört in die Zeit der Invasion Sanheribs. Der Abfall Hiskias von Assyrien und das Bündnis mit Ägypten gehört frühestens in die Zeit nach Sanheribs Regierungsantritt, als er durch die Feldzüge gegen Babel und Medien in Anspruch genommen war. So wie Jes. 36, 1 lautet, scheint Sanherib schon im 14. J. Hiskias die gegen Ägypten gerichteten Eroberungspläne seines Vorgängers wider aufgenommen und im Zusammenhange damit auch Juda mit Krieg überzogen zu haben. [Da es aber jetzt erwiesen ist, dass Salmanassar und Sargon nicht eine Person sind, sondern dass dieser Salmanassars Nachfolger und Begründer einer neuen Dynastie ist; dass ferner Sargons Regierungsantritt mit dem durch ihn zu Ende gefürten Sturze Samariens 722 zusammenfällt und dass ihm nach 16jähriger Regierung sein Son Sanherib erst im J. 705 folgte, so kann Sanheribs Zug gegen Juda-Ägypten nicht früher als in einem der letzten Regierungsjare Hiskias erfolgt sein; die irrige Datirung Jes. 36, 1 ist die Folge einer Umstellung der vier Geschichten Jes. 36—37, 7; 37, 8 ff. und c. 38. 39, welche, so wie sie jetzt stehen, ein Hysteronproteron bilden]. Als das auf dem Marsch gegen Ägypten begriffene assyrische Heer verheerend über Juda hereinbrach und eine Festung um die andere wegnahm, ließ Hiskia durch Gesandte Sanherib um Frieden bitten, mit dem Anerbieten, ihm alles, was er fordern würde, bezalen zu wollen. Sanherib schien zu einem Abkommen geneigt, indem er Hiskia die ungeheuere Schatzung von 300 Talenten Silber und 30 Talenten Gold auferlegte (2 Kön. 18, 13 ff.). Als er aber das Geld empfangen hatte, brach er die Übereinkunft (Jes. 33, 7. 8) und schickte seinen Tartan (Oberfeldherrn) samt zwei andern hohen Beamten von Lachis aus mit einem Teil seines Heeres nach Jerusalem, um unter frecher Verhönung Hiskias und des Gottes Israels auch die Übergabe der Hauptstadt zu fordern, wobei er unverholen seine Absicht kundgab, das jüdische Volk in ein anderes Wonland zu verpflanzen (Jes. Kap. 36; 2 Kön. 18, 17 ff.). — Zwar traf nun Hiskia eifrig Maßregeln zur Verteidigung der Stadt, 2 Chron. 32, 3—6 (vgl. Jes. 22, 9—11). Bei dem großen Wassermangel in der Umgebung Jerusalems war es von größtem Wert für die Verteidigung, den Belagerern die Gihon-Quelle im Westen oder vielmehr (nach den neuesten Terrain-Studien) im Nordosten der Stadt abzuschneiden. Daher ließ Hiskia das äußere Gerinne zudecken und eine Abzweigung desselben in die Stadt leiten, wodurch nun die Davidsstadt

auch von Nordosten her mit Wasser versorgt wurde *). Bei allem dem war nach menschlichem Ansehen die Lage Jerusalems rettungslos. „Ein Tag der Bedrängnis und der Züchtigung und Verwerfung ist dieser Tag; denn die Kinder sind bis zum Muttermund gekommen, aber keine Kraft ist zum Gebären“ — mit diesen Worten schildert Hiskia Jes. 37, 3 das bange verzweiflungsvolle Ringen jener Tage. Die Gefar stieg, da Sanherib auf das Gerücht von dem Anrücken des Tirhaka sich von Lachis mit seinem Heer vor Libna, also näher gegen Jerusalem hin, gezogen hatte und, um sich den Rücken zu sichern, voraussichtlich die äußerste Anstrengung zur Überwältigung Jerusalems machen muste, Jes. 37, 8 ff.; 2 Kön. 19, 8 ff. Aber eben jetzt sollte, wie Jesaja geweissagt hatte, die rettende Macht des lebendigen Gottes dem Trotz des heidnischen Eroberers gegenüber offenbar werden. „Und der Engel Jehovas ging aus und schlug im Lager der Assyrer 185,000 Mann; und als man am Morgen sich aufmachte, siehe da waren sie alle tote Leichen. Und es brach auf und zog fort und kehrte heim Sanherib, der König von Assyrien und wonete zu Ninive“, Jes. 37, 36 f.; 2 Kön. 19, 35 f. Betreffs des Zeitpunktes, in welchem die Gottestat erfolgte, ist aus Jes. 37, 30; 2 Kön. 19, 29 nicht zu folgern, dass zwei Jare von dem Prophetenwort bis zu dessen Erfüllung verflossen seien. Wenn die Begebenheit in den Herbst fiel, so ist das erste Jar, in welchem Nachwuchs gegessen wird, das jetzt zu Ende gehende; da aber in diesem Herbste eine Bestellung des verheerten Landes nicht mehr möglich war, so war auch für das zweite Jar, wenngleich die Assyrer das Land verlassen haben, die ordentliche Ernte verloren. — Über den Ort der assyrischen Niederlage sagt der Bericht nichts bestimmtes. Das Wort der Weissagung Jes. 10, 32; 37, 33 f. (vgl. Ps. 76, 4) weist auf die Nähe Jerusalems, was auch dadurch warscheinlich wird, dass Sanherib im Heranrücken gegen Jerusalem begriffen war. Das „in selbiger Nacht“ 2 Kön. 19, 35 wäre dann (vergl. Josephus, ant. X, 1. 5) auf den Zeitpunkt zu beziehen, in welchem Sanherib zu der Belagerung Jerusalems sich anschickte. [In der inschriftlichen Aufzälung seiner Feldzüge und ihrer Erfolge sagt Sanherib von Hiskia unter anderem: „Ihn selbst gleich einem Vogel im Käfig in Jerusalem, seiner Residenz, schloß ich ein; Wälle gegen ihn warf ich auf und die Ausgänge seines Stadtthors sperrte ich“. Mehr nicht — von Erstürmung und Eroberung Jerusalems ist keine Rede, der Siegesbericht hat hier eine klaffende Lücke.] — Zu dem biblischen Berichte bietet Herodot II, 141 ein merkwürdiges Seitenstück. Nach ihm soll auf das Gebet des durch Sanheribs Angriff in völlige Ratlosigkeit versetzten ägyptischen Königs Sethon bei Nacht über das assyrische Heer ein Schwarm von Feldmäusen sich ergossen, und die Köcher und Bogen und die Handhaben der Schilde zernagt haben, sodass am folgenden Tage das wehrlos gewordene Heer die Flucht ergriff und eine Menge Menschen umkam. Zum Andenken daran befinde sich im Heiligtum des Hephästos ein steinernes Bild des Sethon mit einer Maus in der Hand. Ewald bezieht den biblischen Bericht und die Erzälung Herodots auf zwei verschiedene Tatsachen. Sanherib soll wirklich nach Ägypten vorgedrungen (vgl. Josephus, ant. X, 1. 4), aber durch ein irgend unvorhergesehenes Ereignis zu schimpflichem Rückzug gezwungen worden sein. Auf diesem Rückzuge erst, meint Ewald, habe sich Sanherib mit Übermacht auf Juda geworfen, sei aber teils durch den Schrecken über den Anzug des äthiopischen Heeres, teils durch eine verheerende Pest, die in seinem Hauptlager ausbrach, nach Ninive zurückgejagt worden. Schon Josephus fasst das wundersame Verhängnis, welches der Würgeengel an dem assyrischen Heere vollzog, als eine furchtbare Pest (vergl. 2 Sam. 24, 16). Aber eben hierauf weist auch der Bericht Herodots, denn die Maus ist Symbol des ἀφανισμός und namentlich der Pest, vgl. 1 Sam. 6, 4. Die Erzälung Herodots kann also auf Missverständnis einer symbolischen Darstellung der Niederlage Sanheribs im Lande

*) Die Vollendung des Werkes, wozu nach Sir. 48, 17 ein Kanal durch einen Felsen gebrochen werden muste, fällt in Hiskias spätere Zeit, vgl. 2 Chron. 32, 30 mit 2 Kön. 20, 20.

Juda beruhen. Wie mächtig der Eindruck der göttlichen Rettungstat war, läſst sich aus Ps. 46. 75 und 76 entnehmen. Daſs auch die umwonenden heidnischen Völker eine Anung von der Größe des Gottes Israels gewannen, wie Jes. 18, 7 geweissagt hatte, zeigt 2 Chr. 32, 23 (vgl. Ps. 76, 12): „und Viele brachten Gaben Jehova gen Jerusalem und Kostbarkeiten dem Hiskia, und er war erhaben vor den Augen aller Nationen hernachmals“. Die Wunderrettung wird 1 Makk. 7, 41; 2 Makk. 8, 19; 3 Makk. 6, 5 erwänt; nach Tob. 1, 18 rächte sich Sanherib, als er flüchtig aus Judäa kam, an den Juden in Ninive — Antiochus und Sanherib fließen hier anachronistisch zusammen. — Auf die beiden assyrischen Geschichten, Jes. c. 36 — 37, in denen die Gefar auf das höchste steigt und durch Gottes Wunderhilfe beseitigt wird, folgen in c. 38. 39 zwei andere Geschichten, in denen sich noch mitten in der assyrischen Bedrängnis die babylonische Verwickelung vorbereitet. Die Erkrankung Hiskias fällt, da ihm 38, 5 noch 15 Lebensjare zugelegt werden, in die Mitte der Regierungszeit Hiskias, und da ihm und Jerusalem 38, 6 Schirmung vor Assur verheißen wird, in die Zeit nach vollzogenem Abfall, als der Selbstbefreiung die verhängnisvolle Probe ihres Erfolges noch bevorstand. Die Erkrankung steht also außer Zusammenhang mit der Pest, welche die assyrische Heeresmacht aufrieb. Das die Genesung verbürgende Zeichen an der Sonnenur ist seiner Bedeutung nach klar; das bereits abgelaufene Leben des Hiskia soll, gleichsam zurückgestellt, von einem höheren Punkte neu beginnen. Das Zeichen ist also zugleich Symbol dessen, was es verbürgt. Dem Hergange nach fällt es unter gleichen Gesichtspunkt, wie der Sonnenstillstand auf Josuas Glaubensmachtwort. Beidemal handelt es sich nicht um einen naturgesetzwidrigen Eingriff in das die Messung des Tages bestimmende Wechselverhältnis der Sonne und der Erde, sondern lediglich um einen phänomenellen Erfolg one alle Reflexion auf die physikalischen Mittel seiner Herbeifürung, dort um eine Tageshelle von außerordentlicher Dauer, hier um eine in Kausalzusammenhang mit des Propheten Wissen und Wollen stehende auffällige Stralenbrechung — nach von Gumpach (Studien S. 195 ff.) freilich hätte er lediglich den Stufensonnenzeiger, dessen Fuß vorher nach Osten gekehrt war, umgekehrt, sodaſs die Schattenlinie des Gnomon statt, wie bei der vorigen Stellung, hinunterzulaufen naturgemäß hinansteigen muſste. — Nach der Genesung Hiskias ließ ihn, wie Jes. K. 39 und 2 Kön. 20, 12 ff. berichtet wird, der König von Babel Merodach Baladan durch Gesandte beglückwünschen. Hiskia zeigt diesen in eitler Prunksucht (vgl. 2 Chr. 32, 25) seine Schätze und empfängt deshalb von Jesaja die demütigende Kunde, daſs einst alle diese Schätze und seine Nachkommen nach eben jenem Babel, von wo ihm jetzt vermeintliche Ehre erzeigt wird, werden weggefürt werden. Es leuchtet ein, daſs diese Gesandschaft Merodach Baladans nicht in die Zeit der Invasion Sanheribs hinter das 2 Kön. 18, 14—16 erzälte fallen kann. Hiskia konnte nach der schweren Kontribution, zu deren Beibringung er nicht bloß den königlichen und den Tempelschatz leeren, sondern sogar die Goldbleche an der Tempelpforte abbrechen lassen muſste, nicht schon wider einen gefüllten Schatz haben, in welchem sich fand „was aufgespart seine Väter bis auf diesen Tag“. Wir wissen jetzt aus den Sanherib-Inschriften, daſs Sanheribs erster Feldzug nach seinem Herrschaftsantritt dem rebellischen Könige Marduk-habal-iddina galt, der sich mit Elam verbündet hatte. Im J. 704, dem zweiten seiner Regierung, zog Sanherib siegreich in dem wider unterworfenen Babel ein. One Zweifel war Merodach, als er die Gesandten an Hiskia abschickte, in der Vorbereitung seiner Abschüttelung des assyrischen Joches begriffen, und die Gesandtschaft hatte nicht bloß den ostensiblen freundschaftlichen, sondern auch einen geheimen politischen Zweck. Da jene Vorbereitung gewiſs über den Regierungsantritt Sanheribs in die Regierung Sargons zurückreicht, so wird man annehmen dürfen, daſs die Gesandtschaft in einem der ersten Jare der zweiten Regierungshälfte Hiskias ankam. Ungewiſs ist es, in welche Zeit seiner Regierung der 2 Kön. 18, 8 erwänte siegreiche Kampf gegen die Philister fällt, den Jesaja 14, 28 ff. weissagt; die Stellung des Kampfes hinter der Losreißung von Assur (v. 7) gewärt keinen sichern chronologischen Anhalt. Von Belang für die Geschichte des

Psalters ist es, daſs Hiskia beim Chronisten als Widerhersteller des שִׁיר ה', d. i. der liturgisch-levitischen Instrumental- und Vokalmusik erscheint und die Psalmen Davids und Asafs wider in öffentlichen Gebrauch gebracht hat. Auch er selbst versuchte sich als Dichter: sein Dankpsalm Jes. c. 38 hat mit den beiden ezrahitischen Psalmen 88. 89 nicht allein eine Fülle von Widerklängen gemein, sondern auch den weniger lyrisch urkräftigen als zu den besten Mustern nachbildnerisch aufstrebenden Aufschwung. Bei diesem lebendigen Interesse des Königs für die edelsten Erzeugnisse der Nationallitteratur sind die אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה, auf welche sich Spr. 25, 1 die Redaktion der zweiten salomonischen Spruchlese zurückfürt, sicher eine Kommission, welche der König mit Sammlung alter Nationallitteraturreste beauftragt hatte; man erinnert sich dabei an die von Pisistratus ernannte Kommission, welcher wir die Redaktion der Ilias und Odyssee verdanken.

Oehler † (Delitzsch.)

Historienbibel nennt man bekanntlich im allgemeinen jede Bearbeitung der heil. Schrift, welche vorzugsweise die geschichtlichen Abschnitte derselben berücksichtigend, sei es durch einfach treu widerholende Erzälung, sei es durch tiefer eingreifende Umgestaltung in Auswal des Stoffes, in Darstellung der Tatsachen, in erbaulicher Anwendung, jenen Teil des Schriftgehaltes den Zwecken der Volkserziehung dienstbar macht. Da diese Methode nicht nur durch unsere neuere christliche Litteratur, sondern selbst im Schoße der Familien eine allbekannte und vielgeübte geworden ist, auf der andern Seite aber unser Wörterbuch nicht dazu bestimmt ist, kritische und praktische Regeln über Angelegenheiten des kirchlichen und häuslichen Lebens aufzustellen, wie wichtig diese auch sein mögen, so wollen wir diesen Artikel auf das Gebiet der Kirchengeschichte verweisen und beschränken, innerhalb dessen ihm, wie so manchem verwandten, noch nicht die gehörige Aufmerksamkeit zu teil geworden ist.

Das Wesen der Historienbibel ist der Religionsunterricht im Gewande der Geschichte. An und für sich könnte ein solcher überall vorkommen, wo jene beiden Elemente, Glaube und Überlieferung, überhaupt Gegenstand einer bewärten und methodischen Mitteilung an das jüngere Geschlecht wären. Allein nicht nur ist letzteres bei den Menschen von jeher seltener gewesen, als wir nach unserer persönlichen Erfarung denken sollten, es sind auch jene Elemente bei weitem nicht überall in einem innigen wechselseitigen Verhältnisse gestanden. Die heidnische Mythologie hat von der Geschichte nur die Form; sie war und blieb Poesie und Allegorie, und wurde darum auf die Dauer, wo nicht ganz weggeworfen, doch aufgelöst. Die wirkliche Nationalgeschichte aber war nirgends als die göttliche Tat aufgefaſst und fürte darum, soweit sie Gemeingut und Erziehungsmittel wurde, eben auch nicht auf religiöse Zwecke und Wirkungen hinaus. Letzteres gilt nun, wie schon der Name sagt, von allem, was man sonst Profangeschichte nennt. Was also außer dem Bereich der von Israeliten und Christen (dem „Volke des Buchs“ nach Mohammeds treffendem Ausdruck) als heilig verehrten, d. h. als einer unmittelbar und außerordentlich von Gott geleiteten Geschichte liegt, mag wol in seiner einstigen praktischen Verwendung einzelne Änlichkeiten mit unserem vorliegenden Gegenstande bieten, bleibt ihm aber in dieser Hinsicht doch so fremd, daſs wir es geradezu als das auszeichnende, charakteristische des eben genannten Völkerkreises betrachten dürfen, daſs derselbe seine Geschichte in ihren wesentlichen Bestandteilen zur Würde einer Selbstoffenbarung Gottes erhoben und in dieser Eigenschaft als die unversiechbare Quelle zu dem geistigen Leben zu erkennen und zu benützen verstanden hat. Im einzelnen macht dabei nicht der Begriff selbst einen Unterschied, sondern der Umfang seiner Anwendung.

Wir wollen uns hier nicht weiter bei der Tatsache aufhalten, daſs sowol im Alten als im Neuen Testamente die Offenbarung der Warheit selbst wesentlich an eine Reihe von äußeren Tatsachen gebunden ist, welche vor allem als solche dargestellt werden muſsten. Für unsern gegenwärtigen besondern Zweck genügt es, nachzuweisen, inwiefern frühe schon dieses Verhältnis die Form des Unterrichts bedingte. So weit die hebräische Litteratur hinaufreicht, enthält sie,

und zwar zu praktischer Anwendung bestimmt, Hinweisungen auf die frühere Geschichte, in einer Weise, die uns zeigt, daſs diese letztere im Volke gekannt, und durch vielfache mündliche Widerholung dem Gedächtnisse und Gewissen eingeprägt war. Es ist überflüssig, Belege dazu aus Gesetz und Propheten zu sammeln. Aber je größer der Abstand zwischen der Gegenwart und der also bevorzugten Geschichtsperiode wurde, desto mehr wurde für die Auffrischung des Andenkens dieser letzteren gesorgt; desto ausschließlicher, möchte man sagen, konzentrirte sich die Aufmerksamkeit der Schule auf den aus ihrem Erbe zu ziehenden Gewinn. Regelmäßige Vorlesungen, welche ausdrücklich schon Neh. 8, vgl. 5 Mos. 31, 11, erwänt werden und von da an gewiſs nicht wider aufgehört haben, brachten Geschichte und Nutzanwendung dem Volke nahe, und nichts hat gewiſs mehr dazu beigetragen, das Gesetz so tief in dessen Gemüte wurzeln zu lassen, als eben der historische Rahmen, der ihm nicht nur Farbe und Interesse lieh, sondern auch eine stets lebendige Bürgschaft. Zunächst war jener Rahmen ein engerer und begriff, wenn wir von den Uroffenbarungen an die Patriarchen absehen, nur die normale, in drei Gesamtbilder sich ordnende Scenenreihe vom Auszug aus Ägypten, durch die Wüste, nach dem gelobten Lande, woran sich abrundend und vollendend und mit Übergehung der dazwischenliegenden Geschichte die Tempelweihe auf Moria schloſs. So liegt die „heilige Geschichte“ ihrer frühesten Fassung nach teils in Prosa, teils in poetischem Gewande vor (Neh. 9, Ps. 68, 78, 105, 106 u. s. w.), und wenn dabei über die angegebene Grenze hinaus der Blick sich auf die Folgezeit richtet, so geschieht dies eben nicht im Tone der Erzälung, sondern lediglich mit Sündenbekenntnis und Gebet.

Aber auch die jüngere Geschichte Israels von der Eroberung Canaans abwärts bis zur Zerstörung Jerusalems wurde zum Behufe des religiösen Verständnisses und der erbaulichen Anwendung niedergeschrieben, und was wir jetzt (mit Ausschluſs des Buches Josua, welches zum Pentateuch gehört) unter dem Titel der ersten Propheten im A. T. finden, ist wirklich ein zweiter Geschichtskatechismus, eine Historienbibel über den angegebenen Zeitraum. Mit Hilfe älterer profaner Annalen und zerstreuter anderweitiger Überlieferungen ist der Verlauf der Begebenheiten so dargestellt, wie er der theokratischen Betrachtung erscheinen muſste und der Förderung der geistigen Interessen des Volkes dienen konnte, mannigfaltig und ungleich zwar in seinen Teilen und Formen, eben weil von älteren Quellen abhängig, aber konsequent und einheitlich dem Geiste der Erzälung nach. In änlicher Weise, wenn auch aus einem etwas verschiedenen Gesichtspunkte, sind die sogenannten Bücher der Chronik mit ihren Anhängen Esra und Nehemia, besser gesagt die dritte hebräische Historienbibel, דִּבְרֵי הַיָּמִים, geschrieben, welche ihrem äußeren Rahmen nach von Erschaffung der Welt bis fast zum vierten Jarhundert vor Chr. reicht, die ältere Zeit aber mit bloßen Geschlechtsregistern abfertigt, sodaſs der schönste Schmuck des Bildes verloren geht und die praktische Bedeutung des Werkes großenteils auch.

Die Vergleichung der beiden letztgenannten Werke untereinander zeigt uns aber nicht bloß die fortdauernde Lebendigkeit des Bedürfnisses nach historischem Religionsunterricht, was sich ja nebenher noch durch manche andere Erscheinung in Litteratur (Sirach 44 ff.), Reden (Apg. 7, 13) und überhaupt in tausend Beziehungen auf die Geschichte Israels in allen Teilen des N. T.'s und des Talmuds bekundet, sondern zugleich die relative Freiheit in der Behandlung eines Stoffes, der zwar auf der einen Seite eben durch die Widerholung fester und spröder wurde, vielfach die Poesie in Prosa, das Bild in Tatsache verwandelnd, auf der andern aber in gleichem Maße der Bereicherung und Ausschmückung zugänglich war, ja beide gleichsam hervorrief, je mehr die geistige Teilnahme der Erzäler und Hörer eine lebendige war. Daher im apostolischen Zeitalter sowol im Munde des Volkes als in schriftlichen Aufzeichnungen manche alttestamentliche Geschichte in einer Form erscheint, welche sie ursprünglich nicht gehabt, mit Elementen, die ihr fremd gewesen, und deren Hinzutreten bald als ein unwillkürliches und rhetorisches, bald als die Frucht der Reflexion und des Studiums,

bald als ein Erzeugnis des frei dichtenden Volksgeistes erkannt werden mag. So hoch wir in der rabbinischen Litteratur hinaufdringen, finden wir die Belege zu dem Gesagten, das übrigens nur eine natürliche Parallele zu der gleichen Tatsache bildet, welche, wie männiglich bekannt, auf dem Gebiete der Gesetzbildung sich entwickelt hat. Was auf diese Weise zur Würde einer offiziellen Satzung erhoben war, hieß eine Halacha (הלכה), was nur individuelle Aussage und Meinung blieb, war eine Haggada (הגדה), und zu letzterer Art wird daher namentlich alles gerechnet, was zur Bereicherung des geschichtlichen Materials gehörte; daher wir gewont sind, unter Haggada vorzugsweise eben diese oft höchst ansprechenden, oft wirklich überraschend lehrreichen Erzälungen zu verstehen, welche zum Urtexte, sporadisch oder verwoben, hinzugekommen sind, und in welchen es manchmal schwer ist, zu unterscheiden, was Parabel und was Geschichte sein sollte. Die noch jetzt in unseren Bibeln stehenden Zusätze zu Daniel, Esra, Esther sind allbekannt. Auch im N. T. finden sich zalreiche Spuren dieser ausbildenden Tätigkeit (vgl. Matth. 1, 5; 5, 12; Luk. 4, 25; 1 Kor. 10, 4; Gal. 3, 17; Apg. 7 und Hebr. 11, passim. Hebr. 12, 16; Apg. 13, 21; 2 Tim. 3, 8 u. a. m.). In späterer Zeit treffen wir deren immer mehrere an, und es ist als eine beklagenswerte Lücke in unserer Wissenschaft zu betrachten, dass die Aufmerksamkeit einer zugleich billigen und scharfsinnigen Kritik diesem Stoffe in neuerer Zeit sich nicht in verdientem Maße zugewendet hat.

Abgesehen von diesem haggadischen Charakter, welchen die Bearbeitung der Geschichte zum Behufe des Unterrichts und der Erbauung in ganz natürlicher Weise annahm, ist noch zu bemerken, dass auch in Beziehung auf Umfang und Grenze dieselbe wechselte. Historienbibeln nämlich brachte auch das spätere Judentum noch manche hervor, aber von verschiedener Anlage, je nach den Zwecken und Mitteln der Verfasser. Wärend z. B. das ältere Seder Olam (סדר עולם) die ganze althebräische Geschichte umfasst, erstreckt sich das viel jüngere Sefer hajaschar (ס׳ הישר) nur über den Zeitraum, welcher ursprünglich die heilige Geschichte begrenzt hatte, vom Anfang der Welt bis auf die Eroberung Canaans. Dagegen mischt das bekannte Werk des Pseudo-Josephus oder Gorionides (יוסיפון) auch die Profangeschichte hinein und fürt die Erzälung tief über die Zerstörung Jerusalems herab. Alle aber und manche ihnen änliche bringen der sagenhaften Zutat ein reichliches Maß. Indessen liegt uns hier dieser Gegenstand zu fern, als dass wir näher auf denselben eingehen sollten. Wir wollten nur die Überzeugung gewinnen, dass alle einschlägliche Erscheinungen, die uns auf christlichem Boden begegnen werden, ihre Vorbereitung und Regel gewissermaßen schon im Judentum gefunden haben. Wer sich über die Sphäre des letzteren genauer unterrichten will, findet teils in den bekannten Sammlungen von Fabricius (Codex pseudepigraphus V. T.) und Otho (Lexicon rabbinicum), was den Stoff betrifft, für die Literärgeschichte selbst aber besonders bei Zunz (Gottesdienstliche Vorträge der Juden, 1832) reichliche und sichere Auskunft.

Indem wir nun zu demjenigen übergehen, was die Interessen unserer Kirche näher berürt, so bedarf es kaum noch der allgemeinen Erinnerung, dass, wie die religiöse Anschauung der Offenbarungsgeschichte, so auch die Verwendung derselben zum Volksunterrichte von vorneherein hier die nämliche war und sein musste, wie in der Synagoge. Ja es musste beides in um so höherem Grade stattfinden, als durch das Hinzutreten des evangelischen Elementes als eines bestätigenden, erfüllenden, erklärenden und namentlich abschließenden, die Aufforderung zu solchem Studium eine dringendere geworden war. Es begegnen uns daher schon im N. T. selbst Anzeigen genug von solcher Verwendung der Geschichte, und mit dem Fortschritte der Zeit sehen wir auf diesem neuen Gebiete und zum teil in vermehrtem Maße alle die bereits beobachteten Tatsachen wider erscheinen. Die Vorlesungen, zunächst historischer Schriften, werden frühe angeordnet; die heilige Geschichte bleibt oder wird Gemeingut des Volkes und Grundlage des Unterrichts; sie wird mehrfach und in verschiedenem Geiste bearbeitet und neben die jüdischen Haggaden stellen sich christliche Legenden. Nur eigentlich und speziell so zu nennende Historienbibeln, d. h. christliche Redaktionen der ganzen biblischen

Geschichte A. und N. T.'s als Volksbücher, haben wir im Grunde keine neue zu nennen aus den ersten Jarhunderten der Kirche, man müsste denn an Werke wie des Sulpicius Severus historia sacra denken wollen, dessen erstes Buch hier allerdings genannt zu werden verdient. Eher möchten wir an den Flavius Josephus erinnern, der von frühe an bis fast ins vorige Jarhundert herab in dieser Litteratur den ersten Platz einnehmen dürfte, was die Gunst betrifft, womit ihm die öffentliche Meinung entgegenkam. Nach Ausfürlichkeit, Schreibart, Verbindung der alten Geschichte mit der apostolischen Zeit, genügte er mancher sonst unbefriedigten Anforderung, die fehlende evangelische Geschichte war sonst bekannt genug und die christliche Passkarte wurde mit leichter Mühe ihm an geeigneter Stelle in die Tasche geschoben. Das Mittelalter citirt ihn unbedenklich in gleicher Linie mit den Kirchenvätern.

Indessen ist nicht zu vergessen, dass die ältere christliche Litteratur doch wesentlich oder vorherrschend eine theologische war, im höheren Sinne des Wortes, und zwar in dem Grade, dass selbst die Geschichte von der Spekulation aufgelöst und zu einem bloßen Symbol der Idee verflüchtigt wurde. Dieses Verfaren, welches von dem philosophirenden Judentum schon beliebt war, kam namentlich durch die alexandrinische Schule auch in den christlichen Unterricht und zog die Blicke gerade der Begabteren lange von derjenigen Richtung des Studiums ab, welche auf populär-erbauliche Bearbeitung der Geschichte hätte füren können. Was gelegentlich in homiletischer Weise davon vorkam, ist hier nicht in betracht zu ziehen. Es ist vielmehr eine interessante Tatsache, die sich aber nur dann offenbart, wenn man die Bibelgeschichte nicht lediglich mit dem landläufigen kritischen Fachwerk abtut, sondern sie in ihren Beziehungen zum Leben der Gemeinde auffasst, dass jene historisch-erbauliche Betrachtungsweise erst zu der Zeit zu ihrem Rechte kam, wo das Volk selbst anfing, Hand anzulegen an das Werk seiner geistigen und religiösen Emanzipation, oder doch seine Bedürfnisse neben denen der Schule zur Anerkennung kamen. Literärische Erscheinungen, welche wir zum teil wenigstens unter den Begriff der Historienbibeln stellen dürfen, begegnen uns sofort wider, nachdem man anfing, die Volkssprachen der religiösen Bildung dienen zu lassen. Und dies geschah bekanntlich im karolingischen Zeitalter für die deutsche Nation, früher indessen schon für die Angelsachsen *). Wir begnügen uns hier, one tiefer ins Einzelne einzugehen, an die Dichtungen Caedmons (s. d. Art.) zu erinnern, welche in ihrer Urgestalt die ganze bibl. Geschichte bis zum künftigen Weltgericht umfasst haben sollen; an Otfrieds von Weißenburg Krist und an den niedersächsischen Heliand, welche bei verschiedenem Kolorit die Hauptsache mit einander gemein haben, dass die heilige Geschichte nicht nur im Schmucke der gebundenen Rede, sondern, was wesentlicher ist, in einer den Geist des Volkes ansprechenden, malerischen Ausfürlichkeit vorgetragen wird. Solcher poetischen Historienbibeln größeren oder geringeren Umfangs hat es später noch mehrere gegeben; am bekanntesten sind die deutschen, über welche man ausfürliche Nachrichten im dritten Bande von Maßmanns Ausgabe der Kaiserchronik findet, und unter welchen die Arbeit von Rudolf von Hohenems, wie es scheint, die weiteste Verbreitung hatte; weniger ist es Jakob v. Maerlants Reimbibel, mit welcher die holländische Bibelliteratur beginnt; wenig untersucht sind ferner die französischen Werke dieser Art, die auf verschiedenen Bibliotheken liegen. Aber auch prosaische Bearbeitungen änlichen Geistes hat es frühe gegeben; ja man kann eigentlich behaupten, dass die streng buchstäbliche Methode der Übersetzung nur langsam sich Ban brach und erst im Jarhundert der Reformation sich absolut geltend machte. Vieles von dem, was bis jetzt von mittelalterlichen Bibeln untersucht ist — und es muss bemerkt werden, dass die didaktischen Bücher, Psalmen ausgenommen, viel seltener und später in betracht gezogen wurden — ist nicht sowol genau übersetzt als historisirt, d. h. teils abgekürzt, teils ausgefürt,

*) Inwiefern die gotische und die slavische Bibelübersetzung, sowie die orientalischen einer ganz anderen Sphäre angehören, habe ich in der Geschichte des N. T.'s gezeigt.

teils mit apokryphischer Zutat oder doch mit Glossen versetzt. Leider ist das Material bei weitem noch nicht bekannt genug, dass sich eine vollständige Geschichte darüber schreiben ließe, allein Beiträge sind doch in hinlänglicher Zal vorhanden, um eine vorläufige Übersicht und ein Urteil möglich zu machen.

Merkwürdig ist zunächst, dass die Geschichte des A. T.'s überall bei solchen Unternehmungen mehr berücksichtigt wurde, als die des Neuen; doch wol gewiss nicht als die wichtigere, eher als die ferner liegende, unbekanntere, der freieren Bearbeitung zugänglichere. Und zwar wird die Genesis meist in unverhältnismäßiger Ausfürlichkeit behandelt und mit fremder Zutat vermischt, wärend in den übrigen mosaischen Büchern das geschichtliche Element gewönlich ganz wegfällt oder doch sehr reduzirt wird, dagegen die jüngere Geschichte Israels wider mit Vorliebe erzält, und zwar in dem Maße freier und lebendiger, als ihre Elemente schon in der authentischen Form reizender und ansprechender erscheinen. Hin und wider wurde der Versuch gemacht, das Wenige, was man von der Profangeschichte wusste, synchronistisch einzureihen. Einzelne Arbeiten suchten auch die historischen Notizen der andern Bücher zu benützen, sodass z. B. von Jeremias und Ezechiel, besonders aber von Daniel berichtet wurde, was zu finden war, von Hiob wenigstens der geschichtliche Rahmen beibehalten wurde. Die Erzälungen von Tobias, Judith, den Makkabäern gehörten natürlich zur Sache, aber auch aus Josephus geschöpfte Nachrichten von Alexander und dessen Nachfolgern und von dem Ursprunge der griechischen Bibel. Die chronologische Anordnung war in diesem Teile willkürlich und verschieden.

Was die Quellen dieser Werke betrifft, so mögen wol manche sagenhafte Elemente sich auf dem Wege der volkstümlichen Überlieferung von älterer Zeit her fortgepflanzt haben, wenigstens sind mir manche vorgekommen, die in den sonst bekannten mittelalterlichen Sammelwerken nicht zu finden sind. Bei den meisten muss und darf aber eine schriftliche Quelle vorausgesetzt werden und bei der damaligen Methode zu arbeiten ist dies auch das natürlichere. In der Tat ist das Material, so weit es nicht unmittelbar auf die Vulgata zurückgefürt werden kann, one viele Mühe in der verbreiteten Glossensammlung des Walafrid Strabo, oder in den Geschichtswerken des Vincentius von Beauvais, des Gottfried von Viterbo u. a. zu finden, und selbst die vielen Citate von älteren Gewärsmännern, die hin und wider vorkommen, sind einfach dort abgeschrieben, so sehr, dass nach der Vorstellung der Verfasser alle diese Elemente in gleicher Weise „die Schrift" heißen. Ja die jüngeren Arbeiten benützen die älteren, namentlich ist die ursprünglich lateinisch verfasste Historienbibel des Petrus Comestor die unmittelbare Quelle für mehrere deutsche und französische, nicht einfach daraus übersetzte, geworden. Oder aber poetische Arbeiten sind die nächste Quelle für jüngere prosaische geworden, wie namentlich eine vielverbreitete deutsche Historienbibel in wesentlichen Stücken auf Rudolf von Hohenems zurückgeht, wenn auch nicht in der Weise, dass man sie mit Maßmann geradezu als eine „Prosaauflösung" des letzteren betrachten dürfte. Denn es sind bedeutende Stücke teils zusammenhängend, wie Psalmen, Judith, teils fragmentarisch, wie Hiob, Prediger, genau aus der Vulgata übersetzt und auch in den andern Büchern, überall wo der Verfasser nichts hinzuzufügen wusste, unzälige Spuren eines gleichen Ursprungs.

Überhaupt aber, und diese Bemerkung mag uns über das zuletzt Gesagte noch besser orientiren, bildeten solche Historienbibeln manchmal den Kern eines größeren Werkes, welches von anderer jüngerer Hand unternommen wurde, um die h. Schrift zu vervollständigen. Die später hinzugekommenen Teile (öfters einzelne historische Bücher, die ursprünglich nicht bearbeitet waren wie die letzten Bücher des Pentateuch, die Chronik u. s. w.), namentlich aber die didaktischen Schriften wurden dann einfach aus der Vulgata übersetzt, höchstens mit kleinen exegetischen Glossen, wo es nötig war, den Text durchflechtend, sodass man die verschiedenen Methoden, Hände, Zeiten, leicht sondern kann. Diese kombinirende Art hat sich bis tief ins 16. Jarhundert herab in Frankreich erhalten. Ein schlagender Beweis, wie wenig der theologische Begriff des Kanons und der Kano-

nicität im Mittelalter ein lebendiger, leitender gewesen ist. In mehreren Ländern, namentlich in Frankreich und Italien, sind nach der Erfindung der Buchdruckerei solche kombinirte Bibeln die ersten gewesen, welche überhaupt verbreitet wurden.

Bei dem Einzelnen wollen wir uns hier nicht aufhalten. Für das Weitere musſten wir früher einerseits auf den Artikel „Romanische Bibelübersetzungen", andererseits, da der Artikel „Deutsche Bibelübersetzung" auf diesen Gegenstand keine Rücksicht genommen hat, auf unser Werkchen: Die Deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks, Jena 1855, verweisen. Jetzt liegt ein relativ vollständiger Text gedruckt vor: Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters nach 40 HSS. herausgeg. von Th. Merzdorf 1870. **Ed. Reuss.**

Hitzig, Ferdinand, evangelischer Bibelforscher, geb. 23. Juni 1807 zu Hauingen bei Lörrach im badischen Oberlande, gest. 22. Januar 1875 zu Heidelberg. Der äußere Lebenslauf dieses ausgezeichneten Mannes, der seit 1833 als ord. Professor der Theologie an der jungen Züricher Hochschule fast 30 Jare lang der schweizerischen Kirche dienen sollte, bis er von Ostern 1861 an Umbreits Nachfolger in Heidelberg wurde, war nach Art der deutschen Gelehrten ein ziemlich einfacher. Ich entnehme meine Angaben der von A. Hausrath gehaltenen Leichenrede, welche in der Beilage zur Augsb. Allg. Ztg. 1875 Nr. 30 als Nekrolog gedruckt und in dem ebenso pietätsvollen, aber ausfürlicheren Nekrolog benutzt ist, den Lic. Kneucker in der Protest. Kirchenztg. 1875, Kol. 181—188 veröffentlichte; zu letzterem verhält sich Kneuckers kleiner Aufsatz über Hitzig in dem von Friedr. von Weech herausgegebenen Sammelwerke (Badische Biographien, Heidelberg 1875, I, S. 377—380) wie ein vom Verfasser selbst besorgter Auszug.

Als Son eines der rationalistischen Denkart huldigenden Pfarrers geboren, ward H. durch seine ersten Lehrer in dieser Richtung befestigt. Nachdem er auf dem Pädagogium zu Lörrach den Unterricht des Kirchenrates F. W. Hitzig, seines Oheims, und auf dem Gymnasium zu Karlsruhe den des Prälaten J. P. Hebel genossen hatte, ging er zum Studium der Theologie im Herbst 1824 nach Heidelberg, wo er den Dr. Paulus hörte. Tieferen Eindruck machte auf den 1825 nach Halle übergesiedelten Studirenden der berühmte Gesenius, der ihn bis Ostern 1827 in Halle festhielt und bleibend für das Studium des A. T.'s gewann. So verzichtete denn der 20järige Kandidat, der im Herbst 1827 das badische theol. Examen rühmlichst bestanden hatte, auf den praktischen Kirchendienst und zog Ostern 1828 zur weiteren Vorbereitung auf den wissenschaftlichen Beruf nach Göttingen, um sich hier besonders an Heinrich Ewald anzuschließen, dem er später als „dem Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache und dadurch der Exegese des A. T.'s" im Herbst 1833 sein erstes größeres Werk widmete, die Übersetzung und Auslegung des Propheten Jesaja (Heidelberg 1833, XLII und 650 Seiten 8°). Dies bedeutende Buch, welches Hupfeld (die Psalmen, Gotha 1855, I, S. XVIII) für die beste exegetische Arbeit Hitzigs erklärte, wurde in Heidelberg verfaſst, aber erst in Zürich abgeschlossen. Den raschen ehrenvollen Ruf an die 1832 gegründete Züricher Universität verdankte H., dem die Abhandlung de Cadyti urbe Herodotea 1829 zu Göttingen als Promotionsschrift gedient hatte, der an den Göttinger Aufenthalt sich anschließenden Tätigkeit in Heidelberg, wo H. als Privatdozent in der theologischen Fakultät mit Erfolg lehrte und durch gehaltvolle, scharfsinnige Schriften bald die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf sich zog. Im Jare 1831 erschienen nämlich zu Heidelberg Hitzigs „Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert" (VIII und 207 Seiten 8°) und „Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindizirt und durch Übersetzung nebst Anmerkungen erläutert" (54 Seiten 4°). In dieser Abhandlung schrieb H. die von Jesaja in Kap. 15, 16 benutzte ältere Weissagung dem 2 Kön. 14, 25 genannten Propheten Jonas zu; doch begleiten wir zunächst unseren Gelehrten auf seinem weiteren Lebenslauf, ehe ich mir einige Bemerkungen über die Bedeutung seiner schriftstellerischen Arbeiten erlaube.

In Zürich entfaltete H. eine unermüdliche Lehrtätigkeit, die sich nicht nur über das A. T. und orientalische Sprachen, sondern bald (vgl. A. Hausrath,

D. F. Strauß und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg 1876, I, S. 412 f.) auch über die neutestamentlichen Fächer erstreckte. Wie hohe Achtung H. als Mensch und Gelehrter in Zürich genoss, durfte er 1857 als Rektor der Universität bei deren Jubiläum erfaren. Der schneidige und küne Kritiker hatte wegen seines selbstlosen, ehrlichen, biederen Charakters und wegen seiner imponirenden Gelehrsamkeit auch bei solchen Zuhörern warme Anerkennung gefunden, die seiner theologischen Richtung als einer radikalen durchaus abhold waren. Aber auf die ersehnte Berufung nach Deutschland musste der Mann, der offen für die Wal von Strauß in Zürich eingetreten war, und der als Schriftsteller immer unerschrocken sich zu leicht bedenklich erscheinenden Ansichten bekannte, sehr lange warten, obgleich er sich der Mehrzal seiner deutschen Fachgenossen geistig überlegen wusste. Für die Beziehungen von H. zu dem wenige Monate jüngeren Strauß vgl. Hausrath a. a. O. I, S. 194, 317, 341 f., 347, 366, 393; Beilagen S. 15 ff. 26, 68; II, S. 273, 289. Ich erwäne nur, dass H. in seinem Separatvotum erklärte: „Ich würde, wofern Strauß die Persönlichkeit Gottes und die individuelle Fortdauer der menschlichen Geister, d. h. die beiden Grundsäulen der Religion, in Abrede stellte, ihn nicht einmal für eine Professur der theologischen Hilfswissenschaften in Vorschlag zu bringen wagen", und dass unser alter Freund und Gönner von Strauß sich schließlich durch diesen zu den Markuslöwen und Zukunfsmusikern gerechnet sah. Erst nach Umbreits (s. d. Art.) Tod durfte H. seine Kraft der heimischen Landesuniversität widmen, und er hat seit 1861 in Heidelberg fast 14 Jare lang, auch als die Frequenz der dortigen theologischen Fakultät unter den kirchlichen Wirren mehr und mehr abnahm, mit unverdrossener Treue sein Lehramt verwaltet, indem er zugleich nach altgewonter Weise größeren Einfluss auf weitere Kreise durch seine fleißig fortgesetzte schriftstellerische Tätigkeit ausübte.

H. gehörte zu den Männern, die man nicht nur aus ihren Büchern, sondern persönlich kennen lernen muss, um sie richtig zu würdigen. Obgleich er als ein durch und durch zuverlässiger Charakter sich immer offen gab, wie er war, und aller Rücksichtelei feind, was ihm gerecht und wahr schien, one Menschenfurcht aussprach, so trat doch neben der scharfen Polemik, welche er mit kaustischem Witz zu üben verstand, die gemütliche, um nicht zu sagen gutmütige Seite seines Wesens leicht zurück. Wie er in seinem Kommentar über das Buch Daniel (S. 168) den schlechten Witz über die Jarwochen nicht zu unterdrücken vermochte, so begreift es sich, dass er manchem Leser den Eindruck einer pietätslosen Natur machen konnte. Aber bei allem Spott über das, was ihm als Frömmelei und Torheit der Ausleger erschien, war H. ein innerlich frommer Mensch; er hatte sein A. T. und die ganze Bibel von Herzen lieb und suchte an seinem Teile durch seine Schriftforschung dem Reiche Gottes zu dienen. Der aufrichtigen Achtung, welche H. in seiner ganzen Umgebung genoss, die Gegner seiner Richtung nicht ausgenommen, entsprach auch das persönliche Vertrauen, das ihm sein Großherzog schenkte; dieser verlieh ihm nicht nur den Titel eines Kirchenrats, der sich später in den Geheimen Kirchenrat verwandelte, sondern ernannte ihn auch dreimal zum Mitgliede der evangelischen Generalsynode Badens. Wie fern H. kleinliche Eitelkeit lag, die sich geltend zu machen sucht, zeigt auch die interessante Tatsache, dass von seinen vielen Büchern niemals eines in den litterarischen Anzeigen der ihm doch nahe befreundeten Protest. Kirchenzeitung zur Besprechung gebracht worden ist. Die entschiedene Sprache, welche H. in seinen Schriften zu füren pflegte, erklärt sich, soweit sie nicht einfach als eine ihm mit vielen Gelehrten aller Richtungen gemeinsame Unsitte der Zeit zu betrachten ist, weniger aus einem berechtigten Selbstgefül oder aus seiner Meinung (Begriff der Kritik, S. VII), dass mancher Irrtum allein schon durch unumwundene Behauptung des Gegenteils gestürzt werde, als vielmehr aus der Freudigkeit seiner frisch gewonnenen Überzeugung und aus der allerdings mit seinem tapferen Wagemut zusammenhängenden, aber dennoch beklagenswerten Täuschung über die Sicherheit und die Grenzen des menschlichen Wissens. Aber H. lernte auch gerne von andern und konnte in Warheit versichern (Daniel, S. VI): „Widerspruch, von dem anzuneh-

men, dass sein Urheber die Gedanken, über welche er den Stab bricht, auch selber haben konnte oder sie gleichfalls einmal gefasst und verworfen hat, wird mir immer der höchsten Beachtung wert sein". Eine Woche später, als H. seine treue Lebensgefärtin verloren hatte, wurde er, kaum von eigener Erkrankung widerhergestellt, durch eine Gehirnentzündung im Januar 1875 dem irdischen Leben entrissen; aber in der protestantischen Wissenschaft, die für seine großen Mängel nicht blind ist, wird er als einer ihrer edelsten Söne fortleben. Daher darf ich diesen kurzen Lebensabriss mit den Worten schließen, welche Theod. Keim im Januar 1875 der 2. Auflage seiner 3. Bearbeitung der Geschichte Jesu als Widmung mit auf den Weg gab: „Zum Gedächtnis von Ferd. Hitzig, dem schlichten Manne one Furcht, dem treuen Freunde one Falsch, dem Ruhme Zürichs und Heidelbergs, dem künen, rastlosen Bauherrn biblischer Wissenschaft".

Gehen wir jetzt zu Hitzigs Schriften über, so kann ich hier die auch bei Kneucker vermisste Aufzälung all seiner gedruckten Arbeiten, selbst der kleinsten Aufsätze, unmöglich geben. Vieles, wie die von H. in Schenkels Bibel-Lexikon und in die Zeitschrift der DMG. eingerückten Artikel und Mitteilungen, findet jeder Suchende leicht. Die Erwänung der in Ewalds Jahrbb. der biblischen Wissenschaft auf H. bezüglichen Stellen (I, S. 110 f.; III, S. 229 ff.; IV, S. 50 f.; VI, S. 88 f., 160; VII, S. 128 ff., 146 ff., 215, 242; VIII, S. 165 ff., 254 f., 266; IX, S. 174 ff.; X, S. 228; XI, S. 230) wird manchem Leser lieb sein; abgesehen nämlich von dem psychologischen Interesse, welches der Wandel der Stimmung bietet, der Ewald seit 1855 in seinem alten Schüler Hitzig einen echten Geistesbruder Hengstenbergs erkennen ließ, enthalten jene Stellen nützliche Nachweisungen und trotz des bekannten Subjektivismus, welchen H. würdig ertrug, viele objektiv richtige Urteile. Schon der oben erwänte „Begriff der Kritik" zeigte Hitzigs glänzende Begabung, aber auch seine Mängel. H. wollte die Textkritik und die Kritik der Geschichte, sowie die auf beider Schultern ruhende sogenannte höhere Kritik nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Form getrieben wissen, da er mit Recht die Kritik für keine nur zerstörende, sondern auch für eine aufbauende Macht erklärte. Indem er so der überwiegend negativen Kritik de Wettes seine positive Kritik entgegensetzte, ist seiner gründlichen Gelehrsamkeit und seiner durch unbestechliche Warheitsliebe, rastlosen Fleiß und ungewönlichen Scharfsinn getragenen Kombinationsgabe allerdings vieles gelungen, namentlich auf dem Gebiet der Textkritik; aber noch viel größer ist die Menge der von H. gewönlich mit großer Zuversicht aufgestellten unhaltbaren Vermutungen. In dem Buche über Jesaja bewärte sich H. mit seiner „männlichen, markigen, bündigen Sprache" (Hupfeld a. a. O.) als ein Meister in der Kunst des Übersetzens. Diestel (Gesch. des A. T., Jena 1869, S. 643, 657) lobt mit Grund an der Auslegung des Jesaja neben der grammatischen Akribie den seltenen Feinsinn Hitzigs für logisch-syntaktische Verhältnisse, der vielfach neue Blicke eröffne, und bemerkt von dem Scharfsinn, mit welchem H. in Hinsicht der historischen Beziehungen viel genauere Ermittelungen versuche, dass derselbe leichter Bewunderung als Zustimmung abnötige. Dabei tritt der „Mangel rechter Tiefe" in der Erfassung des religiösen Geistes der Schriften des A. T.'s nicht selten unverkennbar hervor, wie denn H. auch noch später in Spr. 11, 31 den Sinn finden konnte: „Gott bezalt seine Schulden; wie viel mehr wird er seine Forderungen eintreiben". Treffend schildert Diestel (S. 694 f.), wie in H. (Der Prophet Jesaja, S. IX—XXXIII) der alte Rationalismus, der Israel lediglich als orientalisches Volk ansah, mit den durch eine tiefere philosophisch-historische Betrachtung der Religionsgeschichte angebanten Erkenntnissen ringt, „one sich der Kritik bewusst zu werden, welche diese an ihm vollziehen". Übrigens muss schon die bloße Anung der gewaltigen Schwierigkeiten, welche sich einer warhaft wissenschaftlichen Geschichte der alttestamentlichen Religion entgegenstellen, unser Urteil milde stimmen. Daher dürfen wir H, bei dem der hebräische Geist und der Mosaismus einander schroff gegenüberstehen, keinen allzuschweren Vorwurf daraus machen, dass sein Offenbarungsbegriff (vgl. Jesaja, S. XXIV) zu äußerlich gefasst war, und dass es ihm, der mit Recht als Forscher durch die kirchlich über-

lieferte Schätzung des A. T.'s sich nicht wollte beeinflussen lassen, wie sehr er auch im allgemeinen die weltgeschichtliche Bedeutung der Religion Israels anerkannte, doch im einzelnen oft nicht recht gelang, dem ewigen Warheitsgehalt im A. T. gerecht zu werden. Mit der Meinung Hitzigs (Geschichte des Volkes Israel, S. 82), dass der ware Gott „durch eine stärkere Denkkraft“ gefunden wurde, ist eine den gemeinsamen Bedürfnissen der Wissenschaft und Kirche genügende Schätzung des religiösen Wertes des A. T.'s, welche auch den göttlichen Faktor in der Geschichte zu seinem vollen Rechte kommen lässt, nicht immer leicht vereinbar. Als kennzeichnend für Hitzigs ehrliche Unerschrockenheit erwäne ich seine Bemerkung zu Jes. 7, 11: „One es zu wissen, spielt Jesaja hier ein gefärliches Spiel; denn hätte Ahas die Proposition angenommen, so hätte Jehovah vermutlich seinen Diener im Stich gelassen“.

Trotz der angedeuteten Mängel ist der Kommentar zu Jesaja, weil darin das exegetisch-kritische Geschäft mit einer im ganzen ein besonnenes Maß einhaltenden Umsicht vollzogen wird, wol die beste Arbeit Hitzigs. Leider muss man es mit Hupfeld (a. a. O.) beklagen, dass der so ungewönlich begabte Gelehrte immer mehr die Neigung zeigte, „sich in die logischen Verhältnisse zu verbeißen, spitzfindig darüber zu grübeln, das fernliegendste zu sehen und darüber den nächsten einfachsten Sinn und den lebendigen vollen Zusammenhang der Sache aus dem Auge zu verlieren“. Dies gilt noch nicht vom ersten Teil der in 2 Bändchen zerfallenden und „Die Psalmen“ betitelten Schrift, welcher 1835 zu Heidelberg erschien und eine sehr wertvolle deutsche Übersetzung nebst kritischer Herstellung des Grundtextes enthält, vollkommen aber von dem die historisch-kritische Untersuchung bringenden zweiten Teil (Heidelberg 1836), worin der Verfasser allen Ernstes in der Meinung, nicht subjektive, divinatorische, sondern tatsächliche, objektive Kritik zu üben, die meisten Psalmen von der Zeit Davids bis ins erste vorchristliche Jarhundert herab aus originellen Gründen ganz genau nach ihren Entstehungsverhältnissen bestimmt, fast als könne er das Gras wachsen hören (vgl. Bleeks Einleitung in das A. T., 3. Aufl., S. 619 Anm.). Kein Wunder, dass neben seinen Bemerkungen oder doch anregenden Sätzen in dieser positiven höheren Psalmenkritik massenhaft die wunderlichsten Verirrungen vorkommen; waltet doch hier nicht mehr ein besonnener, der Schranken aller geschichtlichen Warscheinlichkeit sich klar bewusster historischer Sinn, sondern man muss sagen, dass ein ungesundes, tollkünes Historisiren auf einem Gebiete, welches zum größten Teile über die Grenzen des menschlichen Wissens hinausliegt, sein behagliches Spiel treibt. Mit großer Zähigkeit hielt H. auch in dem wichtigen zweibändigen Kommentare (Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, Leipzig u. Heidelberg 1863, 1865) den früher eingenommenen kritischen Standpunkt wesentlich fest, sodass hier leider viel edle Kraft verschwendet ist (vgl. E. Riehms Anzeige im Darmstädter Theol. Literat. Blatt 1864, S. 98 f.); allein nicht umsonst hat H. mit den bedeutenden Mitteln, die ihm zu Gebote standen, gerade auf diese Auslegung der Psalmen, für welche er das Lob der Vollständigkeit in Anspruch nahm, vielleicht mehr Fleiß als auf irgend ein anderes Buch verwendet, denn trotz aller Verkehrtheiten hat dies Werk im einzelnen die Psalmenerklärung um ein gutes Stück vorwärts gebracht (vgl. Delitzsch, Bibl. Commentar über die Psalmen, Leipzig 1867, S. VI). In änlicher Weise hat sich H. durch seine Mitarbeiterschaft an dem von S. Hirzel in Leipzig verlegten „kurzgefassten exegetischen Handbuch zum A. T.“, welches er 1838 mit seiner Erklärung der zwölf kleinen Propheten eröffnete (2. Aufl. 1852, 3. Aufl. 1863), ein großes Verdienst erworben. Nur noch die Bearbeitung des Jeremia (1841), bei welchem Buche H. noch mehr als bei Ezechiel den Text der LXX überschätzte, erlebte eine zweite Auflage (1866). Ezechiel erschien 1847, Daniel 1850, der Prediger 1847 und das Hohelied 1855. Sehr wertvoll ist die 1854 unter dem Titel „Die prophetischen Bücher des A. T.“ als selbständige Beilage zum Handbuche erschienene Übersetzung der prophetae posteriores, und höher als die genannten Teile des Handbuches schätze ich auch die außerhalb desselben veröffentlichten Übersetzungen und Auslegungen der Sprüche Salomos (Zürich 1858) und des Buches Hiob (Leipzig und Heidelberg 1874),

Unter den größeren Arbeiten Hitzigs ist endlich noch seine aus akademischen Vorlesungen entstandene „Geschichte des Volkes Israel“ (Leipzig 1869) zu nennen, welche in 2 Teilen oder je 6 Büchern auf S. 1—320 die Zeit von Anbeginn bis zum Ende der persischen Oberherrschaft, dann auf S. 321—629 die Zeit von Alexander d. Gr. bis zur Eroberung Masadas im Jare 72 nach Chr. behandelt und besonders für die letzten Jarhunderte wertvoll ist; eine Geschichte der Religion Israels darin zu geben, lag nicht in der Absicht des Verfassers. In dieser Geschichte (S. 121) kehrt die Zusammenstellung des אֲרוּרָה Gen. 3, 17 mit ἄρουρα wider mit manchen seltsamen Ergebnissen aus Hitzigs „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer“ (Leipzig 1845), vermehrt durch viele nicht weniger auffallende Hypothesen, z. B. über das Verhältnis des Mose zu zendischer Lehre, und durch neue Erklärungen alttestamentlicher Wörter aus dem Sanskrit (vgl. S. 42, 66, 96), gelegentlich auch aus dem Türkischen (S. 100), welche wol für immer das Privateigentum des scharfsinnigen, aber die heterogensten Dinge wie in einem Kaleidoskop zusammenwerfenden Gelehrten bleiben werden. Als Beispiel von Hitzigs positiver Kritik sei nur erwänt, wie er (Gesch., S. 67, 78, 95) die Lebensdauer des Moses auf 84 Jare berechnet, da die Ex. 7, 7 genannten 80 Jare ganz unverfänglich seien (vgl. Wellhausen, Gesch. Israels, Berl. 1878, S. 230), der Wüstenzug aber nur 4 Jare gedauert habe.

Ehe ich schließlich den Versuch wage, ein zusammenfassendes Urteil über Hitzigs Bedeutung als Schriftsteller zu geben, sind noch einige bisher nicht erwänte, meist kleinere Schriften desselben zu nennen. Die beiden Sendschreiben „Ostern und Pfingsten. Zur Zeitbestimmung im A. und N. T.“ erschienen 1837 und 1838 zu Heidelberg, die zum Jubiläum Gutenbergs verfasste Denkschrift „Die Erfindung des Alphabets“ 1840 zu Zürich. Von Hitzigs epigraphischen Arbeiten nennt Kneucker: „Die Grabschrift des Darius zu Nakschi-Rustam“ (Zürich 1847); „Die Grabschrift des Eschmunezar“ (Leipzig 1855) und „Die Inschrift des Mescha“ (Heidelberg 1870). Auch der neutestamentlichen Forschung kam Hitzigs Belesenheit und kritischer Scharfblick zu gute, und wenn auch das Buch „Ueber Johannes Markus und seine Schriften, oder welcher Johannes hat die Offenbarung verfasst?“ (Zürich 1843) und das Schriftchen „Zur Kritik Paulinischer Briefe“ (Leipzig 1870) verschiedene Aufnahme fanden und zum teil sehr berechtigten Widerspruch, so haben sie doch fördernd und anregend gewirkt; vgl. Bleeks Vorlesungen über die Apokalypse (Berlin 1862), S. 64, 292 f. und die von H. Holtzmann in seiner „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe“ (Leipzig 1872, S. 306) gegebenen Nachweisungen. Es war H. gewiss ein Herzensanliegen, als er 1865 zur Orientalistenversammlung in Heidelberg (DMGZ. 1866, S. IX) von der Sprache Balaibalan redete, die assyrisch-babylonische Forschung „vor dem weiteren Fortschritt auf verhängnisvollem Irrwege“ zu bewaren, und auch seine Schrift „Sprache und Sprachen Assyriens“ (Leipzig 1871) verteidigt die von allen Sachkennern verworfene Meinung, dass die Sprache der Keilinschriften keine semitische, sondern eine indogermanische sei. Der verhängnisvolle Irrtum war auf seiten Hitzigs, dessen wissenschaftliches Ansehen überhaupt in weiteren Kreisen durch seine unbefugte Verwertung des Sanskrit und durch die Zuversichtlichkeit, mit welcher er handgreifliche Irrtümer *) vortragen konnte, tief erschüttert worden ist.

---

*) Da in Band IV, S. 185 oder in d. A. Elkesaiten das von Epiphanius mitgeteilte Gebet des Elxai wider als im wesentlichen unverständlich bezeichnet wird, so darf ich wol als Beispiel die von Uhlhorn vielleicht übersehenen „Arabischen Analekten“ Hitzigs und ihre Zurechtstellung in der DMGZ 1858, S. 318 und 712 kurz erwänen. Hitzig hatte die Wörter *Ἀβὰρ Ἀνὶδ Μωΐβ Νωχιλὲ Δαασλμ Ἀνή* für Arabisch erklärt und übersetzt: „Entwichen, geschwunden ist das Wasser des Restes; die Magere mache fett, spende!“ Da kamen zwei jüdische Gelehrte unabhängig von einander auf den Gedanken, die Wörter, statt mit H. von der Linken zur Rechten, nach der gewönlichen Weise der semitischen Schrift von der Rechten zur Linken zu lesen, und so fanden sie in אבא מסהד עליכון ביום דינא רבא ganz einfaches sogenanntes Chaldäisch, dessen Übersetzung: „Ich zeuge für euch am großen Gerichts-

Man hat kein Recht, H. als einen hervorragend radikalen Kritiker zu bezeichnen; er betrachtet z. B. den Dekalog (Gesch. S. 84) als mosaisch, ist von der Echtheit des Liedes der Debora, welches Grill bekanntlich in ein mythisches Gemälde des Sieges der warmen über die kalte winterliche Jareszeit auflöst, fest überzeugt, wenn er auch mit dem nüchternen Urteil, das Lied sei „unfreie Naturdichtung, der Sängerin abgerungen von dem großen Ereignis" (Gesch., S. 130), seinen Mangel an poetischem Geschmack verrät, und spricht eine ganze Reihe von Psalmen dem David zu, meist mit besseren Gründen, als diejenigen sind, welche ihm zur Nachweisung von Jeremias Schlammgrube und zur Unterbringung etwa des halben Psalters in der Makkabäerzeit dienen müssen. Meines Erachtens liegen Hitzigs bleibende Verdienste hauptsächlich auf dem rein philologischen Gebiete der Textkritik und der Einzelexegese. Gewiss hat H. sehr viele Konjekturen da angebracht, wo gar keine nötig waren; wo aber wirklich Textverderbnis vorliegt (z. B. Jes. 14, 21; Hiob 15, 29), hat er sehr oft mit glücklicher Hand das Gebrechen geheilt. Mit seinem anerkannten Geschick als Übersetzer steht die oft beklagte Tatsache nicht in Widerspruch, dass H. kein Meister in lichtvoller Darstellung war; vielleicht trug die Kürze, nach welcher er im exegetischen Handbuche strebte, nicht wenig dazu bei, seiner Schreibart häufig etwas Eckiges oder Verschrobenes zu geben. Erst die Zukunft kann lehren, wie viel brauchbare Bausteine H. für den Tempel der Wissenschaft gebrochen und zurechtgemacht hat; ich bescheide mich gerne, dass manches, was mir als „zerbröckelnder Lehm" (H. zu Spr. 12, 12) erscheint, sich später noch als festes und nützliches Material erweisen mag. Täusche ich mich aber nicht, so war es ein gewisser Mangel an common-sense, der diesen eminent begabten und warheitsliebenden Forscher, der vielfach auch durch seine Irrtümer noch anregend wirkt, in so merkwürdigem Grade daran verhindert hat, ein musterhafter Exeget und ein zuverlässiger Historiker zu werden. Der berühmte Aufsatz über „Das Königreich Massa" (Zeller, Theol. Jahrbb. 1844, S. 269 ff.) liest sich wie ein hübscher Roman; zu wunderbar schön stimmt hier alles zusammen, als dass wir uns auf dem rauhen Boden der geschichtlichen Wirklichkeit befinden könnten. Dieser Hang zur Künstlichkeit fürt nicht nur zuweilen (vgl. Mich. 6, 5; Sach. 12, 10) zu echt rabbinischen Auslegungen, sondern läßt H. auch ganz leichte Stellen, z. B. den Schlussvers des Buches Daniel, gründlich missverstehen und in zusammenfassenden Untersuchungen die gröbsten Missgriffe tun. Mit vollem Rechte klagt Ewald, dass H. beim Hohenliede das Liebliche und Zarte unlieblich und grob fasse, dass er das wirkliche Verhältnis des Chronisten zum Psalter geradezu auf den Kopf stelle und in fast unglaublicher Weise die ersten 9 Kapitel für den ältesten Teil des Spruchbuches erkläre. Aber wir dürfen keine Klage darüber füren, dass H. nicht, wie man es von seiner so seltenen Begabung hätte erwarten mögen, noch viel mehr geleistet hat, als er wirklich getan. Übersieht man im großen Verlauf der Geschichte der Wissenschaft, wie gering der auf den einzelnen, auch den ausgezeichneten Gelehrten fallende Anteil an der Förderung des Ganzen ist, so bleibt H. unter seinen Zeitgenossen für immer eine hervorragende Stellung gesichert, und noch auf lange hin werden seine zalreichen Schriften für viele eine Quelle der Belehrung und Anregung bleiben. **Adolf Kamphausen.**

Hobbes, s. Deismus.

Hochamt, s. Messe.

Hochmann, Ernst Christof, mit dem Zunamen von Hochenau, ein Hauptrepräsentant der Wittgensteinschen Separatisten zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jarhunderts. Er war der Son eines sachsenlauenburgischen Zollamtmannes von Adel, der sich später in Nürnberg niederließ und dort starb. In

---

tage" keinem Zweifel unterliegen kann. Dennoch weiß ich nicht, ob H. sich durch diese Lösung des Rätsels hat überzeugen lassen, und möchte es, falls mein Gedächtnis mich nicht täuscht, sogar in Abrede stellen, dass er sich dabei beruhigte.

Nürnberg erhielt daher auch der 1670 in Lauenburg geborne Son seine weitere Erziehung; dann ging er nach Halle, um bei Thomasius die Rechte zu studiren und wurde, da er sich zu den Pietisten hielt, in die dortigen Händel verwickelt und wegen seiner religiösen Extravaganzen relegirt. Ums Jar 1697 trat er in Gießen mit Arnold und Dippel in nähere Gemeinschaft. Dann begab er sich nach Frankfurt a. M., wo er besonders für die Bekehrung der Juden zu wirken suchte. Infolge der in Hessen-Darmstadt und Frankfurt 1698 über die Separatisten ausgebrochenen Verfolgungen zog er sich nach Hessen-Kassel und 1699 nach dem Wittgensteinschen zurück. Dort fürte er ein höchst seltsames Einsiedlerleben. Der Graf und die Gräfinnen von Wittgenstein und namentlich die durch ihn erweckte Gräfin Witwe Hedwig Sophie zu Berleburg erwiesen ihm alle mögliche Freundschaft. Dagegen war der letztern Bruder, Graf Rudolf zu Lippe-Bracke, so sehr wider ihn aufgebracht, dass er ihn 1700 durch seine Diener misshandeln und ins Gefängnis werfen ließ. Von Berleburg begab sich Hochmann auf den Westerwald, und nachdem er sich einige Zeit in Pyrmont aufgehalten, fürte er ein unstätes Wanderleben, auf dem er mit den verschiedenen Sektenhäuptern der damaligen Zeit, einem Rock, Labadie u. a., auch mit dem Grafen Zinzendorf zusammentraf, häufige Versammlungen hielt, aber auch ebenso oft sich Verfolgungen und Misshandlungen, sowol von seiten der Behörden, als des aufgeregten Pöbels aussetzte. In Detmold (1702), in Hannover (1703), in Nürnberg (1708—1709), in Halle (1711), in Mannheim hatte er längere oder kürzere Gefängnisstrafen auszustehen. Einen besonders empfänglichen Boden für seine Meinungen fand Hochmann am Niederrhein, wo schon früher der Same zu änlichen Geistesrichtungen ausgestreut war. In Crefeld, Duisburg, Mülheim, Wesel, Emmerich hatte er zalreiche Freunde; ebenso in den Bergischen Landen, in der Gegend von Solingen und Elberfeld. Seine Predigt hatte etwas hinreißendes, selbst auf den Körper der Zuhörer einwirkendes. So predigte er einst auf dem Ochsenkamp bei Elberfeld mit solcher Gewalt, dass Hunderte seiner Zuhörer sich von der Erde emporgehoben glaubten und ihnen nicht anders zu Mut war, als ob der Morgen der Ewigkeit angebrochen wäre. In seinen Äußerungen gegen die herrschende Kirche war er, wie alle Separatisten, schroff und leidenschaftlich, doch später klärte sich manches in ihm ab; er wurde milder und besonnener und sein christlicher Wandel diente vielen zur Erbauung, auch manchen zur Beschämung. Was seine Lehre betrifft, so ist diese aus dem Bekenntnis zu entnehmen, das er 1702 dem ihm feindlich gesinnten Grafen zu Lippe-Detmold übergab; 1) erklärte er sich wider die Kindertaufe, indem diese nicht in der Schrift geboten sei; 2) glaubte er, dass das Abendmal nur für die auserwälten Jünger Christi sei und wollte die Weltkinder von demselben ausgeschlossen wissen; 3) glaubte er an die Möglichkeit einer vollkommenen Heiligung in diesem Leben; 4) vom Amt des Geistes lehrte er, dass Christus als das Haupt der Gemeinde allein Lehrer und Prediger einsetzen könne und sprach daher dieses Recht der weltlichen Obrigkeit ab; 5) lehrte er eine Widerbringung aller Dinge und endlich hegte er 6) ganz eigentümliche den Gichtelschen verwandte Ideeen über die Ehe. Er statuirte fünferlei Arten derselben: 1) eine ganz tierische, 2) eine ehrbare, aber doch noch ganz heidnische und unreine, 3) eine christliche (nach Eph. 5, 25), 4) eine jungfräuliche, wo zwei Gott und dem Lamm ganz verlobte und gewidmete Personen miteinander in der allerreinsten, jungfräulichen Liebe Christi zu keinem anderen Zweck verbunden werden, als dass sie Gott in Christo one Unterlass dienen u. s. w. (zu dieser Ehe ist keine Kopulation nötig), 5) (als der vollkommenste Grad) die Ehe mit Christo als dem keuschen Lamm allein (mit anderen Worten: das Cölibat). Hochmann starb 1721. Der Dichter Tersteegen hat ihm folgende Grabschrift gesetzt:

„Wie Hoch ist nun der Mann, der hier ein Kindlein gar,
Herzinnig, voller Lieb, doch auch voll Glaubens war,
Von Zions Königs Pracht er zeugte und drum litte,
Sein Geist flog endlich hin und hier zerfiel die Hütte."

Als Quellen über Hochmanns Leben und Meinungen können zunächst seine eigenen, handschriftlich hinterlassenen Aufsätze und Briefe dienen, womit die ver-

schiedenen Schriften der Zeitgenossen und die veröffentlichten Synodalakten, nebst den gedruckten Streitschriften für und wider ihn zu vergleichen sind (s. deren Verzeichnis b. Göbel a. a. O.). Das weitere über ihn s. in Walchs Rel.=Streitigkeiten außer der luth. Kirche, Th. II, S. 776 ff., in Stillings Theobald oder die Schwärmer, Th. I, und vorzüglich in Max Göbels Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch=westfälischen evangelischen Kirche, Koblenz 1852, Bd. II, Abth. 2 u. 3, S. 809 ff., wo neben der Schattenseite, welche die früheren Berichterstatter einseitig hervorhoben, auch auf die Lichtseite des Mannes und auf seine Bedeutung für das religiöse Leben seiner Zeit hingewiesen wird.

Hagenbach †

Hochstift, s. Stift.

Hochstraten, s. Hoogstraten.

Hochzeit, s. Ehe.

Hoë von Hohenegg. Zum großen Teil haben die Geschicke des dreißigjärigen Krieges in den Händen zweier fürstlicher Beichtväter gelegen, wovon Hoë der eine, der andere Lämmermann, Beichtvater Ferdinands II.

Einem alten mit hohen Ämtern betrauten adeligen österreichischen Geschlechte war Hoë *) entsprossen, um 1580 in Wien geboren, wo damals der Protestantismus in weiten und hohen Kreisen die herrschende Konfession war. Als er für ein Fachstudium sich entscheiden sollte, erwälte er, was, wie er selbst sagt, auch seiner Zeit unter adeligen Protestanten selten — das theologische, teilweise das juristische damit verbindend. Mit vornehmen Empfehlungen versehen, traf er 1597 in Wittenberg ein und erwarb sich durch seinen Studieneifer die allgemeinste Anerkennung bei seinen akademischen Lehrern. „So sich, erzält er selbst, meine Kinder wundern, wie ich in vier Jaren habe in drei Fakultäten studiren und so weit darinnen kommen können, sollen sie wissen, dass ich mir nichts auf der Welt höher als mein Studiren habe angelegen sein lassen und habe manchmal in 2, 3 Tagen keinen warmen Bissen in meinen Mund gebracht, ich bin viele Nächte nicht zu Bette kommen, sondern stets gelesen und geschrieben, so gar, dass auch der Teufel das Licht mir ausgeblasen, ein Gepolter in dem Cavet angerichtet und mit Büchern auf mich zugestürmt hat“. Wie damals der promovirte Magister, wärend er seine Studien noch fortsetzte, Vorlesungen zu eröffnen pflegte, so auch Hoë, welcher rühmt, dass er in denselben an 200 Zuhörer gezält. Bei seinem vornehmen Stande mussten die ausgezeichneten Talente desto mehr das Auge auf ihn richten und der erste Hofprediger Polykarp Leyser I. veranlasste ihn 1602, vor Kurfürst Christian II. eine Probepredigt zu tun, infolge deren ihm auch sofort die dritte Hofpredigerstelle zugeteilt wurde. In einem ausnehmenden Grade muss ihm die Gabe, bei den Hochgestellten sich zu insinuiren, eigen gewesen sein: schon Christian II. wurde damals in dem Grade ihm zugetan, dass, wie wir vernehmen (Gleich, Annal. eccles. II, 31), der Fürst ihn oftmals bei Tafel an seine Seite gesetzt, die Hände mit Herzlichkeit in die seinigen geschlossen, in seinem Logis ihn besucht, niemals mit bedecktem Haupt ihn angeredet, ihm auch widerholte Geldgeschenke von 200 bis 1000 fl. gemacht. Dennoch musste der Fürst zur Beförderung seines Liebling in die Superintendentur von Plauen seine Einwilligung geben; der Beifall der Hoëschen Predigten bei den hohen Herrschaften war nämlich so außerordentlich gewesen, dass die andern Hofprediger sich gekränkt fülten und der alte Leyser über seinen ehemaligen Schützling Klage fürte, dass derselbe „ihm die Schuhe austreten wolle“. Nur sehr schwer konnte sich der Kurfürst in die Trennung finden, schickte dem Abgegangenen auch noch das für damalige Zeit außerordentliche Geschenk von 3000 fl. zu einem Hauskaufe nach. Auch in dem neuen Wirkungskreis, in den er 1603 trat, erwarb sich Hoë allgemeine Anhänglichkeit, sodass man auch von Plauen nur mit tiefstem Schmerze ihn entließ, als ihm, auf dringendes Ansuchen der lutherischen Stände Böhmens,

*) Die latinisirte Form lautet Hoë, die deutsche Höe.

Kurfürst Christian die Annahme des Rufs zum Direktor der evangelischen Stände des Königreichs Böhmen gestattete. Nach damaliger Gewonheit mußte Hoë bei diesem Abgange sich verpflichten, auf Erfordern in den Dienst seines Landesherrn zurückzutreten. So wurde er denn auch nach Kurzem den Böhmen wider entrissen, gerade zu einer Zeit, wo sie am dringendsten seiner bedurften. Bei der Erledigung der ersten Hofpredigerstelle in Dresden 1612 erhielt er von Kurfürst Johann Georg I. den Befehl, nach Dresden zurückzukehren, und ihm zu Ehren wurde von da an mit dieser Stelle das Prädikat des Oberhofpredigers verbunden. Dieselbe geistliche Herrschaft, welche Hoë über den fürstlichen Vorgänger ausgeübt, erlangte er one Schwierigkeit auch über den Nachfolger, den schwachsinnigen, wegen seines ungemäßigten Biergenusses bei dem Volke nur unter dem Namen des „Bierjürgen" bekannten Johann Georg I., dem seine ungewönliche Devotion gegen die Geistlichkeit sogar in Gerbers „Historie derer Widergebornen in Sachsen" eine Stelle erworben. „Dieser will auch Unglück haben" — sprach der Fürst einst, wärend eine andere Person sich entfernte, zu dem eintretenden Oberhofprediger Weller, dem Nachfolger Hoës —: „er klagt wider einen Priester! Wer Unglück haben will, fange es nur da an. Meine sel. Frau Mutter hat mich allezeit treulich davor gewarnt" (Gerber I, 162).

So weit sich nun aus den gedruckten Schriften und aus einem umfangreichen, noch vorhandenen Briefwechsel Hoës abnehmen läßt (vgl. die zwei von G. Arnold benutzten großen Bände Epp. ad Meisnerum der Hamburger Stadtbibliothek, Epp. ad Saubertum ebenda, Epp. ad Gerhardum in der gothaischen herzoglichen Bibliothek u. a.), darf auch gesagt werden, daß derselbe ein Mann war, dem, nach dem Maße seiner Einsicht, das Wol von Kirche und Schule wirklich am Herzen gelegen, welcher daher auch, soweit ihm in den bald durch die Kriegsstürme zerrütteten Zuständen des Landes möglich war, seinen vielvermögenden Einfluß bei seinem schwachen Fürsten zum besten der Kirche und der Universitäten Leipzig und Wittenberg redlich in Anwendung gebracht hat. Praktisch und diplomatisch scharfsichtig richtete er sein Interesse zunächst darauf, der lutherischen Kirche innere Einheit und Befreiung von der Cäsareopapie des States zu sichern. Durch ihn wurden jene sächsischen Theologenkonvente gegründet, als deren wichtigstes Resultat jene Entscheidung zwischen den Tübinger und Gießener christologischen Streitigkeiten anzusehen ist, durch welche, im Namen des Kurfürsten bekannt gemachte, decisio in der Tat dem so verderblich zu werden drohenden Schisma der luther. Kirche vorgebeugt wurde *). Von einer Hofpartei mag indes gegen ein solches luther. Kardinalkollegium dennoch bei dem schwachen Fürsten Bedenken erweckt worden sein, sodaß derselbe die Bitte des letzten dieser Konvente im J. 1628, järlich zusammentreten zu dürfen, mit dem Bescheide ablehnte: „Wenn etwas sich ereigne, so sei er und sein Oberkonsistorium da" (Henke, „Georg Calixt" I, 321).

Hoës Sinn für Gelehrsamkeit, Talent und Religiosität ließ ihn vorzugsweise die Freundschaft derjenigen unter den damaligen Theologen suchen, in denen die Gaben des Geistes sich am meisten mit frommem Sinne verbanden. Mit tief sich unterordnender Ehrfurcht wirbt er um das Wolwollen J. Gerhards, stellt sich in das freundlichste Verhältnis zu Männern wie Meisner, Mentzer, Saubert. Daß er nicht durchgreifender ausfüren kann, was zum Heile der Kirche dient, erweckt ihm großen Schmerz; in einem Briefe an Meisner im J. 1622 (Vol. IV, S. 125) bricht er fast in Verzweiflung über die ihm allenthalben entgegentretenten Hindernisse aus: asina si perit est qui liberet, at eccl. quum periclitatur, nemo est qui succurrat. Qua de re fortasse aliquando plura in sinum tuum effundam amicissimum. Taedet profecto me vitae meae et acerbum mihi duco tali in rerum statu in terris superesse. — Den frömmeren lutherischen Theologen jener Zeit möchte man ihn auch beizählen nach seinem Verhalten gegen Jakob

*) Nach Thomasius, Christologie, Bd. II, S. 448 wurde die decisio selbst nicht von Hoë, sondern von Höpffner verfaßt.

Böhme. Wenn auch der Bericht über eine amtliche Prüfung der Lehrreinheit des Görlitzer Theosophen vor dem Dresdener Oberkonsistorium nicht historisch ist, so doch die Nachricht von einem Privatkolloquium des Oberhofpredigers und Superintendenten mit Böhme (s. hierüber deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. 1852, Nr. 25). Hiebei nun scheint Hoë sich sehr freundlich bewiesen zu haben; Böhme selbst berichtet in einem seiner von Dresden nach Görlitz geschriebenen Briefe, dass auch Hoë anfange, auf geistliche Weise von der neuen Geburt zu lehren: „Mein Büchlein: „Weg zu Christo“ wird allhier mit Freuden gelesen, wie denn auch der Superintendent Strauch sowol als auch Dr. Hoë die neue Geburt und den neuen Menschen anitzo selber lehren“.

Was jedoch diesen Theologen bei der Nachwelt in übeles Licht gestellt, ist einerseits sein Calvinistenhass, andererseits seine Papistenfreundlichkeit. Was den ersteren betrifft, so finden wir ihn hier allerdings nur in den damals gangbaren Vorurteilen seiner Konfession befangen und kann zur Milderung auch noch hinzugefügt werden jene in Sachsen noch in lebhafter Erinnerung lebende Unredlichkeit, mit welcher die philippistische Partei ihren Ansichten versteckterweise die Herrschaft zu verschaffen gesucht hatte. Auch in Unterösterreich, wohin der Vater Hoës seinen Son auf das Gymnasium gesandt, um ihn vor dem Einflusse eines flacianischen Hauslehrers sicher zu stellen, hatte diese philippistische Richtung allmählich die lutherische verdrängt und den besorgten Vater von der anderen Seite her erschreckt. Für diese anticalvinistische Polemik bot sich nun Hoë sofort nach seinem Dresdener Amtsantritt ein Schauplatz durch den 1613 erfolgten Übertritt des benachbarten Kurfürsten Sigismund zur reformirten Kirche dar. Von Hoë erschien 1614 „Calvinista aulico-politicus alter“ das ist: Christlicher und nothwendiger Begriff von den fürnembsten politischen Hauptgründen, durch welche man die verdammte Calvinisterei in die Hochlöbliche Kur- und Mark-Brandenburg einzufüren sich eben stark bemühet, Wittenberg 1614, 8“. Bald sollte dieser konfessionelle Kampf mit noch verhängnisvollerem Einflusse sich fortsetzen. Die lutherische Partei der an ihren Rechten gekränkten protestantischen Stände Böhmens hatte an Kurfürst Georg sich mit der Bitte gewandt, die böhmische Königskrone zu übernehmen: da die Antwort nur zurückhaltend lautete und die Zeit drängte, so war dem reformirten Kurfürsten der Pfalz Friedrich V. dieser Antrag gemacht und von diesem angenommen worden (1619). Politische Eifersucht verband sich nun am sächsischen Hofe mit Konfessionshass, und an den Landeshauptmann Graf Schlick, durch welchen der Antrag lutherischerseits an den sächsischen Hof ergangen war, schrieb sogleich Hoë mit bitterer Klage: „O wie großer Schade um so viele edle Länder, dass sie alle dem Calvinismo sollen in den Rachen gesteckt werden! Vom occidentalischen Antichrist sich losreißen und den orientalischen (der Calvinismus dem Muhammedanismus gleichgestellt) dafür bekommen, ist in Warheit ein schlechter Vorteil“. Nun kam es darauf an, welche Stellung in dem jetzt entbrennenden Kampfe zwischen dem katholischen, von Jesuiten beherrschten Kaiser und seinen wegen Rechtsbruch sich auflehnenden protestantischen Untertanen einzunehmen sei, von denen allerdings nur ein Teil dem lutherischen, der überwiegend größere dem reformirten Bekenntnisse angehörte. Der Kurfürst erklärte in dieser verhängnisvollen Frage, „sein geistliches Orakel“ um Rat fragen zu wollen, und die Antwort dieses Orakels lautete: „davon wird gefragt, ob wir Lutherische mit gutem Gewissen dazu helfen könnten, dass die freie Übung der calvinischen Religion im römischen Reich gleich der unsrigen soll verstattet werden. Da muss nun sprechen, wer ein christlich Herz und Gewissen hat; denn so hell als die Sonne am Mittag scheinet, so klar ist es, dass die calvinische Lehre voller schrecklicher Gotteslästerungen steckt und sowol in den Fundamenten als anderen Artikeln Gottes Wort diametraliter zuwiderläuft“ (das Gutachten abgedruckt in „Fortg. Sammlung von alten und neuen Sachen“, 1734, S. 570). So trat denn Sachsen auf die Seite des Kaisers und eroberte ihm die Lausitzen und Schlesien, um zum Lone dafür die Belehnung mit dem Markgraftum Ober- und Niederlausitz in Empfang zu nehmen. Die kaiserliche Treue sollte indes bald in ihrer Unzuverlässigkeit schmerzlich erfaren werden. Das Re-

stitutionsedikt Ferdinand II. und die übrigen Übergriffe zum Nachteil der protest. Stände, sowie die unerwartete Erscheinung Gustav Adolfs auf deutschem Boden drängten den Kurfürsten, zur Schutzwehr protest. Rechte die Versammlung protest. Stände in Leipzig im J. 1631 zusammenzuberufen und auf schwankendem Grunde zwischen dem Kaiser auf der einen und dem Schwedenkönige auf der anderen den Leipziger protestantischen Bund zu errichten. Die politische Annäherung reformirter und lutherischer Stände ließ nun auch den Versuch zu einer religiösen wünschenswert erscheinen und nun finden wir den Oberhofprediger, der noch in einer Schrift von 1621 den Nachweis gefürt, „dass die Calvinisten in 99 Punkten mit den Arianern und Türken übereinstimmen", biegsam genug, um zum Versuch einer Union mit den Erzfeinden der reinen Lehre die Hand zu bieten. In seiner eigenen Wonung in Leipzig fand im Februar 1634 jenes „Leipziger Gespräch" statt, worin reformirterseits Bergius, der brandenburgische Hofprediger, Crocius und Neuberger, die hessischen Hofprediger, und lutherischerseits Hoë mit den zwei Leipziger Professoren Leyser und Höpffner in Unterhandlung traten, um auf Grund der Augsburgischen Konfession sich zu vereinigen — mit einem günstigeren Resultate, als es je vorher bei einer anderen Besprechung erzielt worden war.

Das unselige Schwanken des Kurfürsten zwischen den Schweden und dem Kaiser ließ indes auch diese vorläufige private Verabredung zu keinen weiteren Folgen kommen. Im J. 1635 wurde von Sachsen unter dem Beitritt von Brandenburg, dreier Herzöge von Weimar und einiger anderer Fürsten der in mehrfacher Hinsicht für die protest. Partei so nachteilige Prager Friede abgeschlossen, welcher die österreichischen Protestanten wie die böhmischen und Pfälzer Reformirten der kaiserlichen Willkür preisgab. Bei Abschluss dieses Friedens soll nun besonders Hoë sich der Bestechung von kaiserlicher Seite schuldig gemacht haben. Die Summe von 10,000 fl. soll, nach Angabe des schwedischen Geschichtsschreibers Pufendorf, der Preis gewesen sein, für den er sein Gewissen verkauft habe. Wie es sich hiemit verhalte, mag dahingestellt bleiben: so viel ist gewiss, dass der Hauptunterhändler dieses Friedens, der sächsische Kammerrat Döring, mit Hoë verschwägert war und dass echte Lutheraner schon beim Beginn des schlesischen Krieges das Parteiergreifen Hoës für die Papisten ernstlich missbilligten. Der Augsburger Theologe Zäemann, welcher selbst von der katholischen Partei genug zu leiden gehabt, schreibt an Meisner (Vol. I. n. 9): „des Kurfürsten Kriegsrüstung hat fast alle redlichen Lutheraner in Oberdeutschland in Verwunderung gesetzt, dass er der Papisten Partei halten will auf Anstiften Dr. Hoës, dem man deswegen viel nachredet, sonderlich wegen des Briefs an den Kaiser, den man ihm zuschreibt". Ein anderer Theologe Joh. Greislam schreibt darüber an Meisner (Vol. II, n. 283): „Es ist kein warer Lutheraner bei uns, der im geringsten dem Geist Dr. Hoës günstig wäre, nicht allein deswegen, weil er den Papisten gar so sehr schmeicheln soll, sondern auch, weil die Jesuiten auf seine Gesundheit große Gläser Wein mit entblößtem Haupt aussaufen sollen". Hoë selbst gibt von jenem schlesischen Feldzuge aus 1621 an Meisner (Vol. I, p. 38) folgende Nachricht: „der Feldzug unseres Serenissimus in Schlesien war überaus glücklich; mir ist dabei so viel Ehre widerfaren, wie ich kaum wünschen, geschweige hoffen durfte. Die Herren fürstlichen österreichischen Stände haben mir ein Donativ getan von 2000 Gulden, Erzherzog Karl hat mir einen großen vergüldeten Gießbecher und Gießkanne verehrt, so sich jetzo dem Wert nach über 1000 Gülden erstreckt, der Herzog von Liegnitz, obwol Calvinismo ergeben, hat mir eine gülbene Kette geschenkt, so jetzo 400 Gülden wert ist. Dies Dir ins Or". Wie Hoë sich auch als sächsischer Hofprediger noch bei Kaiser Ferdinand in Gnaden zu erhalten und der Kaiser seinerseits sich seiner Anhänglichkeit zu versichern suchte, zeigt das kaiserliche Antwortschreiben von 1620 auf die von Hoë an ihn gerichtete Gratulation. Und wie die Jesuiten ihm zu schmeicheln wussten, um seinen Konsens zu Machinationen gegen die protest. Freiheiten der Böhmen zu gewinnen, zeigt das interessante Schreiben des berühmten Jesuiten Martin Becanus an Hoë, welches in den „Fortg. Sammlungen" 1747, S. 858 abgedruckt ist, im

Auszuge bei Gieseler, KG. III, 1, S. 420. — Mag man auch bei dem ehemaligen österreichischen Untertan die Anhänglichkeit an das angestammte Kaiserhaus in Anschlag bringen und die Loyalität, mit welcher überhaupt die lutherische Partei die kaiserliche Oberherrlichkeit so lange als möglich in gebürender Anerkennung zu halten suchte, anerkennen, so hat doch andererseits auch Hoë, was die Lehre betrifft, eine so klare Erkenntnis des „papistischen Antichristentums", daß eine Nachgiebigkeit gegen Insinuationen von jener Seite her desto verwerflicher erscheint. Von seiner Erkenntnis der römischen Irrlehre geben zalreiche Streitschriften gegen Rom Zeugnis, unter denen die erste „evangel. Handbüchlein wider das Papstthum" bis 1618 7 Auflagen erlebte und 1871 bei Justus Naumann in Dresden wider erschien, wozu wir noch hinzufügen seinen Tract. de graviss. doctrinae (quae ad confusionem Gretseri Esavitae totiusque factionis Suiticae faciunt) capitibus, seine apologia libri concordiae contra Bellarminum u. a. — Für eine allzugroße Herrschaft der auri sacra fames dürften aber auch noch andere Zeugnisse als die erwänten sprechen. Hoë war sehr reich geworden. „Er hinterließ ein schönes Vermögen", sagt uns sein Amtsnachfolger Gleich, „und die Erbgüter Lungwitz, Gönsdorf, Ober- und Nieder-Rachewitz". Wärend nun der Oberhofprediger sich dieses Wolstandes erfreute, hören wir seinen Kollegen, den Hofprediger Laurentius, in einem Briefe von 1644 bei seinem Schwager mit der Klage um das tägliche Brod Hilfe suchen: „Vielgeliebter Herr Schwager! Aus höchstem Unmute kann ich ihm klagende nicht bergen, daß ich wegen der höchst unbilligsten Zurückhaltung meines sauer verdienten Salarii, per animam meam nicht einen Groschen in meiner Gewalt, auch nicht so viel, daß ich mir ein Pfund Fleisch oder dergleichen kaufen könnte, das Bier muß ich alles borgen". Auch scheinen unter seinem Ehrgeiz und Neide seine nächsten Amtsgenossen zu leiden gehabt zu haben; die Kurfürstin Sybille schreibt an ihren Gatten 1635: „Trotz aller Krankheit hat Hoë doch die Beichte und das Abendmal bei uns gehalten; ist mir recht bang für ihn, wenn er nur diesmal nicht sterben wollte. Wie er E. L. gesagt im Vertrauen, daß ihn hiezu der bloße Ehrgeiz und Mißgunst gebracht, er nicht haben wollen, daß jemand anders die Beichte und Kommunion hätte verrichten sollen; er hat niemand die Schuld zu geben als dem leidigen Neid" (K. A. Müller, Kurfürst Joh. Georg I. S. 198). Eben auf diesen Fehler scheint sich auch vorzüglich zu beziehen, was Gleich, annal. eccles. I, 668, von dem „Kreuz und Widerwärtigkeiten" berichtet, welche der Hofprediger Hänichen an der Seite des Oberhofpredigers erfaren, nachdem er bei der fürstlichen Herrschaft viel Gunst erworben und darüber mit Hoë zerfallen. Gleich spricht von weitläufigen Prozeßakten, welche sich hierüber in einem Schränklein finden, wozu der praeses consistorii allein die Schlüssel habe. Von der vielen „von Hänichen erduldeten Verfolgung und Gemütskränkung", infolge deren er auch zuletzt Dresden verlassen müssen, hat es indes Gleich gut befunden, zur Schonung seines ehemaligen Vorgängers nichts näheres zu berichten.

Die litterarischen Leistungen Hoës sind außer Predigten und Gebeten nur Streitschriften gegen die römische und reformirte Kirche. Das einzige größere exegetisch-polemische Werk, welches seinen Namen auf die Nachwelt gebracht, ist sein commentar. in Apocalypsin, 2 Teile, 1610—1640. Dreißig Jare lang hat er an diesem Werke gearbeitet, dessen Hauptziel ebenfalls ist, das päpstliche Antichristentum zu bestreiten

Litteratur: Bayle unter: Hoë. Gleich, Annales ecclesiastici, Th. II, und die daselbst angefürten unvollkommeneren biographischen Schriften. Ein handschriftlicher Nachlaß Hoëscher Papiere findet sich in der Göttinger Bibliothek.

Tholuck†.

Höfling, Joh. Wilh. Friedrich, ein verdienstvoller lutherischer Theologe, geboren 1802 in Droßenfeld, einem Dorfe zwischen Kulmbach und Bayreuth, Son des dortigen Kantors und Schullehrers, der nachher Pfarrer und Kapitelssenior zu Betzenstein wurde, erhielt den ersten Unterricht in der Schule seines Vaters, seit dem elften Jare auf dem Gymnasium zu Bayreuth, bezog 1819 die Universität Erlangen, wo er auch Schelling hörte, dessen Vorlesungen seine

Achtung vor der Tiefe des historischen Christentums bestärkten. Sobald er das theologische Examen gemacht (1823), erhielt er das Stadtvikariat Würzburg, d. h. die Mitvertretung der protestantischen Kirche am katholischen Bischofssitze. Im Sommer 1827 wurde er one sein Ansuchen zum Pfarrer von St. Jobst bei Nürnberg ernannt und trat in demselben Jare in die Ehe, die mit 12 Kindern gesegnet wurde, wovon nur fünf ihn überlebten. Infolge der Herausgabe zweier kleiner gediegener Schriften, worin er den herrschenden Rationalismus bekämpfte und die Sache des positiven Christentums vertrat, wurde er, auf den Vorschlag des Oberkonsistoriums, von König Ludwig I. zum ordentlichen Professor der praktischen Theologie in Erlangen ernannt (1833) und erhielt auch das damals errichtete und bis 1848 bestehende Ephorat über die inländischen Studirenden der Theologie. Er hat diese Ämter mit großer Treue, Gewissenhaftigkeit und mit Erfolg verwaltet, bis er 1852 bei der Neugestaltung der kirchlichen Oberbehörde zum Oberkonsistorialrath in München berufen wurde. Er war in jeder Beziehung zu dieser Stelle geeignet, und es knüpften sich an seine Ernennung große und wolberechtigte Hoffnungen; allein am 12. Nov. 1852 von Erlangen abgegangen, wurde er schon am 5. April 1853 der Kirche durch den Tod entrissen, durch einen plötzlichen, wie er oft anungsvoll vorausgesagt hatte.

Die theologischen Arbeiten Höflings beziehen sich auf die Verfassung, den Kultus der Kirche und einige der damit zusammenhängenden Dogmen. Von den Arbeiten aus früherer Zeit nennen wir seine Abhandlung de symbolorum natura, necessitate, autoritate et usu, 1835, 2. Ausgabe 1841, die liturgische Abhandlung von der Composition der christlichen Gemeinde-Gottesdienste 1837, wodurch er das Wesen des christlichen Kultus zum wissenschaftlichen Verständnis zu bringen suchte, — eine Fülle von gelehrtem Wissen und fruchtbaren Ideeen enthaltend; sodann verschiedene Programme über die Lehre vom Opfer (des Justinus M., Irenäus, Origenes, Clemens Alexandr., Tertullian), 1839—1843 erstmals einzeln erschienen, zusammen herausgegeben 1851, für die Kenntnis des kathol. Opferkultus in seinen ersten Stadien von wesentlicher Bedeutung. Seine umfangreichste Arbeit, welcher er ein gleichartiges Werk über das Abendmal an die Seite zu stellen beabsichtigte, — betrifft die Taufe: Das Sakrament der Taufe nebst den übrigen damit zusammenhängenden Akten der Initiation, dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt, 1. Bd., 1846; 2. Band, die Darstellung und Beurteilung der kirchlichen Praxis hinsichtlich der Taufe und des Katechumenats enthaltend, 1848, ein Werk, ausgezeichnet durch erschöpfende Darlegung des gelehrten Materials, sowie durch umsichtige, wenn auch sehr gedrängte Formulirung des lutherischen Dogmas. Höfling hat am meisten die Aufmerksamkeit auf sich gezogen durch die Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung; eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung, wovon von 1850 bis 1852 drei Auflagen nötig wurden. Diese kleine, aber gediegene, warhaft Epoche machende Schrift, gleicher Weise ausgezeichnet, was den Inhalt und was die Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung betrifft, wurde durch die kirchlichen Bewegungen des Jares 1848 hervorgerufen. Es drängte sich damals die Verfassungsfrage in den Vordergrund und es machte sich auch in Bayern eine Richtung geltend, welche, um der Kirche die nötige Freiheit zu verschaffen, den landesherrlichen Summepiskopat angriff und zugleich in Verbindung damit einen dem evangelischen Protestantismus widerstreitenden Begriff vom geistlichen Amte aufstellte. Höfling ist durch seine Schrift der Stimmfürer geworden für alle diejenigen, denen es angelegen ist, den warhaft evangelischen Begriff vom geistlichen Amte und Stande festzuhalten. Wir füren noch an, daſs Höfling eine Menge von Aufsätzen in die von ihm mitgestiftete Erlanger protestantische Zeitschrift geliefert, daſs er auf der Ansbacher Generalsynode (28. Jan. bis 22. Febr. 1849) die theologische Fakultät von Erlangen vertreten hat, und daſs seine Gedanken die Grundlage der Vorschläge jener Synode betreffend die künftige Organisirung der evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns geworden sind. Aus seinem Nachlasse ist erschienen: liturgisches Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion,

der Ordination und Introduction und der Trauung, herausgegeben von Thomasius und Harnack, 1854; Fragment eines größeren vom Verfasser beabsichtigten Werkes, wofür er schon vieles gesammelt hatte. Höfling genoſs im Kreiſe seiner Kollegen große Achtung und Vertrauen. Er hing mit Liebe an seiner Kirche, one den Sinn für andere Gestaltungen des kirchlichen Lebens zu verschließen, one in Engherzigkeit zu verfallen. Sein Name stand auf der ersten Ankündigung dieser Real-Encyklopädie unter den Namen derjenigen Männer, unter deren Mitwirkung sie herausgegeben werden sollte. Vgl. über ihn die Schrift: Zum Gedächtnis J. W. F. Höflings 2c. von Dr. Nägelsbach und Dr. Thomasius, 1853, 56 S. **Herzog.**

Höhendienst der Hebräer. I. Heilige Berge. Auf Bergen und Hügeln den Kultus auszuüben, war ein wol allen Völkern naheliegender Gedanke, da sie mehr oder weniger alle den Wonsitz der Gottheit im Himmel über der Erde suchten und deshalb auf den gen Himmel ragenden und von den Wolken umzogenen Bergspitzen der Gottheit näher zu sein glaubten. Gewisse besonders hohe Berge, wo Himmel und Erde sich zu berüren schienen, galten bei arischen Völkern als Wonsitz der Gottheit. So war den Indern der Meru, den Persern der Albordsch, den Griechen der Olymp ein Götterberg.

1. Heilige Berge bei den heidnischen Semiten. Wie andere Völker, so hatten auch namentlich die den Hebräern verwandten, die sog. semitischen Völker, gewisse Berge zu Kultusstätten erkoren. Es stimmt dies mit dem gerade ihnen eigenen Gottesbegriffe vorzugsweise überein, da ihnen vor anderen Völkern die Gottheit als hoch über der Erde und von ihr getrennt in den fernen Himmelsräumen und deren Gestirnen wonend galt.

Nach Deut. 12, 2; Num. 33, 52 war der Gottesdienst auf hohen Bergen, Hügeln und Höhen canaanitische Sitte. Ein Gott der Moabiter hieß Baal Peor, und im Moabiterlande gab es einen Berg Peor, was — mag nun der Berg von dem Gott oder, was warscheinlicher, der Gott von dem Berge den Namen haben — jedesfalls auf Heiligkeit des Berges im Kultus dieses Gottes verweist (vgl. Art. „Baal", Bd. II, S. 32 f.). Auf dem Berge Peor läſst der heidnische Seher Bileam durch den Moabiterkönig Balak sieben Altäre errichten (Num. 23, 28 ff.); eben dasselbe wird auf einem Gipfel des Pisga vorgenommen (Num. 23, 14), und noch auf einen ungenannten Kalhügel begibt sich Bileam, um den Gottesspruch zu vernehmen (Num. 23, 3 f.). Der Berg Nebo an der Grenze des Moabiterlandes wird ein Kultusberg gewesen sein, da denselben Namen ein babylonisch-assyrischer Gott trägt (Jes. 46, 1; für den Nebo als hl. Berg der Moabiter vgl. Jes. 15, 2; s. überhaupt Artik. „Nebo"). Nach Jes. 15, 2; 16, 12; Jer. 48, 35 dienten die Moabiter ihren Göttern auf den Höhen (Bâmot; vgl. den moabitischen Ort Bamot-Baal, wo Bileam Altäre erbauen läſst und mit Balak Opfer darbringt, Num. 22, 41; 23, 1 f.; vgl. Jos. 13, 17). — Der Berg Sinai, dessen Heiligkeit aus vormosaischer Zeit stammt, da er schon in Ägypten den Hebräern als Ziel ihrer Auswanderung vorschwebte, scheint seine Bedeutung von einem semitischen Volk erhalten zu haben, da sein Name abzuleiten sein wird von dem des babylonischen und himjarischen Mondgottes Sin. Der Berg war noch in den letzten Jarhunderten v. Chr. und später das Ziel auch heidnischer (nabatäischer) Pilger, wie aus den zallosen Inschriften des Wadi Mukattab zu ersehen. Von dem einstmaligen häufigen Besuche des geheiligten Gipfels zeugen die am Serbâl erhaltenen Felsstufen, und noch neuerdings wurden daselbst von den umwonenden Arabern Opfer dargebracht. — Der Name des Ortes Baal Hermon am Berge Hermon ist verkürzt aus Bet Baal Hermon, „Tempel des B. H.", und verweist auf einen Gott des Berges Hermon. An den Abhängen dieses Berges und auf dem südlichen Gipfel desselben stehen noch jetzt Tempelruinen. Dem Hieronymus (Onomast. s. v. Aermon) berichtete man, daſs auf der Spitze des Hermon bei Paneas ein von den Heiden verehrter Tempel stände; vgl. Eusebius, Onomast. s. v. Ἀερμών. Philo Byblius (Fragm. histor. graec.

ed. C. Müller, Bd. III. fragm. 2, 7, S. 566) nennt in euemeristischer Einkleidung den Antilibanos (d. i. Hermon?) neben Libanos, Kassios und Brathy als heiligen Berg. Der Baal des Libanos (בעל לבנן) wird auch in phönizischen Inschriften (c. 500 v. Chr.) genannt (s. Renan im Journal des Savants 1877, S. 487 ff.), und die Heiligkeit des Libanos ist, mit unrichtiger Übertragung auf die Juden, im Etymologicum Magnum (s. v. *Λίβανος*) bezeugt. Im Henochbuche (c. 6) ist der Hermon als der Berg heidnischer Gottheiten zu dem der abgefallenen Engel geworden (vgl. Hilarius Pictav. zu Ps. 132). — Auch der Karmel galt den [illegible] als heilig, da ihn wie Elia so auch die Baalpriester zur [illegible] (1 Kön. c. 18). Nach Tacitus (Histor. II, 78 [bildlose Verehrung des [illegible] Karmel unter freiem Himmel]) und Sueton (Vesp. 5) hat [illegible] Vespasian auf diesem Berge geopfert (vgl. auch Jamblich, Vit. Pythag. [illegible] S. 42 [illegible] c. 9. S. 478 ed. Haverc.). — Wenn [illegible] Kön. 20, 23 [illegible] die von Ahab im Gebirge geschlagenen Aramäer die [illegible] der [illegible] „Berggötter“ erklären, so zeigt dies, daſs den Aramäern [illegible] die Vorstellung von bergbewohnenden [illegible] — [illegible] babylonisch die Jes. 14, 13 bezeugte [illegible] Berge der [illegible] Versammlung im äußersten [illegible] den einem durch den Kerub bewachten [illegible] der Vorstellung vom Berge des [illegible] hier eine Herübernahme [illegible] im Norden befindlichen Götterberge Al[illegible]

[illegible] finden sich in späteren Quellen als [illegible] bezeugt ist der Kultus auf [illegible] an der syrischen Küste bei [illegible] bei Pelusion (s. die [illegible] Das Heiligtum auf dem Berge bei [illegible] begründet. Es ist min[illegible] heiligen Berge zusammen[illegible] und hauranischen In[illegible] Identifizirung von *Koζέ* und [illegible] der „Zeus Kasios“ auf [illegible] eines Steines, aufgestellt [illegible] des Sonnen- oder [illegible] Kolonisten nach [illegible] Tempel des Iupiter Cas[illegible] *Θεοῦ πρόσωπον* bei [illegible] Heiligtum (vergl. [illegible] Bergkultus in Syrien be[illegible] *ὄρειος* gewidmet, und [illegible] Bildwerke gefunden. [illegible], und En-Nebîm be[illegible] auf einem Berge verehr[illegible] die noch bestehende [illegible] welche viel altes Heidentum bewahrt hat, [illegible] der Anbetung. — Auch der von Kaiser Heliogabal [illegible] Deus Sol Elagabal scheint ein Berggott gewesen zu sein, [illegible] „Berg“ bedeutet (s. Artik. „Baal“, S. 34 Anm.) und als Bild des [illegible] Stein, das Bild des Berges, gebraucht wurde. — Der Zeus [illegible], welcher auf einem Berge der Insel Rhodos und auf einem sicilischen Berge verehrt wurde, ist zweifellos der von phönizischen Kolonisten dorthin verpflanzte Gott eines Berges Tabor, warscheinlich des bekannten Berges in Palästina, welchen Josephus und Septuaginta (Hos. 5, 1) *Ἰταβύριον* nennen. — Neben jenem heiligen Vorgebirge am Libanos werden auch in phönizischen Kolonialländern eine Reihe von Vorgebirgen genannt, welchen Gottesnamen beigelegt sind; doch ist der phönizische Ursprung dieser Benennungen nicht überall ebenso deutlich wie in dem Namen des sicilischen Heraklea,

welches auf Münzen „Vorgebirge des Melqart" (רש מלקרת) genannt wird (die Belege: Baudissin a. a. O., S. 245 ff.).

Ob der Name des arabischen Gottes Dusares mit dem Bergnamen Scherâ zusammenhänge, muss dahingestellt bleiben; jedesfalls aber kennen auch die Araber, abgesehen vom Sinai, heilige Berge, deren Bedeutsamkeit späterhin aus der Geschichte Muhammeds begründet wurde (a. a. O. S. 250 f.).

2. Heilige Berge bei den Hebräern. Ebenso waren auch den Hebräern bestimmte Berge heilig. So neben dem „Gottesberge" Horeb oder Sinai der Karmel, wo Elia opfert und wo noch Micha (7, 14) den Wonsitz Jahwes sucht. Der Tabor, vermutlich schon den vorisraelitischen Landesbewonern ein heiliger Berg (s. oben § 1) scheint dies auch bei den Hebräern gewesen zu sein, da Hos. 5, 1 von den Priestern die Rede ist, welche dem Volk auf dem Tabor „ein ausgespanntes Netz" waren. Eben als Kultusort wird man diesen Berg in der Richterzeit für Heeresversammlungen gewält haben (Richt. 4, 6. 12. 14). Zu Davids Zeit pflegte man auf dem Ölberg anzubeten (2 Sam. 15, 32; vgl. 1 Kön. 11, 7). Auch Davids Altar und später an dessen Stelle der jerusalemische Tempel standen auf dem höchsten Punkte der Davidsstadt, auf der Tenne Arawnas, und es ist bedeutsam, dass das jerusalemische Heiligtum so gerne als der „Berg" Zion ausdrücklich bezeichnet wird. Noch die Samaritaner hielten es notwendig, als Stätte ihres mit dem jerusalemischen rivalisirenden Tempels einen Berg, den Garizim, zu wälen.

Schon Abraham soll auf einem Berge, einem der Berge des Landes Moria, geopfert haben (Gen. 22, 2), eine Erzälung, welche schwerlich auf den Tempelberg anspielt, da dieser wol erst mit bezug auf jene Geschichte ein einzigesmal (2 Chron. 3, 1) Moria genannt wird. Deutlich ist an ein bestimmtes Bergheiligtum zu denken bei dem Opfer Jakobs auf dem Gebirge Gilead (Gen. 31, 54); zu Mizpa Gileads, wie die Stätte von Laban genannt wird (v. 49), bestand in späterer Zeit ein Jahweheiligtum (s. unten III, § 1 a und b). Vgl. auch den, wie es scheint, auf einem Berge gelegenen Altar Abrahams bei Bethel (Gen. 12, 8: „nach dem Berge").

Vom Sinai abgesehen, kommen in der Geschichte Moses auch sonst Berge als Stätten heiliger Handlungen vor: auf dem Gipfel eines Hügels betet Mose um den Sieg Israels über Amalek (Ex. 17, 9 ff.); auf dem Berge Hor wird dem Eleasar das hohepriesterliche Amt übertragen, und ebendort lässt Jahwe den Aaron verscheiden (Num. 20, 25 ff.). Mose gibt den Befehl, bei der Einwanderung in Canaan auf dem Berge Ebal einen Altar zu errichten und vom Garizim den Segen zu erteilen (Deut. c. 27; vgl. Jos. 8, 30 ff.).

Auch sonst noch kommen Berge mit bezug auf den Kultus vor: Gideon erhält von Jahwe den Befehl, auf der Spitze einer Bergfeste einen Altar zu erbauen (Richt. 6, 26), und die Bewoner von Kirjat-Jearim bringen die Bundeslade in das Haus Abinadabs „auf dem Hügel" (1 Sam. 7, 1).

Der Kultus auf Bergen und Höhen, beruhend auf der Natur des Gottes der alten Hebräer als eines Himmelsgottes, konnte unter den Resten des Naturdienstes bei der Vergeistigung der israelitischen Religion seit der mosaischen Zeit am unbedenklichsten beibehalten werden, da gerade jene ihm zugrunde liegende Vorstellung der Anknüpfungspunkt ward für die Umwandlung des alten mit dem Naturleben verwachsenen Stammesgottes in den über die geschaffene Welt, Himmel und Erde, schlechthin erhabenen Gott Moses und der Propheten. Aber in der späteren Königszeit wurden, wie die hl. Stätten unter Bäumen (s. Artik. „Haine"), so auch die Berge und Hügel mehr und mehr dem Götzendienst überlassen, indem der Jahwedienst daselbst sich mit Heidnischem vermengte. Der reine Jahwekultus hatte späterhin seine ausschließliche Stätte im jerusalemischen Heiligtum. Von Propheten und Geschichtschreibern werden als Orte des Götzendienstes insbesondere Berge und Hügel genannt (Hos. 4, 13; Jer. 2, 20; 3, 6. 23; 17, 2; Ez. 6, 13; 18, 6. 11 ff.; 20, 28; 22, 9; Jes. 57, 7; 65, 7; 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4; 17, 10; 2 Chron. 28, 4). Nach Jer. 3, 2 (vgl. v. 21; c. 7, 29 und „Hügel im Felde" 13, 27; auch Num. 23, 3) scheint man ins-

besondere „Kalhügel“ zum Kultus gewält zu haben — natürlich deshalb, weil daselbst der Aufblick zum Himmel, der Wonstätte der Götter, frei war.

II. Die Bâmot. Die Kultushöhe und weiterhin das Heiligtum überhaupt wird im A. T. mit dem Worte בָּמָה bezeichnet, welches, außerhalb der Kultussprache nur in poetischer Rede vorkommend, one Zweifel „Höhe“ bedeutet; denn in poetischen Stücken wird es von irgendwelchen Berghöhen (Num. 21, 28; Deut. 32, 13 und sonst), von Wolkenhöhen (Jes. 14, 14) und von den Höhen des Meeres (Hio. 9, 8) gebraucht. Darnach kann eine andere dem Worte beigelegte Bedeutung („Hag“ = „abgesperrter Platz“, Fr. Böttcher, Thenius) nicht in betracht kommen, und die Septuaginta waren im Rechte, wenn sie (wo sie nicht *βάμα* oder *ἀβαμά* stehen ließen und mit Ausnahme des Pentateuchs, wo dafür *στήλη*) das Wort übersetzten mit *ὑψηλή*, *ὑψηλόν*, *ὕψος*, *βωμός* wie die Vulgata durch excelsum. Ein zugehöriger Verbalstamm läßt sich in keinem semitischen Dialekt nachweisen, und außerhalb des A. T.'s kommt das Nomen nur auf dem Denksteine des moabitischen Königs Mescha vor (במת) von einem Altar oder einem anderweitigen Heiligtum. Das syrische בים der Peschitto ist dem griechischen *βῆμα* nachgebildet. Dass das Wort aus der Kultussprache eines arischen Volkes entlehnt worden sei (vgl. *βῆμα*, *βᾶμα*, *βωμός*, Gesenius, Thesaurus I, 188) ist unwarscheinlich, da dasselbe nicht nur von den Kultushöhen gebraucht wird. — Wie bei den Hebräern war dies Wort Bezeichnung des Opferortes auch bei den Moabitern nach dem Mescha-Stein und den Erwänungen der moabitischen Bamot im A. T. (s. oben I, § 1; vergl. noch den moabitischen Ortsnamen Bamot Num. 21, 19 f.). Dass dasselbe in der Kultussprache noch anderer Völkerschaften Canaans gebräuchlich war, geht doch wol daraus hervor, dass an verschiedenen Stellen des A. T.'s von den Bamot canaanitischer (Num. 33, 52; 2 Kön. 17, 11; 23, 13) oder „fremder“ Götter (Jer. 32, 35; 1 Kön. 11, 8) die Rede ist.

Dass die Bamot ursprünglich wirkliche Anhöhen waren, ist deutlich nicht nur aus der Bedeutung des Wortes außerhalb der Kultussprache, sondern auch daraus, dass geredet wird vom Hinaufsteigen auf die Bamot wie vom Herabsteigen von denselben (Jes. 15, 2; Jer. 48, 35; 1 Sam. 9, 13 f. 19; vgl. 1 Sam. 10, 5) und dass Ez. 20, 28 f. בָּמָה und גִּבְעָה „Hügel“ als Synonyma gebraucht werden; vgl. noch Ez. 16, 24 f. 31. 39, wo רָמָה „Erhöhung“ offenbar dasselbe bedeutet, was sonst בָּמָה (v. 16). Wenn dagegen von Bamot in Tälern die Rede ist (Jer. 7, 31; 19, 5; vgl. v. 2; 32, 35; Ez. 6, 3), so kann nicht an natürliche Hügel, sondern nur etwa an künstliche gedacht werden, oder auch das Wort bezeichnet hier in weiterem Sinn ein Heiligtum, einen Altar oder einen den Berg nachahmenden Steinkegel nach Art der konischen Heiligtümer, welche auf phönizischen Münzen abgebildet sind. Ebenso wird es sich verhalten mit den Bamot in Städten (2 Kön. 17, 9; 23, 5). Vollends konnte die Bama im Stadttore (2 Kön. 23, 8) nicht ein Hügel sein, und Ez. 16, 16 ist die Rede von zeltartigen, aus Teppichen und Gewändern angefertigten Bamot (vgl. 2 Kön. 23, 7). Nur auf irgendwelche künstliche Heiligtümer passt es ferner, wenn vom Vertilgen und Zerstören der Höhen die Rede ist (Lev. 26, 30; Num, 33, 52; Ez. 6, 3; 2 Kön. 21, 3), vom Niederreißen (2 Kön. 23, 8. 15; 2 Chron. 31, 1; vgl. Ez. 16, 39) und Verbrennen derselben (2 Kön. 23, 15); auch werden Bamot „gemacht“ oder „gebaut“ (Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35; 2 Kön. 23, 15 u. a. St.; ebenso auf dem Mescha-Stein). Weiter nötigt zur Unterscheidung der Bama von dem heiligen Berge oder Hügel die Erwänung der Bamot auf Bergen (Ez. 6, 3; 1 Kön. 11, 7; 14, 23 u. a. St.). Ferner gab es Bamot unter Bäumen (1 Kön. 14, 23). Das Wort במה wird also in weiterem Sinn von Heiligtümern gebraucht und ist dann kürzerer Ausdruck für „Höhenhäuser“ (1 Kön. 12, 31; 13, 32; 2 Kön. 17, 29; 23, 19). An einen bloßen Altar (Ugolinus a. u. a. O. C. 588) one Sacellum kann man wenigstens nicht überall denken, da der Altar von der Bama unterschieden wird (2 Kön. 18, 22 = Jes. 36, 7; 2 Kön. 23, 15; 2 Chron. 14, 2; 31, 1). Von künstlichen Hügeln als Bamot ist nirgends ausdrücklich die

Rede, sie werden indes warscheinlich gemacht durch das Vorhandensein künstlicher Hügel als Kultusstätten bei andern Völkern und durch Ez. 16, 24 f., 31, wo die Rede ist vom Errichten und Bauen einer רָמָה „Erhöhung" an allen Straßen und Straßenecken, da hier im Zusammenhang 'ר nicht wol etwas anderes sein kann, als בָּמָה v. 16.

Die Kultushandlungen auf den Bamot scheinen vorzugsweise in Opferdarbringungen und Räucherungen bestanden zu haben.

III. Die Bamot im Verhältnis zur Stiftshütte und zum Tempel. 1. Das jehovistische Buch und die älteren Geschichtsbücher.

a) Der Höhendienst bis auf Salomo. In der älteren Zeit war der Kultus in den Bamot, d. h. an verschiedenen meist hochgelegenen Orten hin und her im Lande (in diesem späteren weiteren Sinne „Heiligtümer" ist im folgenden von den „Höhen" die Rede), allgemein bei den Israeliten verbreitet. Erst der salomonische Tempelbau wurde Anlass der Centralisirung des Kultus, und so viel darf als sicher gelten, dass die in den mittleren Büchern des Pentateuchs (im sog. elohistischen Buche oder Priestercodex) aufgestellte Forderung, an einem einzigen Orte (vor der Stiftshütte) Opfer darzubringen, vor dem Bestehen des Tempels nicht aufgestellt worden ist, da Männer wie Samuel, von welchen man am wenigsten die Verletzung einer bestehenden gesetzlichen Forderung erwarten kann, an verschiedenen Orten opfern. (Schon Ugolinus a. u. a. O. C. DLIX: ... nescio quo jure non solum ceteri Israelitae, sed sanctissimi quoque viri, qui sacerdotali ministerio non erant insigniti, extra tabernaculum ubivis locorum in Palaestina sacrificare potuerint.) Auch konnte die Forderung der Kultuscentralisirung erst aufkommen dadurch, dass die Mehrheit der Kultusorte sich unter besonderen Umständen als unstatthaft erwies; denn in dem Wesen der Jahwereligion ist die Einheit des Kultusortes nicht gegründet. Deshalb ist unhaltbar die ältere Anschauung (bei solchen, welche Priorität des elohistischen Buches vor dem jehovistischen annehmen, Riehm, Bleek u. a.), die in der mosaischen Zeit an die Stiftshütte geknüpfte Forderung eines einzigen Kultusortes sei späterhin in Vergessenheit geraten, oder man habe sie als nur für die Zeit des Wüstenzuges geltend angesehen. Unbegreiflich aber ist, wie de Wette u. a. jene Forderung eines einzigen Kultusortes dem Priestercodex in seiner Gesamtheit (mit einziger Ausnahme von Lev. c. 17) absprechen konnten (s. unten § 3). — Unstatthaft fand man die Bamot erst in der späteren Königszeit um der an den vielen Orten nicht zu kontrolirenden Vermischung des Jahwedienstes mit dem Götzendienste willen. Dagegen bot nun der jerusalemische Tempel, dessen Priesterschaft bis gegen das Ende der Königszeit den Jahwedienst verhältnismäßig rein erhalten haben muss, die beste Möglichkeit einer solchen Kontrole. Nur aus diesem Sachverhalte erklärt sich, dass dem Redaktor des Königsbuches, welches von dem Höhendienste der nachsalomonischen Zeit mit ständigem verwerfenden Urteil berichtet, in der Zeit vor dem Tempelbau der Höhendienst unanstößig ist 1 Kön. 3, 2: „Das Volk opferte auf den Höhen, denn damals war noch kein Haus dem Namen Jahwes gebaut". Ebensowenig wie die Erzäler der Samuelisbücher nahm auch ihr Redaktor an dem Höhendienste des Samuel und seiner Zeitgenossen Anstoß.

Dass in der älteren Königszeit das Gebot, nur an einem einzigen Orte zu opfern, nicht bestand, geht besonders deutlich daraus hervor, dass die Erzäler des jehovistischen Buches, von welchen wol keiner der vorsalomonischen Zeit angehört haben kann, die Patriarchen, jene Vorbilder israelitischer Frömmigkeit, unbedenklich an verschiedenen Orten Canaans, welche uns in späteren Zeiten als Höhenorte wider begegnen, Opfer darbringen lassen. Was diese Erzäler als patriarchalische Sitte schildern, war one Zweifel zu ihrer eigenen Zeit legale Kultusübung. Unter den heiligen Bäumen von Hebron, Sichem und Beersaba pflegen Abraham, Isaak und Jakob des Kultus (s. Artik. „Haine"); in der Nähe von Bethel (Gen. 12, 8; 13, 4) erbaut Abraham einen Altar; auf einem Berge des Landes Moria bringt Abraham das Ersatzopfer für Isaak (Gen. c. 22), auf dem Gebirge Gilead Jakob mit Laban das Bundesopfer dar (Gen. 31, 54 f.); zu Bethel ge-

lobt Jakob die Gründung eines Heiligtums (Gen. 28, 22). Diese Stätten, an welchen schon die Patriarchen geopfert haben sollen, dürfen als die ältesten Heiligtümer Israels angesehen werden; zum teil mögen sie Kultusorte schon bei den Canaanitern gewesen sein, von welchen sie dann die Israeliten überkamen (vgl. Richt. 6, 25 f.).

Mose selbst erbaut einen Altar nach dem Siege über Amalek (Ex. 17, 15); er soll das Gebot gegeben haben, auf dem Berge Ebal einen Altar zu erbauen (Deut. 27, 5 ff.), und Josua es ausgefürt haben (Jos. 8, 30 ff.), one dass doch an beiden Stellen die Stiftshütte stand; von Josua wird weiter der Hain (die Terebinthe) zu Sichem als heilige Stätte anerkannt (Jos. 24, 26; vgl. v. 1) — Angaben, welche sämtlich dem jehovistischen Buche angehören, wärend das elohistische konsequent von heiligen Orten neben der Stiftshütte schweigt. Deutlich setzt ferner der älteste Gesetzescodex, das dem jehovistischen Geschichtsbuch einverleibte sog. Bundesbuch (Ex. 20, 22—23, 19) eine Mehrheit von Altären Jahwes an verschiedenen Orten als zu Recht bestehend voraus (20, 24). Jenes Stiftszelt mit dem Anspruch der einzigen legalen Kultusstätte, wie es nur im elohistischen Buche beschrieben wird, hat in der mosaischen Zeit nicht bestanden (Nöldeke, Kuenen, Wellhausen u. a.); ein Orakelzelt, wie es im jehovistischen Buche beschrieben wird (Ex. 33, 7 ff.), eine einfache Bedeckung der one Zweifel aus der mosaischen Zeit stammenden Bundeslade, mag man schon auf dem Wüstenzuge umhergetragen haben (vgl. 2 Sam. 7, 6); aber jenen Anspruch erhob dasselbe nicht.

Aus der Richterzeit wird von einer ganzen Reihe heiliger Orte mit vollster Unbefangenheit berichtet. Einige derselben waren Privatheiligtümer; an anderen versammelte sich die gesamte Umwonerschaft zum Opferdienste; noch andere wurden auch von fernher besucht. Gideon opfert auf einem Altar auf der Spitze der Bergfeste seines Wonortes Ophra (Richt. 6, 25 ff.), Manoah zu Zorea in Dan (Richt. 13, 19 f.). Wer so viel aufzuwenden vermochte, bestellte zur Pflege seines Hausaltars einen Priester, wie jener Ephraimit Micha, welcher sein Heiligtum zunächst seinem Sone und dann einem wandernden Leviten übergab (Richt. c. 17); Ephod und Teraphim dieses Heiligtums dienten dem Jahwekultus (v. 3. 13; c. 18, 6); die Daniter entfürten das Gottesbild und den Leviten dieses Sacellums nach Lajisch und gründeten dort ein Heiligtum mit levitischer Priesterschaft, welches bestand bis auf die Gefangenfürung der Landesbewoner durch die Assyrer (Richt. 18, 30 f.). Zu Bochim bei Gilgal brachte man Jahwe Opfer dar (Richt. 2, 5); zu Mizpa in Gilead bestand zu Jephtas Zeit ein Heiligtum (Richt. 11, 11); auch in dem westjordanischen Mizpa versammelte man sich „vor Jahwe“ (Richt. 20, 1; 21, 5; vergl. 1 Makk. 3, 46); ebenso fanden zu Bethel, wo vorübergehend die heilige Lade stand, gottesdienstliche Versammlungen und Orakelerteilungen statt (Richt. 20, 18. 26; 21, 2; 1 Sam. 10, 3). Zu Samuels Zeit wird eine Bama in der Nähe von Gibea erwänt (1 Sam. 10, 5. 13); von diesem Heiligtum trug Gibea die Bezeichnung „Gibea Elohims“ (v. 5; vgl. auch 2 Sam. 21, 6. 9). In derselben Zeit opferte das Volk, auch Saul, zu Gilgal (1 Sam. 11, 15; 13, 9; 15, 21; vgl. v. 33 und LXX v. 13). Das bedeutendste Heiligtum scheint schon frühzeitig Silo mit einem festen Gotteshause oder Tempel und levitischer Priesterschaft gewesen zu sein (Richt. 18, 31; 1 Sam. c. 1 ff.; vgl. Richt. 19, 18); alljärlich wurde daselbst ein Fest Jahwes gefeiert (Richt. 21, 19; vgl. 1 Sam. 1, 3). Zu Sauls Zeit war in Nob ein Jahwe-Heiligtum mit ausgebildetem Kultus und zalreicher Priesterschaft (1 Sam. 21, 2 ff.; 22, 9 ff.).

Verschiedene solche Heiligtümer werden von dem Propheten Samuel, dem eifrigen Bekämpfer alles götzendienerischen Wesens, anerkannt. Zu Mizpa versammelt er das Volk, um für dasselbe zu Jahwe zu beten und zu opfern (1 Sam. 7, 5. 9 f.), dort wirft er „vor Jahwe“ das heilige Los und legt daselbst die Verfassungsurkunde des neuen Königtums „vor Jahwe“, d. h. an der ihm geweihten Stätte, nieder (1 Sam. 10, 19 ff.). Unter Samuels Leitung findet ein Opfermal des Volkes statt zu Rama auf der Bama, einem Hügel außerhalb der Stadt, welcher ein Gebäude trug (1 Sam. 9, 12 ff.). Auf eben dieser Höhe stand war-

scheinlich der von Samuel zu Rama errichtete Altar (1 Sam. 7, 17). Mit der Familie Isais opfert Samuel zu Bethlehem (1 Sam. 16, 2 ff.; vgl. 20, 6); zu Gilgal beabsichtigt er Opfer darzubringen (1 Sam. 10, 8). — Auch wenn zu Samuels Zeit in Bethsemes vor der Bundeslade auf einem großen Steine geopfert wird (1 Sam. 6, 15), steht dies nicht in Einklang mit den Bestimmungen hinsichtlich der Stiftshütte, da diese mit ihrem Altare sich dort nicht befand. — Weit entfernt, daſs man in diesen Kultushandlungen an verschiedenen Orten etwas bedenkliches gefunden hätte, fügt vielmehr der Erzäler dem Berichte über die Erbauung eines Altares durch Saul 1 Sam. 14, 35 hinzu: „Das war der erste Altar, welchen Saul dem Jahwe erbaute", womit er offenbar diesen widerholten Akt als rühmlichen darstellen will.

Zu Davids Zeit war nicht nur der Ölberg Anbetungsstätte (2 Sam. 15, 32), sondern der König baute ferner auf das Geheiß des Propheten Gad einen Altar auf der Tenne Arawnas, noch ehe die Bundeslade sich daselbst befand (2 Sam. 24, 18. 25). Ein Heiligtum bestand zu Davids Zeit (angeblich seit der patriarchalischen, s. Artik. „Haine") zu Hebron, wo David mit den Ältesten Israels einen Bund schloſs „vor Jahwe" (2 Sam. 5, 3), wo Absalom vorgeblich ein Gelübde lösen wollte (2 Sam. 15, 7 f.) und eine Opfermalzeit feierte zur Inaugurirung seines Königtums (v. 12). Durch die Überbringung der Bundeslade unter David auf den Zion wurde andern heiligen Orten ihre Bedeutung nicht genommen. Adonia gibt gegen das Ende der Regierungszeit seines Vaters ein Opferfest bei der Rogel-Quelle vor Jerusalem (1 Kön. 1, 9). Wie überhaupt unter Salomo noch nach dem Berichte des Königsbuches (1 Kön. 3, 2 f.) ganz allgemein, auch von Salomo, auf den Höhen Opfer dargebracht wurden, so bestand insbesondere zu seiner Zeit eine „große Bama" zu Gibeon, auf deren Altare Salomo selbst opferte, worauf ihm eine Gotteserscheinung zu teil wurde (1 Kön. 3, 4 f.) — ein deutliches Zeichen, daſs in dieser Handlung nichts Illegales erkannt wurde.

b) Der Höhendienst von Salomo bis auf Josia. Als Salomo später über der hl. Lade den prächtigen Zionstempel erbaute, hatte er one Zweifel die Absicht, dieses Heiligtum zum Hauptheiligtum seines Volkes zu erheben, um durch die an den großen Festtagen zusammenströmenden Volksmassen den Glanz seines Königssitzes zu erhöhen. Allen anderen Kultusorten damit ein Ende zu machen, lag gewiſs nicht in seinem Sinne, und es fehlte viel, daſs ihre Beseitigung der unmittelbare Erfolg des Tempelbaues gewesen wäre. Der Tempel zu Silo zwar scheint schon in der vorsalomonischen Zeit untergegangen zu sein, vielleicht in den Kämpfen mit den Philistern zu Samuels Zeit; wenigstens kommt er späterhin in der Geschichte nicht mehr vor, und es mag sein, daſs jenes Heiligtum zu Nob an seine Stelle getreten war (Bleek-Wellhausen, Einleitung, S. 210; dagegen haben Hitzig und Graf aus Jer. 7, 12. 14 f.; 26, 6. 9; vgl. Richt. 18, 31, geschlossen, daſs der Tempel von Silo bis auf den Untergang des Reiches Ephraim bestand). Andere der alten Heiligtümer aber behielten ihre Bedeutung.

Nach der Reichsspaltung kam nicht einmal im Südreiche der jerusalemische Tempel zur Geltung der einzigen Opferstätte. Das Heiligtum von Beersaba erhielt sich, und es wallfarteten dorthin selbst die Bürger des Nordreiches (Am. 5, 5; 8, 14). Im Nordreiche machte Jerobeam I. die altheiligen Stätten zu Bethel und Dan zu Kultusmittelpunkten, indem er an jedem dieser Orte in oder vor dem Höhenhause (1 Kön. 12, 31; vgl. 2 Kön. 23, 15) einen goldenen Stier als Jahwebild aufstellte (1 Kön. 12, 28 f.; vgl. Am. 4, 4; 5, 5; 8, 14; Hos. 4, 15; 10, 5). Das Tempelhaus zu Bethel — und selbstverständlich auch das zu Dan — hatte einen Altar (1 Kön. 12, 32 f.; 13, 1 ff.; 2 Kön. 23, 15 ff.); später stand in dem Heiligthume zu Bethel eine Aschera (2 Kön. 23, 15). Die Nachfolger Jerobeams blieben diesem Kultus treu; von allen — nur mit nicht weiter bedeutsamer Ausnahme des bloß dreißig Tage regierenden Sallum und des letzten Königs, Hosea — berichtet das Königsbuch, dessen Redaktor von seinem späteren Standpunkt aus diesen Gottesdienst für verwerflich hält, daſs sie

„wandelten in den Wegen Jerobeams und in seiner Sünde". Eine dritte heilige Stätte des Nordreiches war noch zur Zeit der Propheten Amos und Hosea das schon aus der Richterzeit als Höhenort bekannte Gilgal (Am. 4, 4; 5, 5; Hos. 4, 15; 9, 15; 12, 12). Ferner scheinen auch Mizpa (in Gilead) und der Tabor Kultusstätten geblieben zu sein (Hos. 5, 1; s. oben I, § 2). Das Königsbuch berichtet von den Bewonern des Nordreiches: „Sie bauten sich Höhen in allen ihren Ortschaften, vom Wächterturm an bis auf die feste Stadt, und sie errichteten sich Säulen und Ascheren auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum und räucherten daselbst auf allen Höhen gleich den Heiden, welche Jahwe vor ihnen vertrieben hatte" (2 Kön. 17, 9 ff.). Zum teil waren es fremde Götter, welche in diesen Bamot verehrt wurden, zum teil wird Jahwedienst und Götzendienst sich daselbst vermischt haben. Dass aber durchaus nicht alle diese heiligen Stätten des Nordreiches — wie es nach der Klage des Redaktors des Königsbuches scheinen könnte — einen Abfall von dem reinen israelitischen Jahwedienste bezeichnen, zeigt deutlich der Umstand, dass der Prophet Elia über die zu seiner Zeit zerstörten Altäre Jahwes klagt (1 Kön. 19, 10. 14), den zerfallenen Altar des Berges Karmel herstellt und ein Opfer auf demselben darbringt (1 Kön. 18, 30 ff.) Dass zu Bethel Jahwe, nicht ein fremder Gott, verehrt wurde, zeigt der Name des Priesters von Bethel zu Amos' Zeit, Amazjah (Am. 7, 10 ff.). Dem König Jehu, der doch mit blutiger Grausamkeit dem Baaldienst ein Ende machte und den Baaltempel in Samarien zerstörte (2 Kön. 10, 18 ff.), um die Verehrung Jahwes in seinem Reiche widerherzustellen, kam es nicht in den Sinn, die Gottesdienste von Bethel und Dan aufzugeben (2 Kön. 10, 29. 31). Noch die Kolonisten im zerstörten Reiche Samarien verehrten in ihren Höhendiensten neben anderen Göttern auch den Landesgott Jahwe (2 Kön. 17, 32 ff., vgl. v. 29). Abgesehen von den vielen ständigen Gottesdienstorten erhielt sich noch länger der Brauch, bei besonderem Anlass auch one ein Heiligtum Opfer darzubringen: Elisa opfert auf dem Felde, wo er zum Propheten berufen worden (1 Kön. 19, 21).

Ebenso bestanden auch in Juda, abgesehen von Beersaba, andere minder bedeutende Höhenorte im Jahwedienste fort. Dies allerdings war eine Konzession an fremde Kulte, dass Salomo für seine ausländischen Weiber Bamot erbaute auf dem Berge östlich von Jerusalem (1 Kön. 11, 7 f.; 2 Kön. 23, 13), und eben dahin lautet der Bericht des Königsbuches unter der Regierung Rehabeams: „Und auch sie (die Judäer) bauten sich Höhen und Säulen und Ascheren auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baume" (1 Kön. 14, 23). Aber die Bamot, welche späterhin Hiskia beseitigte, waren, wenigstens zum teil, solche, wo Jahwe verehrt wurde, denn die Assyrer sahen ihre Beseitigung als eine Minderung der Ehre des Landesgottes Jahwe an (2 Kön. 18, 22 = Jes. 36, 7). Auch von frommen, Jahwe verehrenden Königen wird wenigstens die Nichtbeseitigung des Höhendienstes berichtet: von Asa (1 Kön. 15, 14), von Josaphat (1 Kön. 22, 44), von Amazia (2 Kön. 14, 4), von Usia (2 Kön. 15, 4) und von Jotham (2 Kön. 15, 35). Sogar als wärend der Minderjärigkeit des Joas der Priester Jojada das Regiment fürte, wurden die Bamot nicht abgeschafft (2 Kön. 12, 4). — Aus 2 Kön. 23, 9 geht hervor, dass levitische Priester an diesen Bamot dienten. One Halt ist die Annahme von Movers, dass die Höhen nur verwendet worden seien für Opfer in Privatangelegenheiten.

Zuerst von Hiskia wird berichtet, dass er die Höhen entfernte (2 Kön. 18, 4). Es kann dies aber nur ein Versuch gewesen sein; nachhaltige Wirkung hatte dies Vorgehen wenigstens nicht. In Hiskias Zeit mochte die Meinung, dass Jerusalem die ware Wonung Jahwes sei, bestärkt werden durch den plötzlichen, nicht durch menschliche Macht veranlassten Abzug des assyr. Heeres von Jerusalem, worin man eine Bewarung der Wonstätte Jahwes erkennen konnte. Hiskias Nachfolger, der abgöttische Manasse, baute die Bamot wider auf (2 Kön. 21, 3), und in den Wegen des Vaters wandelte Manasses Son Amon (2 Kön. 21, 20 ff.). Erst Amons Nachfolger, Josia, machte dem Höhendienste ein Ende. Nachdem unter seiner Regierung im Tempel das „Gesetzbuch" aufgefunden worden, nahm er eine

Reinigung des Tempels und des gesamten Kultus vor; „er verunreinigte die Bamot, woselbst die Priester Räucherungen dargebracht hatten, von Geba bis nach Beersaba und zerstörte die Bamot der Tore an der Pforte des Josuatores" (2 Kön. 23, 8; vgl. v. 13); auch die Bama von Bethel mit ihrem Altare wurde zerstört und die Bama verbrannt (v. 15); ebenso sollen alle anderen Höhenhäuser des alten Reiches Samarien beseitigt worden sein (v. 19). Von da an ist von Höhendienst in Israel nicht mehr die Rede. — Bis auf Josia war der Kultus auf den Bamot nicht ausschließlich Götzendienst; andernfalls hätte damals die Verwendung der abgesetzten Höhenpriester im jerusalemischen Tempeldienste nicht in Frage kommen können (2 Kön. 23, 9).

2. Die Propheten und das Deuteronomium. Es ist deutlich genug, mit welchem Bestandteile des Pentateuchs jenes von Josia aufgefundene Gesetzbuch identisch ist. In dem kleinen Gesetzescodex des jehovistischen Buches, dem Bundesbuche, ist das Gebot, die Höhen zu zerstören, nicht gegeben; es stellt vielmehr den Kultus auf verschiedenen Altären als durchaus berechtigt dar (s. oben III, § 1, a). In dem elohistischen Buche (Priestercodex) ist von Heiligtümern Israels außer der Stiftshütte gar nicht die Rede (über Lev. 26, 30 s. unten § 3; diese vereinzelte Stelle kann nicht in betracht kommen). Dagegen ist eine Haupttendenz des Deuteronomiums, als Gebot Moses darzustellen die Forderung, daſs Israel, nachdem es in Canaan zur Ruhe gekommen sei, allein „an dem Orte, welchen Jahwe erwälen werde", seine Opfer darbringe (12, 4 ff.; vgl. 14, 22 ff.; 15, 19 ff.; 16, 1 ff.; 17, 8 ff.; 18, 6; 26, 2; 31, 11). Deshalb wird in Josias Gesetzbuch das Deuteronomium jedesfalls mitenthalten gewesen sein. (Die Beschränkung des gesamten Kultus auf einen einzigen Ort im Deuteronomium wird auffallenderweise in Abrede gestellt von Kleinert). Das in jeremianischem Geiste geschriebene Deuteronomium kann nicht wol lange vor der Zeit Josias abgefaſst worden sein. Die Religionsverderbnis, welche sich in dem Höhenkultus offenbarte, in besonders starker Weise unter Josias zweitem Vorgänger Manasse, gab dem den Prophetenkreisen angehörenden Verfasser dieses Gesetzbuches Anlaſs, auf die Centralisirung des Kultus in dem „von Jahwe erwälten" Jerusalem zu bringen. Er war in diesem Bestreben nicht one Vorgänger. Schon die älteren Propheten traten für den Kultus in Jerusalem im Gegensatz zum Höhendienste ein. Es ist aber wol zu beachten, daſs sie, anders als der Deuteronomiker, nicht den Höhendienst an sich, die Mehrheit der Kultusorte, als verwerflich darstellen, sondern nur den Höhendienst in der Form, welche er faktisch erlangt hatte, die Vermischung nämlich des Jahwedienstes mit götzendienerischem Wesen. Eine Spur von dem deuteronomischen Dogma der notwendigen Einheit des Kultusortes findet sich bei ihnen nicht im geringsten.

Amos (5, 5) fordert allerdings die Bewoner des Nordreiches auf, nicht Bethel aufzusuchen, nicht nach Gilgal zu pilgern und nicht nach Beersaba hinüberzuziehen; allein er stellt dem keineswegs den jerusalemischen Kultus als den allein rechtmäßigen gegenüber, sondern nur dies: Jahwe selbst aufzusuchen (v. 4. 6), da in ihm allein das Heil begründet ist, nicht in jenen Orten, welche dem Verderben bestimmt sind, weil an ihnen Jahwe warhaft nicht gesucht wird. Er klagt (7, 9) über die Zerstörung der Bamot Isaaks, one ein Wort darüber hinzuzufügen, daſs diesen Kultusstätten als an und für sich unrechtmäßigen solches widerfaren sei. Auch c. 8, 14 wird nur der Kultus Samariens, der von Dan und Beersaba als eitel und als Verschuldung dargestellt, one Rücksicht auf die Kultusorte (ebenso 4, 4). Desgleichen spricht auch Hosea, wenn er c. 10, 8 die Bamot von Bethel „Höhen der Richtigkeit" nennt (vgl. die Benennung Bethawen, „Haus der Richtigkeit", für Bethel „Gotteshaus"), lediglich seine Miſsbilligung des dort getriebenen Kultus, nicht des Kultusortes, aus, und wenn nach c. 8, 11 Ephraim die Errichtung vieler Altäre zur Sünde gereicht, so muſs nicht jene Vielheit die Sünde ausmachen, sondern die Sünde kann in dem auf den Altären Geübten bestehen (vgl. v. 12 f.). Der Dienst von Bethel gilt dem Propheten als Götzendienst (13, 2), weshalb er dessen Priester nicht als Kohanim der Bamot bezeichnet, wie sie gewönlich genannt werden, sondern mit einem aus dem syrischen Hei-

dentum entlehnten Namen Kemarim (10, 5), welcher sie als Götzenpriester charakterisirt. Jesaja gedenkt der Bamot niemals, wol aber klagt er über den Gottesdienst unter den heiligen Bäumen, doch auch er, one dass sein Tadel die heiligen Orte als solche träfe (vgl. Art. „Haine"). Micha (1, 5) stellt die Bamot Judas zu Jerusalem in Parallele mit der „Verschuldung Jakobs", Samarien, d. h. dem Kultus von Samarien; also auch ihm gilt der Höhendienst, so wie er geworden war, als unstatthaft. — Die vorjosianischen Propheten verwerfen demnach den Kultus der Höhen, nicht aber die Höhen selbst. Sie gehen damit bereits einen Schritt über die Erzäler des jehovistischen Buches wie über das Bundesbuch hinaus, wo an den vielen Altären noch keinerlei Makel gefunden wird. Es kann darnach kaum einem Zweifel unterliegen, dass jene Erzäler und diese Gesetzesschrift älter sind als Amos und Hosea. — Weiter ist deutlich, dass (wenn wir von Joel absehen, welchem nicht alle die erste Stelle unter den Propheten einräumen) schon seit Amos (1, 2) der Tempel Jerusalems als Jahwes Wonort galt (vgl. Jes. 11, 9; 30, 29 u. s. w.; s. Smend a. u. a. O., S. 58 ff.), nicht deshalb aber, weil Jahwe nicht auch an andern heiligen Stätten gefunden werden könnte und gesucht werden dürfte, sondern weil man ihn an den anderen Stätten nicht in der richtigen Weise suchte, weil faktisch allein in Jerusalem reiner Jahwedienst geübt wurde. Das Deuteronomium setzt voraus, dass jeder seiner Leser unter dem von Jahwe zur Wonung erwälten Ort unmittelbar den jerusalemischen Tempel verstehe. Ebenso ist aber deutlich, dass seine Anschauung fortgeschrittener ist, als die der älteren Propheten, Jesaja und Micha eingeschlossen, wenn er Jerusalem als den seit der Niederlassung in Canaan einzig von Jahwe erwälten Ort darstellt.

Auf dem Standpunkte des Deuteronomiums steht der im Exil lebende Redaktor des Königsbuches, wenn er allen Höhendienst seit der Tempelerbauung als sündhaft darstellt und darum die Nichtbeseitigung der Höhen auch den frommen Königen als Sünde anrechnet. — Die Bamot, von welchen der Zeitgenosse Josias, Jeremia, redet, sind Stätten des Götzendienstes (7, 31; 19, 5; 32, 35; vgl. 3, 2; 11, 13; 17, 3), und dem Propheten Ezechiel gilt der Höhendienst einfach als Götzendienst (6, 3 f. 6; 20, 28 f.), ebenso einem späteren Psalmisten (78, 58).

3. Der Priestercodex (elohistisches Buch) und die Chronik. Vom Deuteronomium abgesehen wird nur noch zweimal im Pentateuch der Bamot in Beziehung auf Israel gedacht. In einer Stelle des Priestercodex (?) Num. [illegible] wird den Israeliten geboten, die Höhen der Canaaniter zu zerstören, und Lev. 26, 30 den Israeliten gedroht, dass Jahwe ihre Höhen zerstören und ihre Sonnensäulen vernichten werde. Letztere Stelle gehört einem besonderen Gesetzbuche Lev. c. 17—26 an, welchen der Verf. der priesterlichen Schrift, wie es [illegible] aufnahm und überarbeitete. Zur Zeit der Abfassung dieses kleineren Codex bestand also in Israel Höhendienst, welcher dem Verfasser als gleichwertig [illegible] mit dem Dienste des Sonnengottes. Ist diese Gesetzschrift, wie nach allen [illegible] anzunehmen, wirklich älter als die große priesterliche Schrift, so kann man [illegible] urteilen, dass der Verfasser der letzteren zu einer Zeit schrieb, als der Höhendienst noch allgemein für unbedenklich galt und dass deshalb dieser Gesetzgeber [illegible] nirgends über den Jahwedienst auf den Höhen aussprach. Auch abgesehen davon ist die Annahme völlig unstatthaft, dass der Verfasser sich den vielen Heiligtümern gegenüber gleichgiltig verhalte: denn wie in jenem älteren Codex Lev. 17 [illegible] ausdrücklich Darbringung aller Opfer allein vor dem „Heiligtum" [illegible] gefordert wird, so fordert dasselbe indirekt die ganze Schilderung der Stiftshütte, wie sie im Priestercodex entworfen wird: denn diese Stiftshütte — in ihrem [illegible] nach dem Muster des jerusalemischen Tempels gezeichnet (Graf, Nöldeke, [illegible] hausen u. a.) — ist in ihrer ganzen Beschaffenheit darauf angelegt, der [illegible] rechtmäßige Opferort zu sein.

Deshalb werden in den Erzälungen der priesterlichen Schrift gar keine [illegible] erwänt in den Zeiten vor dem Bestehen der Stiftshütte, als ob die [illegible] Opferkultus überhaupt nicht geübt hätten! Eben deshalb nimmt nur [illegible]

jehovistischen Erzälung Noah von den reinen (opferbaren) Tieren mehr Exemplare in die Arche auf, als von den unreinen; denn one das Bestehen des Opfers war eine größere Anzal jener nicht erforderlich. Eine Ausnahme in der sonst überaus konsequenten Darstellung der priesterlichen Schrift bildet allein die Aufrichtung des Salbsteines durch Jakob zu Bethel (Gen. 35, 14 f.), denn dieser Stein charakterisirt one Zweifel den Ort als heiligen; aber der Erzäler bleibt seinem Plane doch insofern getreu, als er nicht von einem (blutigen) Opfer Jakobs bei diesem Steine berichtet. — Der Kultus zu Silo wird von diesem Erzäler damit begründet, dass daselbst von Josua das Stiftszelt aufgestellt worden sei (Jos. 18, 1; 19, 51). Von eben demselben Erzäler wird Jos. c. 22 der von den ostjordanischen Stämmen zur Zeit Josuas errichtete Altar nicht etwa als Opferstätte dargestellt, sondern unglaubhafterweise lediglich als ein Erinnerungsmal, als wenn schon damals der Gebrauch einer zweiten Opferstätte (neben der zu Silo bestehenden) einen Abfall vom Jahwedienste bezeichnet hätte.

Bei diesem Sachverhalte scheint es mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass der Verfasser des Priestercodex jünger ist, als die Erzäler des jehovistischen Buches, welchen der Kultus an verschiedenen Orten noch unbedenklich erscheint (s. oben § 1, a); fraglich aber bleibt, ob daraus das Zeitverhältnis des Priestercodex zum Deuteronomium sich bestimmen lässt. Das scheint mir allerdings ziemlich sicher, dass dem Deuteronomiker der Priestercodex nicht vorlag, jedesfalls nicht als eine anerkannte Gesetzesschrift; denn dann wäre für den Deuteronomiker nichts bequemer gewesen bei seiner Forderung eines einzigen Heiligtums, als die Anknüpfung an die Stiftshütte der priesterlichen Schrift. Nirgends aber im Deuteronomium findet sich eine Beziehung auf die Stiftshütte; im Gegenteil setzt dasselbe voraus, dass zur Zeit Moses Einheit des Kultusortes nicht vorhanden war, vielmehr damals jedermann mit seinen Opferdarbringungen nach freiem Gutdünken handelte (12, 8). Dagegen ließe sich etwa der Priestercodex verstehen als eine schon vor dem Deuteronomium existirende Schrift privaten Charakters. Wie aus jenem Bestreben der Propheten, den Kultus in Jerusalem zu centralisiren, jene kategorische Forderung eines einzigen Heiligtumes bei dem Deuteronomiker hervorging, so konnte das gleiche Trachten im Kreise der jerusalemischen Priesterschaft schon früher das in Form der Stiftshütte gezeichnete Idealbild des einzigen Heiligtums erzeugen. Nichts ist warscheinlicher als dies, dass die jerusalemische Priesterschaft schon frühzeitig darauf ausging, die Opferhandlungen möglichst auf ihr Heiligtum zu beschränken. (Unter diesen Gesichtspunkten setzt Nöldeke den Priestercodex vor dem Deuteronomium an, indem er jedoch zugleich einige Spuren für Bekanntschaft des Deuteronomikers mit der priesterlichen Schrift erkennen will). Für das umgekehrte Zeitverhältnis ist nicht unbedingt entscheidend der Umstand, dass der Deuteronomiker auf Anerkennung eines einzigen Heiligtums *dringt*, der Verfasser des Priestercodex diese Anerkennung in seinem Idealbilde *voraussetzt* (Wellhausen). Es folgt daraus noch nicht sicher, dass der Verfasser des Priestercodex in der nachjosianischen Zeit schrieb, als bereits Jerusalems einzige Berechtigung zum Kultusorte Anerkennung erlangt hatte. Er könnte die Polemik zurückgedrängt haben, um desto nachdrücklicher den idealen Zustand zur Geltung zu bringen.

Was der Priestercodex im Widerspruch mit den jehovistischen Pentateuchbestandteilen und den vorexilischen historischen Büchern geltend macht: ein von Mose herrürendes einzig legitimes Opferzelt, hat der Chronist in seine Schilderung der älteren Geschichte aufgenommen. Die Prärogative dieser Stiftshütte lässt er direkt auf den salomonischen Tempel übergehen; jedoch hat er sich in der Zeichnung dieses künstlichen Geschichtsbildes vor Widersprüchen nicht immer zu bewaren gewusst. Die vielen Kultusorte der vorsalomonischen Zeit sucht er dadurch zu rechtfertigen, dass er dieselben aus dem zeitweiligen Aufenthalte der Bundeslade an denselben erklärt, indem die Berechtigung zum Kultus an jedem dieser Orte nur gerade so lange gedauert haben soll, als die ständig wandernde Lade daselbst verweilte — ein schon an sich unglaubhafter Sachverhalt, von welchem überdies die älteren Geschichtsbücher nichts wissen. Davids Opferdarbringungen

auf der Tenne Arawnas zu einer Zeit, als das Stiftszelt auf der Höhe zu Gibeon gestanden haben soll, werden sehr inkonsequent auf eine Engelerscheinung zurückgefürt, welche den König dermaßen erschreckt habe, dass er nicht wagte, sich nach Gibeon zu begeben (1 Chron. 21, 30); der Gottesdienst Salomos zu Gibeon wird damit begründet, dass daselbst das Stiftszelt verblieben sei, nachdem David die Bundeslade auf den Zion verbracht und ihr dort ein neues Zelt errichtet hatte (1 Chron. 16, 39; 21, 29; 2 Chron. 1, 3. 13) — Auskunftsmittel der Verlegenheit, bei welchen immerhin die erstrebte Einheit des Kultusortes einer Verzwiefachung weichen muss.

Der Bericht des Chronisten über den Höhendienst unter den Königen Judas stimmt nicht durchaus mit dem des Königsbuches. Wärend dieses zuerst von Hiskia den Versuch einer Beseitigung der Höhen aussagt, sollen nach der Chronik schon Asa und Josaphat die Höhen abgeschafft haben (2 Chron. 14, 2. 4; 17, 6). In scheinbarem Widerspruch mit dieser ihrer eigenen Angabe berichtet die Chronik anderwärts (2 Chron. 15, 17; 20, 33), dass unter Asa und Josaphat die Höhen nicht beseitigt wurden (vgl. 1 Kön. 15, 14; 22, 44). Dieser Widerspruch ist schwerlich mit Movers, Thenius, Bertheau u. a. dadurch aufzulösen, dass man die Beseitigung von den abgöttischen, die Nichtbeseitigung von den dem Jahwedienst geweihten Höhen versteht; denn einmal ist an allen Stellen ganz allgemein von den Bamot die Rede, und zweitens konnte Josaphat nicht beseitigen, was schon durch seinen Vater Asa war beseitigt worden. Vielleicht will der Chronist, wenn er nicht etwa 2 Chron. 15, 17; 20, 33 gedankenlos das Königsbuch abschrieb (Graf), von Asa wie von Josaphat den misslungenen Versuch einer Beseitigung der Höhen berichten (Ewald, Geschichte, III, 3. Aufl., S. 504, Keil, Smend), eine Angabe, welcher indes neben dem Berichte des Königsbuches schwerlich Glauben zu schenken ist. Nach der angeblichen Bekehrung des Königs Manasse soll zwar der Götzendienst beseitigt worden sein, „nur opferte das Volk noch auf den Bamot, aber Jahwe, ihrem Gott“, nicht andern Göttern (2 Chron. 33, 17).

Nach der Darstellung der Chronik ist die traditionelle Anschauung wie vom israelitischen Kultus überhaupt, so auch vom Kultusorte gebildet (so bei J. G. Müller, Keil, Köhler). Eine andere Auskunft, die Berichte der älteren historischen Bücher mit den pentateuchischen Bestimmungen zu vereinbaren, ergriffen die Talmudisten, indem sie Zeiten unterschieden, wo die Höhen erlaubt (die vorsalomonische Zeit zum großen teil) und wo sie verboten waren (Mischna Sebach. 14, 4—8; vgl. Megill. 1, 11; die späteren Rabbinen s. bei Ugolinus a. u. a. O.).

Dem nachexilischen Judentum blieb auf Grund der deuteronomischen Bestimmungen der Tempel zu Jerusalem der Ort, da man anbeten soll (Joh. 4, 20), und in der Ferne von demselben weilend, wandte man sich im Gebete in der Richtung nach dem Tempel zu (1 Kön. 8, 44. 48; Dan. 6, 11). Eine Art Ersatz für die Höhen boten die erst in der nachexilischen Zeit aufkommenden Synagogen, zu Gebet, Vorlesung und Predigt bestimmt. Von der sonst allgemein eingehaltenen Vorschrift, Opfer nur zu Jerusalem darzubringen, erlaubten sich die ägyptischen Juden eine Ausnahme seit Erbauung des Tempels von Leontopolis (Joseph., Antiqq. XIII, 3 u. sonst).

Litteratur: die Artikel „Höhen“ in Winers RW. 1847, von J. G. Müller in Herzogs R.-E., 1. A., VI, 1856, von Steiner in Schenkels B.-L., III, 1871, und Artik. „Höhe“ von Riehm in dessen HW., 7. Liefer., 1877.

Zu I und II: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Hft. II, 1878, S. 143 ff.: „Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern“ u. das., S. 232, 252 die ältere Litteratur, wozu noch lediglich der Vollständigkeit wegen: Geo. Liebusch, Skythika oder . . . Bemerkungen über alte Bergreligion und späteren Fetischismus (Camenz, gedruckt bei C. S. Krausche 1833).

Zu III: Blasius Ugolinus, Altare exterius in desselben Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bd. X, 1749 (I, 2: In loco uno et unico Altari sacrificandum. 3: De Excelsis C. DXXX—DXCII); de Wette, Dissertatio, qua Deute-

ronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum . . . esse monstratur 1805 (in Opuscula theol. 1830, S. 163—165); Geo. Lor. Bauer, Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer, Bd. II, 1806, S. 1—143 („Von den gottesdienstlichen Orten"); Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des A. Testaments, Bd. I, 1829, S. 5—94 („Heiligtümer"); Saalschütz, Das Mosaische Recht, 2. A. 1853, S. 297—306; Ders., Archäologie der Hebräer, Bd. I, 1855, S. 233—236; vgl. Bd. II, 1856, S. 318 ff.; Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854, S. 24—31, 89—93, 118—120; Graf, De templo Silonensi, Misn. 1855; Ders., ZDMG. XVIII, 1864, S. 309—414 („Was bedeutet der Ausdruck: vor Gott erscheinen u. s. w."); Ders., Die geschichtlichen Bücher des A. Testaments, 1866, S. 51—66, 100 f., 125, 138, 143; Bleek, Einleitung in das A. Testament, 1. A. 1860, S. 188—190; 295—299; de Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäologie, 4 A., von Raebiger 1864, S. 274 f., 327—329; Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel, 3. A., 1866, S. 156—174; vgl. S. 420 ff.; Oort, De Heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel vóor Jerobeam I. in Theologisch Tijdschrift I, 1867, S. 285 bis 306; H. Pierson, De tempel te Silo, ebend. S. 425—457 (freie Reproduction von Grafs Templ. Sil.); Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. Test., 1869, S. 127 f.; v. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, 2. A., 1869, S. 161, bis 168, 208—215, vgl. S. 80 f.; Kuenen, The religion of Israel, London 1874 f. (holländ. Originalausg. De Godsdienst van Israël, Haarlem 1869 f.), Bd. I, S. 80—82; Bd. II, S. 25 f., 166—168, 256; Paul Kleinert, Das Deuteronomium, 1872, S. 85—87; G. F. Oehler, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 1873, S. 393 f.; Aug. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israel's, 1874, S. 153 f.; Duhm, Die Theologie der Propheten, 1875, S. 47 bis 54; Smend, Moses apud prophetas, Hal. Sax. 1875, S. 49—63; Keil, Handbuch der Biblischen Archäologie, 2. A., 1875, S. 451—454; Seinecke, Geschichte des Volkes Israel 1876, S. 159—167; Aug. Köhler, Lehrb. der Biblischen Geschichte des A. Testaments, Bd. II, 1. Liefer. 1877, S. 10—14; H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. A., 1878, S. 155—157; Wellhausen, Geschichte Israels, Bd. I, 1878, S. 17 — 53 („Der Ort des Gottesdienstes").

Unter den Kommentaren insbesondere die von Dillmann über die Genesis (1875), von Bertheau über Richter (1845) und Chronik (2. A., 1873), von Thenius über die Samuelisbb. (2. A., 1864) und Königsbb. (2. A., 1873); zur Chronik ferner: Movers, Kritische Untersuchungen über d. bibl. Chronik 1834.

Wolf Baudissin.

Hölle, s. Hades.

Höllenfart Christi, Descensus ad inferos, *κατάβασις εἰς ᾅδου*. Diese Bezeichnung für das entsprechende Dogma in der Lehre von der Person Christi, und zwar dort im Locus von seinem doppelten Stande, ist dem Wortlaute des apostolischen Symbolums enthoben. Die Grundlosigkeit der herkömmlichen, besonders von Peter King in seiner Historia Symb. Apost. c. 4 exponirten Annahme, wonach der Artikel im Gegensatze zum Apollinarismus Aufnahme gefunden hätte, ist von G. Holger Waage, De aetate articuli, quo in symbolo apost. traditur J. Chi. ad inferos commentatio, 1836, schlagend dargetan worden. Für das Morgenland steht fest, das der Descensus schon zu Marcions Zeit als kirchliches Lehrstück behandelt wurde. Wir finden ihn 359 in der Formel der vierten Synode zu Sirmium, allerdings in breiter, explikativer Fassung (Hahn, Bibliothek der Symbole, 2. Ausg., S. 124). Im Abendland hat nach Rufin, Expositio symboli Aquilejensis, c. 18, der Artikel gegen Ende des 4. Jarhunderts im Taufbekenntnis der Kirche von Aquileja, aber noch nicht in demjenigen Roms gestanden. Vereinzelt war ihm indes schon vor Rufin eine Stelle unter den übrigen Artikeln zugewiesen worden (s. Walch, Bibl. Symb. Vet.; Hahn a. a. O. S. 40 ff.; Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymb. III, 149 f., 206 ff.). Immerhin fehlt er bis zum 6. Jarh. in der großen Mehrzal der Formeln, was nicht hindert, dass sich die Väter mit seinem Inhalt vielfach befassen. Ungefär gleichzeitig mit

dem Descensus trat die Sanctorum communio ins Apostolicum ein. Zu Anfang des 7. Jarhunderts erscheint er als herrschend, um das achte völlig konstant. Wir haben uns somit seine Einbürgerung in das Symbolum als eine allmähliche vorzustellen, one einstweilen in der Lage zu sein, das Motiv der Eingliederung genügend aufzeigen zu können (vgl. Zezschwitz, Katechetik, II, 1, 120 ff., und dagegen Art. Apost. Symb., Bd. I, S. 573 hievor).

Der Natur der Sache nach muſs das Dogma notwendigerweise einerseits mit der Lehre von der Person und dem Werk Christi, anderseits mit den eschatologischen Anschauungen gleichen Schritt halten, sodaſs der jeweilige Entwickelungsstand dieser Lehren sich durchweg in der Lehrfassung des untergeordneten Descensus reflektirt. Daher stimmt die rechtgläubige Lehre der verschiedenen Kirchenkörper hier nahezu auf keinem Punkte zusammen. — Die griechische Kirche, sich stützend auf Schrift und Tradition, begreift unter der κατάβασις den freiwilligen Hingang der mit der Gottheit vereinten menschlichen Seele Christi zum Hades. Wärend seines dortigen Aufenthalts zwischen dem erfolgten Tode und der Auferstehung entfaltet er eine der diesseitigen korrespondirende Wirksamkeit (πιστεύομεν εἰς ἕνα μονογονῆ .... εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, vierte sirmische Synode bei Hahn, 125), indem er durch die Predigt des Evangeliums den um der Erbschuld willen unter der Botmäßigkeit des Teufels Gehaltenen die erworbene Erlösung anbietet, die Gläubigen, vorzugsweise die alttestamentlichen Frommen, aus dem Hades befreit und in das Paradies versetzt. Conf. Orthod. I, 49, vgl. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, 1872, S. 179. — Nach der römisch-katholischen Kirchenlehre dagegen, die sich in diesem Stücke einzig an die Tradition hält, steigt die ganze Person Christi, d. i. seine Seele, in ihrer unauflöslichen Einigung mit der göttlichen Natur, gleichfalls aus freiem Entschluſs, zum Behältnis der Heiligen aus Israel, dem Limbus patrum oder Schoß Abrahams, auch Vorhölle der Väter geheißen, und zum vorchristlichen ignis purgatorius. Daselbst weist er sich durch Bezwingung der Dämonen als der Son Gottes aus, teilt den Vätern, die ibique sine ullo doloris sensu quieta habitatione fruebantur, das Verdienst seines Opfers am Kreuze zu, und fürt sie auf Grund davon durch Befreiung aus dem dadurch aufgehobenen Limbus in den Himmel zum Vollgenuſs der Seligkeit ein. Catech. Rom. § 100—105 (vgl. Körber, Die kathol. Lehre v. d. Höllenf. J. Christi, 1860). — Bei der lutherischen Kirche sodann, welcher das Dogma von frühe an manche Not bereitet hat, treffen wir eine eigentliche Höllenfart. Christus, der Gottmensch, fur nach der vivificatio und reunitio animae et corporis, unmittelbar vor seiner Erscheinung als Auferstandener auf Erden, hiemit in der ersten Frühe des Ostermorgens mit Leib und Seele zur Hölle der Verdammten nieder, nachdem er von seinem Tode am Kreuze bis dahin im Paradiese geweilt hatte. Die Höllenfart ist der erste Akt des in die uneingeschränkte Machtfülle seiner göttlichen Idiome eingetretenen Gottmenschen, primum resurrectionis momentum, und gilt daher für die unterste Stufe des status exaltationis. In ihr erfolgt die nächste Besitzergreifung des regnum potentiae, und zwar in der Offenbarung des im Tode errungenen Sieges über den Teufel durch Vernichtung aller Teufels- und Höllenmacht zu Gunsten der Gläubigen, weshalb sie als der Triumph über den Teufel und die Seinen gefaſst, die Predigt aber an sie eine legalis und damnatoria genannt wird. F. C. I u. II, art. 9 und die maßgebenden Dogmatiker. — Zufolge der reformirten Lehre endlich ist die Seele Christi zwar wärend des Triduums auch im Paradiese, indes one daſs diese Thesis mit dem Descensus irgend was zu schaffen hätte. — Der Descensus läſst vielmehr nur eine metaphorische Deutung zu. Gleich den Lutheranern durch den Ausdruck „Hölle“ geblendet, aber in einer Höllenfart Christi eine contradictio in adjecto erblickend, nehmen die Reformirten das Niederfaren zur Hölle als bildlichen Ausdruck für das Seelenleiden, für die unaussprechlichen Schmerzen und höllische Angst, welche Christus stellvertretend bis zum Sterbemoment an seiner kreatürlichen Seele erduldet hat. Die Höllenfart wäre somit nach ihnen ein innerer Zustand im

Erdenleben des Erlösers, im direkten Gegensatz gegen die lutherische Betrachtungsweise der Kulminationspunkt seines Erlöserleidens in der humiliatio, das satisfaktorische Leiden im eminentesten Sinn. Calvin, Instt. II, 16, 8—12; Niemeyer, 132 u. 402.

Auf lutherischer Seite, wo das Dogma ein integrirendes Moment der Personlehre bildet, hielt man mit großer Zähigkeit an den kirchlich sanktionirten Feststellungen. Widerholte Versuche einer Modifikation derselben, z. B. von Dreier in Königsberg, von Artopoeus in Straßburg, von Ruß in Jena und von Rauschenbusch, wurden jedesmal, zum teil gewaltsam, niedergeschlagen. Noch Dietelmayr in seiner schätzbaren Historia dogmatis de desc. Chi. etc. 1741 und 1762 konnte die mehrsten Theologen von Namen unter den Vertretern der Kirchenlehre aufſüren. Etwas anders gestaltete sich der Verlauf auf reformirter Seite. Zu einer fixen Ausprägung gelangte hier die Umdeutung des Dogmas nicht. Neben der als orthodox zu betrachtenden obigen Auffassung zog sich von Anfang an die Ansicht hin, das Descendere sei bloß eine andere Wendung für das Begrabensein (Beza, Drusius, Amama, Perizonius u. a.), oder, da diese Behauptung dem Apostolicum gegenüber doch nicht wol anging, es bezeichne das Totsein, den Todesstand, jenen status ignominiosus, welchem der Fürst des Lebens unterworfen worden sei (Piscator, die Remonstranten J. Arminius, Curcellaeus, Limborch u. a.). Dazu kam, dass man im Grunde der Sache selber, nur unter einem andern Namen, näher stand als man sich dessen bewusst war, obwol man, streng genommen, mit der willkürl. Allegorisirung den Artikel um alle Berechtigung im Lehrgebäude gebracht hatte. Schon Zwingli und seine unmittelbaren Nachfolger, Megander, Leo Judae, Bullinger, Peter Martyr, aber auch Melanchthon, waren auf dem Wege, die an die biblischen Winke sich anschließende Lehrform des christlichen Altertums wider aufzufinden. Freilich hatte noch zu Anfang des 17. Jarhunderts nach lebhaften Verhandlungen über den Gegenstand Rob. Parker ein sehr umfangreiches Werk zur Apologie des kirchlich-symbolischen Verständnisses geliefert. Aber ungefär von der Mitte des Jarhunderts hinweg brach sich mehr und mehr das Bewusstsein Ban, dass dies ein verfehltes, historisch unhaltbares Unternehmen sei. Lightfoot und Pearson unterzogen nach einander die traditionelle Lehre einer siegreichen Kritik. Noch fürte man die hergebrachten Meinungen nach, doch one merkbares Interesse. Als dann das orthodoxe System zusammenbrach, hing der Descensus im Gesamtumfang der protestantischen Kirche nur noch wie ein verdorrter Zweig an dem Baume, dem nun die Axt an die Wurzel ging. So oft der dogmatische Schematismus den Theologen der rationalistischen Periode eine Äußerung über ihn abnötigte, gewaren wir bei ihnen eine peinliche Verlegenheit. Als ein unerquickliches Theologumenon one begründeten Anspruch auf theologische Beachtung gaben die einen die Höllenfart für eine auf die jüdischen Hadesvorstellungen zurückfürende mythische Umschreibung des Zustandes Jesu im Tode aus. Andere erblickten in ihr eine symbolische Darstellung bald der Idee von dem selbst in der Hölle der — oberweltlichen — Bösen verweilenden Dasein, d. h. von der großen Sünderliebe Christi (Marheineke, Ackermann), bald der Idee von der Universalität des durch Christum erworbenen Heils (de Wette, Hase, Grimm). Unumwunden ist sie von Schleiermacher für eine ganz unbezeugte Tatsache erklärt worden. G. L. II, § 99, 1. — Änlich A. Schweizer in seinem Schriftchen: Hinabgefahren zur Hölle als Mythus one biblische Begründung, 1868, und Christl. G. L. § 134; Hofmann, Schriftbeweis, II, 1, S. 335 (?). Lange zuvor schon hat Wesley in den Glaubensartikeln der Methodisten-Kirche die Höllenfart beiseite gelassen, indem ihr eine unzweideutige und allgemein-biblische Begründung fehle.

One für die Höllenfart Jesu oder vielmehr für seinen Hingang zum Hades die Dignität eines fundamentalen Glaubensartikels zu reklamiren, kann die neuere Theologie, angesichts der Schrift und des gegenwärtigen Standes der dogmat. Forschung im großen, kaum umhin, die letztgenannte Auffassungsweise abzulehnen. Vielmehr liegt ihr ob, bei der Unmöglichkeit einer Reintegration der ehemaligen konfessionellen Feststellungen eine neue Basis zur Rekonstruktion des Dogmas zu finden und dabei

sich noch überdem vor der Einbildung zu hüten, sofort das Richtige getroffen zu haben. Die exegetischen Schwierigkeiten der in Frage kommenden biblischen Aussagen sind durch alle denkbaren Auslegungen sattsam illustrirt. Insoweit wird es das Sicherste sein, sich an das relativ Unbestreitbarste zu halten. Und von diesem Gesichtspunkt aus wird man folgendes als neutestamentliche Lehre hinstellen dürfen. 1) Christus ist in der Zeit zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung, wärend sein Leib im Grabe lag, bei den Abgeschiedenen im Hades erschienen. — Allerdings scheint es nicht geraten, sich dafür auf Ephes. 4, 8—10 zu berufen, da die Beziehung der Worte *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* auf die Menschwerdung und irdische Erscheinung Christi weit näher liegt, und es, zum mindesten gesagt, zweifelhaft bleibt, dass der Apostel hervorheben wolle, es sei die Gabenverleihung an die Menschen durch eine vorgängige Niederfart und Siegesmanifestation Christi im Hades motivirt. Dagegen setzt Paulus Röm. 10, 6—8 in seiner Beweisfürung die *κατάβασις εἰς τὸν ἄβυσσον* offenbar voraus (Meyer). Apostelgesch. 2, 31, vgl. 27 hinwider sagt Petrus, wenn auch mehr von populärem Standpunkt aus als in direkt didaktischer Abzweckung, *ὅτι οὐ κατελείφθη (Χριστὸς) εἰς ᾅδου*. Und nach Luk. 23, 43 gibt der Herr selber dem Schächer die Zusicherung: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*, wo der Ausdruck Paradies nur von der relativ seligen Sphäre des zwischenzuständlichen Jenseits verstanden sein kann. S. den Artik. „Hades", Bd. V, 496 ff. 2) Christus geht in der Form der abgeschiedenen Seele, als *πνεῦμα*, zu den Toten und ihrem Reiche ein, 1 Petr. 3, 18 f., vergl. Apostelgesch. 2, 27. 3) Er setzt dort seine ihm eigentümliche Wirksamkeit fort; er predigt das Evangelium, — *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν ἀπειθήσασί ποτε*, 1 Petr. 3, 19. Ob übrigens Petrus die Heilsdarbietung ausschließlich an die Zeitgenossen Noahs gerichtet sein lasse, oder ob er sie, durch die Zusammenstellung der rettenden Taufe mit der Bewarung der wenigen in den Gewässern der Sündflut auf sie gefürt, anstatt aller vor Christo Gestorbenen, nur „beispielsweise" nenne, geht aus der Stelle selbst nicht hervor. 4) Wol aber erhellt aus 4, 6 — *νεκροῖς εὐηγγελίσθη* — vgl. mit V. 5, dass als Objekt der Predigt die Gesamtheit der Toten gedacht werden wolle. Zweck derselben soll sein, dass sie „zwar gerichtet seien nach Menschenweise dem Fleisch nach, aber leben nach Gottesweise dem Geiste nach"; bei welchen im einzelnen schwer zu deutenden Worten offenbar das Hauptgewicht auf das zweite Glied zu fallen kommt, sodass, wie man sich auch das erste zurechtlege (vergl. Langes Bibelwerk, Thl. 14, S. 50), jedenfalls als Ziel jener Verkündigung die Erweckung des *ζῆν πνεύματι* nach Gottes Veranstaltung und Ratschluss hingestellt wird. — Eine Anzal weiterer Schriftstellen, in denen ebenfalls eine Beziehung auf den Descensus vorliegen soll, bietet nicht die erforderliche Sicherheit, womit nicht gleugnet werden soll, dass es deren gibt, welche erst von ihm aus ihr volles Licht erhalten.

Kann man sich mit diesem summarischen Ergebnis der exegetischen Deutung von 1 Petr. 3 nicht befreunden, wobei es „fraglich bleibt, ob V. 19 ff. vom Hauptgedanken noch logisch abhängig sei"; dann erübrigt kaum etwas anderes, als in den Spuren Augustins und Bezas mit A. Schweizer die rückläufige Linie zu beschreiten und den streitigen Passus zu erklären von einer Predigt Christi im Geiste, gepredigt den Noachiten vor seiner Menschwerdung (*ἄσαρκος*), als sie wärend des Archenbaues ungläubig geblieben, welche Predigt Christi im Geiste „dem Petrus die langmütige Rettungsoffenbarung Gottes" (v. 20) war. Aber abgesehen von ihrer Künstlichkeit scheitert diese Auffassung an dem Umstande, dass dann Petrus, man begreift nicht mit welchem Grund, die essenden und trinkenden, die freienden und sich freien lassenden Zeitgenossen Noahs als Geister im Gefängnis bezeichnet hätte. Und in welcher Geistesform hat Christus jenen in Fleisch und Blut einherschreitenden sogenannten Geistern gepredigt? doch offenbar in der Form des lebendig gemachten Geistes, nachdem er getötet worden war dem Fleische nach, folglich nicht als *λόγος ἄσαρκος*. — Über einen allfälligen Zusammenhang zwischen der petrinischen Ausfürung und dem Buche Henoch vgl. Zezschwitz, Descensus, S. 61 ff., und Immer, Theol. d. N. T., 1877, S. 485 f.

Wenn einmal zugegeben werden muss, dass der Mensch mit seinem Absterben, und bis auf seine Vollendung in der Auferstehung bei der συντέλεια τοῦ κόσμου, einem Zwischenzustande, dem Hades anheimfällt: so ist es die unabwendbare Konsequenz der waren Menschheit Christi und des von ihm erduldeten Todes, dass auch er an diesem allgemein menschlichen Lose müsse partizipirt haben. Aber als der Heilige Gottes, welcher keine Sünde getan, war sein Hingang eben nur die Folge seines Gehorsams bis zum Tode, one dass Tod und Hades an diesen zweiten Adam ein Recht gehabt hätten. Es bildet hiermit der Descensus ein besonderes Moment in dem abschlüßlichen Vollendungsprozesse, wodurch die gottmenschliche Person Christi zu der ihr adäquaten Existenzform des σῶμα τῆς δόξης gelangt; er ist die Vermittlung des Gegensatzes zwischen Tod und Auferstehung. Hieraus ergibt sich denn auch, soweit der alten Kontroverse noch Wichtigkeit zukommt, dass er weder schlechthin dem status exinanitionis, noch auch dem status exaltationis zuzuteilen ist, sondern dass er den Übergang aus dem einen in den andern, die Einheit beider repräsentirt. Der Descendirende ist der seiner menschlichen Bestimmtheit gemäß der Herrschaft des Todes bis zum Hinfall an den Hades Unterworfene, und langt insofern als solcher nicht geradezu bei der qualitativ untersten, aber doch bei der äußersten Stufe der Erniedrigung an. Indem jedoch in diesem äußersten Stadium zugleich jene Todesmacht in seiner Person durchbrochen und überwunden wird, wie sich dieß in der Auferstehung zu Tage legt, haben wir hier die geheimnisreiche Wendung vor uns, in welcher die Erniedrigung von der Erhöhung verschlungen wird.

Fragen wir endlich nach der soteriologischen Bedeutung jener Erscheinung Christi unter den Toten, so ist von dem Satze auszugehen, dass er nur in der vollen Identität mit sich selber ins Geisterreich eintreten konnte, nur als Der, der er ist, als der Gottmensch, in welchem Gott der persönlichen Kreatur vollkommen offenbar ist, und welcher daher auch in alle Wege erlösend wirkt. Sein Eingang zu der zwischenzuständlichen Welt, die mit der diesseitigen Welt erst die Totalität der Menschheit umschreibt, und die mit dieser sowol die Sündhaftigkeit als die Erlösungsfähigkeit gemein hat, war an und für sich selbst die Predigt von der Gnade Gottes in ihm, seine Selbstdarstellung in Form der Seele unter den Seelen, oder wol zutreffender des (lebendiggemachten) Geistes (vergl. Luk. 23, 46 mit 1 Petr. 3, 19. 20) mit den Geistern im Jenseits, in sich selber schon die Kundmachung der absoluten Warheitsfülle, die Erscheinung des Lichtes der Welt, „welches jeglichen Menschen erleuchtet". Vom Geistes- und Liebesleben Gottes des Vaters schlechthin erfüllt, teilte sich das erlösungskräftige, beseligende Heilsprinzip, welches sein Wesen konstituirt, die in ihm auf absolute Weise vorhandene, heilwirkende Lebensenergie Gottes auch dort denen persönlich mit, welche durch die sich an ihn anschließende Glaubenstat mit ihm in Lebensgemeinschaft versetzt wurden.

Den Erfolg der Wirksamkeit Christi zu ermitteln, fehlt uns mit Ausnahme der Analogie des Diesseits jeder Anhaltspunkt. Seiner entscheidungsvollen Natur nach ist Christus überall, wo er vorübergeht, wie ein Geruch des Lebens zum Leben den einen, so ein Geruch des Todes zum Tode den andern. Und wenn schon vor dem Descensus der Hades in die beiden Regionen: Schoß Abraham oder Paradies, und Ort der Qual oder Gefängnis, auseinandergeht, so ist dies von da an in gesteigertem Maße der Fall. Jede Einpflanzung des göttlichen Heilslebens in jene Welt der Abgeschiedenen muss aber nicht bloß eine irgendwelche Heilsgenossenschaft unter ihnen zur Folge gehabt haben, sondern mit seiner Erhöhung wird der erhöhte Christus ebensosehr zu einem jenseitigen, als er ein diesseitiger bleibt. Hierauf beruht die weitere Annahme von einem universellen Fortwirken der Heilsdarbietung an die je und je in das Land des Todes Wallenden und damit zugleich die Einsicht in die Möglichkeit einer Realisation des universellen Gnadenwillens Gottes.

Die Litteratur des Dogmas, gegen welches sich „die Vernunft des 19. Jarhunderts am entschiedensten auflehnt", s. bei Ch. Wolfii, Curae zu 1 Petr. 3, 18,

ferner bei J. L. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankfurt 1842, und in meiner Schrift: Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten, Bern 1853. Zu beachten insbesondere auch Zezschwitz, Petri Apostoli de Christi ad inferos descensu sententia, 1857. Übrigens meinte gar nicht übel schon Witsius, Exercitt. s. in symb. ap. 1730: de descensu tantum ferme dissertationum est, quantum est muscarum, quum caletur maxime.

Güder.

Höllenstrafen. Es gibt für den Menschen zwar Unsterblichkeit, aber nicht ewiges Leben, so lange das gotterfüllte Leben Christi nicht zu seinem Leben geworden, so lange bei ihm nicht die Geburt aus Gott, und damit die Tilgung der Sünde dem Prinzip nach erfolgt ist. Alle Seligkeit ist unwandelbar an die reale Lebensgemeinschaft mit Christus gebunden. Sofern also die Bestimmung des Subjekts nur in der Verwirklichung der göttlichen Ebenbildlichkeit erreicht wird, muss sich ihm der Stand der innern Abkehr von Gott, mit andern Worten, seine begriffswidrige Wesensverkehrtheit, die Negation seiner Bestimmung als Unseligkeit zu erfaren geben.

Die Unseligkeit, im allgemeinen die Zuständlichkeit in der Trennung von Gott, steigert sich objektiv mit der Verfestigung in der selbstischen Richtung und mit der dem sündlichen Lebensgrunde entsprechenden Abnahme der sittlichen Freiheit zur Rückkehr zu Gott. Als notwendiges Resultat des ungelösten Widerspruchs zwischen der Idee des Menschen und ihrer Wirklichkeit ist sie ein Strafzustand, nämlich das realisirte Verhältnis des Bösen zu der von und zu Gott geschaffenen Menschennatur. Da jedoch das gegenwärtige Leben als die Zeit der Entwickelung noch nach keiner Seite hin einen fertigen Abschluss aufzuweisen hat; da ferner auch für den Zwischenzustand die Möglichkeit eines Abbruchs der bisherigen Entwickelungsreihe statuirt werden muss: so kann absolute Unseligkeit oder Verdamnis, und können somit Höllenstrafen im vollen Sinn erst mit dem Vollzug des Weltgerichts bei der Widerkunft Christi eintreten. Matth. 25, 41: *Τότε ἐρεῖ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· Πορεύεσθε ἀπ ἐμοῦ οι κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.* Matth. 7, 23; Apok. 20, 15. Freilich scheidet das N. T. in der Regel nicht bestimmter zwischen dem Zustand der Verworfenen vor und nach der endgiltigen Entscheidung im Gericht, sowie auch *γεέννα* nicht ausschließlich von dem zwischenzuständlichen Strafort gebraucht zu werden scheint. Diese Darstellungsweise wird der Wirklichkeit um so näher kommen, als die jenseitige Zuständlichkeit der Widergöttlichen vor und nach der Parusie ihrem Wesen nach nicht verschieden sein kann. Wenn hiemit die altkirchlichen Dogmatiker die Höllenstrafen gleich mit dem leiblichen Tode ihren Anfang nehmen lassen, so erweist sich diese ihre Feststellung nur insoweit nicht haltbar, als sie die Relativität derselben nicht in betracht zogen, dann aber infolge der Verwechslung des intermediären und definiten Strafzustandes gemeiniglich — pro peccatorum qualitate et mensura — Grade der Verdammnis annahmen. Luk. 12, 47; Matth. 11, 21 ff. Wie es die Natur der Sache mit sich bringt, bewegt sich das N. T., wo es den Zustand der Unseligen und der Verdammten berürt, vorzugsweise in symbolischen Darstellungen. Der Herr spricht von einem Wurme, der nicht stirbt, von einem Feuer,. das nicht verlischt, bereitet dem Teufel und seinen Engeln, und dann wider von einem Hinausgeworfensein in die äußerste Finsternis, da Heulen und Zäneknirschen sein wird. Die Widersetzlichen wird Feuereifer verzehren (*πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος*) Hebr. 10, 27. Der Gottlosen, die dem Evangelium nicht gehorsam sind, wartet am Tage des Gerichts und der Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel die *ἀπώλεια;* sie werden Pein leiden, ewiges Verderben vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht, 2 Petr. 3, 7; 2 Thess. 1, 8. 9. Ihr Teil wird sein in dem Pful, der mit Feuer und Schwefel brennt; der Rauch ihrer Pein steigt auf in alle Ewigkeit, und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht. Apok. 14, 10. 11; 20, 15; 21, 8.

Über den Inhalt dieser vorstellungsmäßigen Adumbrationen war man von jeher geteilter Ansicht, indem die einen in ihnen zutreffende Bilder erkennen

wollen, wärend die andern sie mehr buchstäblich verstehen. Besonders früher dachte man sich das Feuer gerne als ein materielles, indes teilweise nicht von gleicher Beschaffenheit mit unserm elementarischen Erdenfeuer. Das Mittelalter versetzte an Schrecken und Qualen in die Hölle, was ihm eine von den Greueln der Tortur gesättigte Einbildungskraft vorspiegelte. Die Schilderungen, welche der streng kirchliche Dante von der Hölle und ihren Grauen entwarf, galten für mehr als Erzeugnis eines dichterischen Geistes. (Fasciate ogni speranza che vi entrate.) Als Objekt der jenseitigen Peinigung dachte man sich den Leib nicht weniger als die Seele. Aber auch an solchen hat es nie gefehlt, welche umgekehrt die höllischen Strafen so ziemlich in inneren Gerichten sich erschöpfen ließen, sei es dass sie das Feuer, analog dem verzehrenden Feuer der Leidenschaft, in der Weise des Origenes in das ungehemmt wirkende Schuldbewusstsein setzten, sei es dass sie mit Meister Eckart, zum teil auch Duns Scotus Erigena, den Stachel der Hölle in der vollendeten Nichtigkeit und innern Onmacht der Verdammten fanden.

So gewiss nun mit der letzteren Richtung festgehalten werden muss, dass der Centralherd der Höllenqual im inwendigen Menschen aufzusuchen ist, so gewiss wird man dagegen jener ersteren insoweit Recht geben müssen, als der Zustand innerer Verworfenheit seinem Korrelat nach außen hin eine entsprechend gestimmte Weltsphäre erheischt. Hienach können wir annähernd etwa folgende Momente unterscheiden, welche zusammen das Wesen dieses zweiten oder ewigen Todes (Apok. 21, 8) konstituiren würden: 1) Der selbstverschuldete Ausschluss von der Teilnahme an den Gütern des ewigen, gotterfüllten Lebens in der Herrlichkeit, — was als Zusammenfassung der von unsern altkirchlichen Dogmatikern unter der Rubrik der poena damni oder mala positiva, die selbst wider in interna und externa gesondert wurden, nämlich: das volle ungestörte Bewusstsein um die eigene, wolverdiente Verdammnis; der ungelöste Widerspruch zwischen dem idealen Lebensbild und seiner unheilbaren Verkehrung in der zur andern Natur gewordenen Selbstsucht, verbunden mit dem ihm inhärirenden Zerfall mit sich selbst und mit der ruhelosen Zerfarenheit des persönlichen Wesens; die verzehrende Feindschaft wider Gott, die Einschränkung auf die Genossenschaft der Mitverdammten; die Tantaluspein des widergöttlichen Verlangens bei der Unmöglichkeit seiner Befriedigung; und im völligen Einklang hiemit das Elend des äußeren Zustandes, des gesamten Lebenstenors. Anlangend endlich den Schauplatz der Verdammnis, so gibt es für die von ihr betroffenen selbstverständlich keinen Raum innerhalb des neuen Himmels und der neuen Erde, darin Gerechtigkeit wonet. Soll überhaupt über die Lokalität der Hölle etwas ausgesagt werden, so wird dies schwerlich sachgemäßer geschehen können, als indem man sie nach dem Ausdrucke des Herrn in die gottentleerte Schreckensstätte der äußersten Finsternis verlegt.

Ist aber die Verdamnis eine in alle Ewigkeit fortdauernde, oder steht zuletzt doch noch eine Bekehrung der Verdammten zu hoffen? Ist es denkbar, dass die von Gott geschaffene Welt in einem bleibenden Dualismus abschließe? Kant, Religion innerhalb der Grenzen u. s. w., S. 83, rechnet die Frage über Endlichkeit und Ewigkeit der Höllenstrafen zu den Kinderfragen, aus welchen der Fragende selbst auf den Fall, dass sie ihm beantwortet werden könnten, doch nichts kluges zu machen verstehen würde. Dass Kinder die heilige Scheu nicht kennen, welche die Männer der Wissenschaft anwandelt, wenn sie diese mit Centnerlasten behangene Frage beregen sollen, unterliegt keinem Zweifel. Ob dagegen eine Frage, bei deren Entscheidung die schwierigsten Probleme der theologischen Spekulation sich kreuzen, mit Recht den Namen einer Kinderfrage verdiene, und ob ihr, ihre Lösbarkeit vorausgesetzt, in der Tat nur ein zweideutiger Wert zukomme, dies dürfte billig selbst wider in Frage gezogen werden.

Schon wer sich one vorgefasste Meinung dem Eindrucke überläßt, welchen die hierhergehörigen Aussprüche des N. T. machen, wird zugestehen müssen, dass der Lehrsatz von der Ewigkeit der Höllenstrafen an ihnen eine stär-

kere Stütze hat, als sein Gegenteil. Aber entscheidender noch als diese vereinzelten Stellen (Matth. 25, 46, vgl. 41; Mark. 9, 43 ff.; Matth. 12, 32, vgl. Mark. 3, 29 nach Tischendorf; Matth. 26, 24; Apok. 14, 11; 20, 10), die für sich betrachtet, sämtlich in Anspruch genommen werden können *), erweist sich die Haltung der neutestamentlichen Gesamtanschauung, als welche durchweg von der Voraussetzung getragen wird, dass der Heilsratschluss Gottes nicht an allen zu seiner Verwirklichung gelange, und dass mit der Widerkunft Christi nicht allein die Scheidung der ethischen Gegensätze erfolge, sondern dass damit zugleich auch das warhaftige *τέλος*, die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* erreicht sei. Die Kirche und die weit überwiegende Mehrzal ihrer Stimmfürer hat sich denn von altersher der gegenüberstehenden Ansicht nie günstig gezeigt. Conf. Aug. **17**: Damnant, — qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Conf. Helv. **11**: Damnamus eos qui senserunt et daemones et impios omnes aliquando servandos, et poenarum finem futurum. Gerne fügten unsere Theologen bei, es gehöre das nie endende Verderben der Verworfenen ad justitiae, veritatis et potentiae divinae gloriam. Und immer wider wird es sein Bewandtnis haben bei dem althergebrachten Kanon: non cessante peccato nequit cessare poena. Reformirte Ausfürungen s. bei Heppe, Dogm. der evang.-ref. Kirche, 507 ff. Lutherische Ausfürungen bei Schmid, Dogmatik der evang.-luth. Kirche, § 65.

Indes haben sich im Gegensatz zu dieser allgemein kirchlichen Lehrweise seit Origenes von Zeit zu Zeit immer wider einzelne zum teil sehr gewichtige Stimmen für die Lehre von der sogenannten Widerbringung aller Dinge und die endliche Beseligung aller persönlichen Kreaturen erklärt. Dahin gehörten in der älteren Zeit außer den Origenisten die Anhänger der antiochenischen Schule, dann manche Chiliasten und zu pantheistischen Prinzipien geneigte Mystiker — in neuerer Zeit Jung Stilling und Oetingers Schule —, endlich, freilich von sehr verändertem Standpunkt ausgehend und one der großartigen Anschauung von der *ἀποκατάστασις πάντων* zu huldigen, die Rationalisten am Ende des vorigen und zu Anfang des gegenwärtigen Jarhunderts. In Übereinstimmung mit ihrer pelagianisirenden Grundrichtung nahmen sie gegenüber der absoluten meist eine bloß hypothetische Ewigkeit der Höllenstrafen an, d. h. eine nur auf den Fall sich endlos erstreckende Strafdauer, dass in Ewigkeit keine Besserung der Verdammten erfolgen sollte, modifizirten jedoch diese Annahme in der Regel durch die weitere Bestimmung, dass eine relative Nachwirkung der natürlichen Folgen einer sündlichen Lebensentwickelung auch für die nunmehr gebesserten Verdammten behauptet werden müsse. Vgl. J. O. Thieß, Über die bibl. u. kirchl. Lehrmeinung von der Ewigkeit der Höllenstrafen, 1791. Tiefer, als es nach der betreffenden Darlegung G. L. § 163 scheinen könnte, liegt es in Schleiermachers System begründet, wenn er für die mildere Ansicht, „dass durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Widerherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde", wenigstens gleiches Recht verlangt, wie für die herrschende Vorstellung. Noch entschiedener tritt für die nämliche Anschauungsweise A. Schweizer ein, Chr. Glaubenst., II, 2, § 202.

Es kann denn auch nicht in Abrede gestellt werden, dass das N. T. der Hoffnung auf die endliche Erfüllung des göttlichen Heilsplans an der Gesamtheit der sittlichen Wesen zum wenigsten einen Anknüpfungspunkt gewäre. S. 1 Kor. 15, 22—28; Ephes. 1, 10; Phil. 2, 10. 11. Allein zu einem direkten Gegenbeweise gegen die rezipirte Lehre reicht gleichwol keiner dieser Aussprüche hin, von andern wie Röm. 5, 12 ff.; 11, 23 nicht zu reden. Abgesehen aber von den Ergebnissen der exegetischen Forschung hängt auf theologischem Boden der Entscheid

---

*) S. Kern, Die chr. Eschatologie; in der Tüb. Ztschr. für Theologie 1840, 3, S. 43 f.; Usteri, Paulin. L. B., dritte Aufl., S. 221 f.; Rothe, Dogmatik, II, 2, 132 ff., 138 ff. Dagegen sehr entschieden für die Biblicität der ewigen Höllenstrafen: Philippi, III, 372—377; vgl. 338—346.

unserer Frage hauptsächlich von der Verhältnisbestimmung der menschlichen Freiheit gegenüber der Absolutheit der Macht und der Liebe Gottes ab. Geht man vom anthropologisch-ethischen Standpunkt aus, dann langt das Denken bei dem Satze von den ewigen Strafen an, wärend umgekehrt der theologisch-metaphysische Gesichtspunkt mit dem ihm einwonenden Zug zum Determinismus und zu einer bloß negativen oder privativen Auffassung von der Natur des Bösen auf die Annahme von der Notwendigkeit einer allgemeinen Rückkehr der Menschenseelen zu Gott fürt. Freilich erwehrt sich das reformirte System troß seiner Verwandtschaft mit der letzteren Betrachtungsweise der Lehre von der Apokatastasis, indem es die endlose Fortdauer des Bösen in den Verworfenen durch den uranfänglichen absoluten Willen Gottes bestimmt sein läßt; allein, nun muß es entweder die Positivität des Bösen preisgeben, oder es gerät sodann mit der Fassung der Idee Gottes ins Gedränge. Andererseits statuirt die lutherische Doktrin die Universalität der göttlichen Heilsabzweckung, allein nun sieht auch sie sich nicht zwar im Anfang, sondern am Schluß, in der Vollziehung der ungetrübten Gottesidee durch den Dualismus gehemmt, welcher dem göttlichen Gnadenwillen zum Troß als Resultat der Weltentwicklung erscheint. Diesen von allen Seiten sich erhebenden Schwierigkeiten (Biedermann, Dogmatik, § 939) zu entgehen, ist man daher unter Festhaltung der Idee der göttlichen Liebe sowol als der sittlichen Freiheit des Subjekts, auf die Auskunft einer endlichen Aufreibung und totalen Vernichtung („Verbrennungsprozeß") der Unseligen als der vom Urquell des Lebens Abgelösten, verfallen. Wenn indes dieser schon von Arnobius gehegte Gedanke in unsern Tagen seine ernsten Vertreter gefunden hat (Rothe, Dogm. II, 2, 132 ff. besond. 158 ff.), so läßt sich gleichwol nicht absehen, was für ein Gewinn sich aus ihm für die Lösung des vorliegenden Problems ergäbe, da er zu seiner Konsequenz dann eine Beschränkung der göttlichen Machtvollkommenheit hat, als welche den einen Teil der zur ewigen Seligkeit Geschaffenen und göttlich Berufenen vor gänzlicher Auflösung nicht zu bewaren vermöchte.

Um einen Abschluß zu erhalten, und sich nicht in die Notwendigkeit versetzt zu sehen, eine unauflösliche Antinomie behaupten zu müssen (Martensen, Dogm., § 288), muß die abstrakte Fassung des Gottesbegriffes aufgegeben werden. Denn bei ihr bleibt es unmöglich, sich das Problem von der Vereinbarkeit des ewigen Ratschlusses Gottes zur Seligkeit mit seiner finaliter nur partiellen Verwirklichung zurechtzulegen. Durch die Erschaffung persönlicher, mit dem Vermögen der Selbstbestimmung ausgerüsteter Kreaturen hat Gott die Absolutheit seines Wesens von Anfang an frei bestimmt, respektive beschränkt. Somit leidet er, wie ein Alter sich ausdrückt, nun gleichsam selber not, daß ihm nicht vergünstigt wird, seine Liebe in die Herzen auszugießen. So gewiß also eine freie Selbstbestimmbarkeit des Menschen in der Einheit mit seiner Abhängigkeit von Gott zugestanden werden muß, so gewiß kann auch die *Möglichkeit* ewiger Verdammnis nicht geleugnet werden (J. Müller, B. v. d. Sünde, II, 579 ff.). Der Mensch kann durch Zu- und Aneignung der Gnade Gottes der ewigen Seligkeit teilhaft werden; folglich muß er durch beharrliche Abweisung der Gnade sich auch ewige Unseligkeit zuziehen können (Augustin de civ. Dei, 21, 23). Daß das Mitgefül für den ewigen Schmerz der einen die ewige Seligkeit der andern trüben müßte, ist weiter nichts als eine sentimentale Instanz, welche vor dem Vollgenusse der Seligkeit in und mit Gott nicht Stand halten kann. Anders verhält es sich dagegen mit der Frage, inwieweit jene Möglichkeit sich zuletzt auch als *Wirklichkeit* herausstellen werde. Hier haben wir uns mit den Alten zu bescheiden und mit ihnen zu bekennen: De eo statuere non est humani judicii. Uns ist nicht Macht gegeben, einen endgültigen Spruch über den Ausgang transzendenter Entwicklungen in einem künftigen Äon zu fällen. Genug, daß wir nicht übersehen, es sei der Begriff der Ewigkeit nicht sowol ein auf die Zeitdauer sich beziehender, als vielmehr ein religiöser, ein der Sphäre der Einheit *mit* und der Trennung *von* Gott zugehöriger Begriff, und über jeden Zweifel erhoben stehe die Warheit fest: Wer dem Sone ungehorsam ist, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm. Joh. 3, 36.

S. J. F. Cotta, Historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione, Tub. 1774; J. A. Dietelmayr, Commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquor, Altorf 1769; Erbkam, in Stud. u. Krit., 1838, 2, 384—464. Vgl. auch Nitzsch, Prakt. Theol. III, 1, S. 311 ff.; Rink, Zustand nach dem Tode, 3. Aufl., 1878, 332 ff. **Güder.**

Hofacker, Ludwig, und Wilhelm, ein seltenes Brüderpar, an kirchengeschichtlicher Bedeutung allerdings nicht mit dem der alten griechischen Kirche, Gregor und Basilius, zu vergleichen, aber doch, was tiefgehende Wirksamkeit für das Heil von tausenden betrifft, in aller Stille christlich einflussreicher, als manche vielbesprochene Helden der Kirchengeschichte.

Sehr verschieden, wie Art und Charakter ihrer Person und Predigtweise, ist auch der Gang ihres Lebens. Ludwig Hofacker, geboren 15. April 1798 zu Wildbad, Wilhelm H., geboren 16. Febr. 1805 zu Gärtringen, erhielten von ihren Eltern, Karl Friedrich Hofacker, zuletzt Stadtpfarrer und Dekan zu Stuttgart, und Friederike, geb. Klemm, eine ernste und strenge Erziehung, obgleich durch den echt schwäbischen, gemütlich heiteren, manchmal derb humoristischen Geist des Familienlebens alle eigentliche, wehetuende Härte verbannt blieb. Ludwigs Lebenslauf ist kurz, durch eine plötzliche, rückhaltlose Bekehrung in zwei ganz verschiedene Hälften geteilt, immer aber gekennzeichnet durch einen kräftigen, kantigen, sein Ziel rücksichtslos und geradeaus verfolgenden Charakter. Erst mit dem vierzehnten Lebensjare fürs Studium bestimmt, erringt er sich durch eisernen Fleiß die Aufnahme in das Seminar Schönthal, das er ein Jar später mit dem zu Maulbronn und im Herbst 1816 mit dem Stift in Tübingen vertauscht. Zwei Jare lang ist er hier ein zwar keinen groben Unarten dienender, aber ganz weltmäßiger, flotter Student, oder, wie er selbst sagt, „ein Knecht des Zeit- und Studentengeistes, dem die Weisheit dieser Welt vollends den Kopf verrückte". Aber schon als 18järiger Jüngling weiß und bekennt er: „ich muss mich bekehren", und das tut er im Herbst 1818 in paulus-artiger Weise, er wird mit raschem Bruch ein entschiedener Christ, ein „Pietist", tut sich zu den Frommen, ist längere Zeit in Gefar, schwärmerischem, namentlich Böhmeschen Mystizismus zu verfallen, bleibt lange in gesetzlicher Scrupulosität gefangen, bis er endlich zur Freiheit der Kinder Gottes durchdringt im Glauben an Jesum, der ihm immer in Zinzendorfscher Weise als das Lamm Gottes vor Augen schwebte und im Herzen lebte. Aber schon in Tübingen beginnt auch die harte Schule des Kreuzes, welche dieser frühgereifte Jüngling durchlaufen sollte, ein Kopfnervenleiden nötigt ihn öfter, in der Verwaltung des geistlichen Amts zu pausiren, das er als Vikar in Plieningen und Stuttgart, zuletzt als Pfarrer in Rielingshausen bei Marbach vom 1. Juli 1826 bis 18. Nov. 1828 bekleidete. Tausende strömten von weit her seinen Predigten zu, und tausende haben in ihm, wärend seines zusammen nur $4^1/_2$järigen Wirkens auf Erden, und nach seinem Tod durch sein in hunderttausenden von Exemplaren in der halben Welt verbreitetes Predigtbuch ihren geistlichen Vater und Fürer gefunden. Nach hartem Leiden, mit den Worten „Heiland, Heiland" auf den Lippen, starb er, nur 30 Jare und 7 Monate alt, ein evangelischer freiwilliger Cölibatär, ein „Zeuge", wie die Kirche wenige gesehen hat.

In ruhiger, steter Entwickelung verfließt dagegen das Leben des jüngeren Bruders, Wilhelm H. Von Anfang zur Theologie bestimmt, schon im Gymnasium in Stuttgart durch allerhand Einflüsse, namentlich den des ehrwürdigen Privatlehrers Jeremias Flatt (dem Knapp ein schönes Denkmal gesetzt hat) christlich angeregt, bei seiner Konfirmation positiv erweckt, dann durch seinen Bruder Ludwig im entschiedenen Christentum immer neu ermuntert und befestigt, fürt Wilhelm schon auf der Universität 1823—28 einen christlichen Wandel. Sein Lehrer und nachmaliger Schwager, der bekannte neutestamentliche Theologe Dr. Schmid, seine Freunde Beck, Kapff u. a. sind mit ihm in diesem Streben eng verbunden, daneben aber zeigt der allseitiger als Ludwig begabte Jüngling nicht bloß den

regsten wissenschaftlichen Trieb, der ihn z. B. an Schleiermachers Werken viel finden ließ (schreibt er doch bei dessen Todesnachricht: „ich segne seine Asche, denn er hat auch mir aus der Begriffsdürre herausgeholfen"), sondern auch sein ästhetisches Bedürfnis und Talent sucht er möglichst zu befriedigen und auszubilden. Nach ausgezeichnetem Examen wird er für 8 Monate Vikar seines kranken Bruders und verwaltet ebenso lang nach dessen Tod sein Pfarramt, begibt sich dann auf seine wissenschaftliche Kandidatenreise, wo er namentlich bei Friedr. Krummacher viel gelernt zu haben bekennt. Denn wärend es Ludwig „erbärmlich vorkommt, wenn so ein Kandidat in der Welt herumstolpert und sich alle berühmten Leute auf dem Zettel hält und von einem zum andern geht, um zu hören, ob er rede wie ein Mensch", findet Wilhelm „einen Hauptgewinn einer solchen Reise darin, daſs man etwas sehen darf, davon einem das Herz aufgeht, es weiter und größer und der innere Lebenskern unendlich gekräftigt wird". Im J. 1830 trat Wilhelm in das Repetentenkollegium in Tübingen ein, wo er troß seines seinsollenden pietistischen Fanatismus doch durch seine Heiterkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit sich allgemeine Achtung erwarb. Einen Ruf an die Universität Marburg schlug er, um seines geisteskranken Bruders Max willen, dessen Pflege er glaubte sein Haus öffnen zu müssen, aus, und wurde 1833 Diakonus zu Waiblingen, als welcher er sich mit Louise Weckherlin verehelichte, gab mit Kapff und Hoffmann 1834 eine Predigtsammlung zu Gunsten der Gemeinde Wilhelmsdorf heraus, wurde 1835 Diakonus an St. Leonhard zu Stuttgart, als welcher er neben ungemeiner Arbeit in Kirche, Schule und Seelsorge (über 7000 Beichtkinder hatten sich bei ihm einschreiben lassen!) 1840 mit Dr. Schmidt ein Predigtbuch, „Zeugnisse evangel. Warheit", edirte, zu derselben Zeit gegen Märklins Kritik des Pietismus ein „Bekenntniß und Vertheidigung" zu Gunsten des Pietismus schrieb, 1844/45 mit mehreren Kollegen Predigten gegen des Ästhetikers Vischer akademische Antrittsrede drucken ließ und 1842—43 in der Komission für eine neue württembergische Liturgie mitarbeitete. Unter dieser Menge von Arbeit brach endlich der Körper zusammen, und am 10. Aug. 1848 starb er, wie Knapp sagt, als ein „Fürst Gottes, Worte des ewigen Lebens, besonders über das königliche Hohepriestertum Jesu Christi auf den Lippen".

Man sieht auf den ersten Blick, daſs Wilhelm Hofackers Wirksamkeit wol eine vielseitigere, aber auch keine so gewaltige gewesen ist, wie die Ludwigs. Suchen wir zuerst Ludwig Hofacker als Prediger zu charakterisiren, so könnte die ungeheure Wirksamkeit dieses Jünglings auffällig erscheinen, da er bei aller guten Begabung doch nichts außerordentliches an Talent, geschweige ein christliches Genie gewesen ist. Auch seiner Predigtweise merkt man es sofort an, daſs es zwar, mit Nesselmann zu reden, „ein Gewaltiger ist, der hier redet, aber ein solcher, dem nicht Zeit gelassen war, erst durch Übung Meister zu werden". Aber das muſs jedem Seher und Hörer unmittelbar klar werden, daſs hier aus dem Leben und für das Leben mit Lebenskraft gepredigt wird. Der Stempel eigenster persönlichster Lebenserfarung und Lebensüberzeugung, der heiligste und rückhalt- wie rücksichtsloseste Eifer für das, was ihm unbedingte und alleinige Warheit ist, ist allem aufgeprägt; alle Mache, alles studirte, manierirte, schematisirte ist ferne; was im Mittelalter einem Berthold dem Franziskaner, was in der Reformationszeit vor allem Luther seine Kraft und Wirksamkeit gab, das gibt sie auch L. Hofacker: die lebendige Unmittelbarkeit ihrer Predigt. Bedenkt man noch hiebei, daſs die Zeit, in welcher L. Hofacker predigte, gerade diese Predigtweise kaum mehr gewönt war, daſs man zwar die seichtesten Gestalten des Rationalismus und Supranaturalismus hinter sich hatte, aber nur um die, in ihrer Weise ja auch berechtigten, „feinen" Predigten à la Reinhard oder auch Schleiermacher — Claus Harms kam, jedenfalls damals, für den Süden Deutschlands kaum in betracht — zu hören, so ist es kein Wunder, daſs sich fast etwas wie revivals an L. Hofackers Wort knüpften.

Suchen wir aber Ludwig Hofackers Predigtweise näher zu skizziren, so bewegt sich ihr Inhalt fast einzig um jenes Zinzendorfsche: „ich habe nur Eine Passion, die ist Er, nur Er". Sünde und Gnade, das ist sein Ein und

Alles. Seine Stärke ist einmal, das Sündenverderben in seinem ganzen Jammer ergreifend zu schildern, die Sünde, namentlich die Selbstgerechtigkeit, bis in ihre letzten Schlupfwinkel psychologisch und praktisch zu verfolgen, als ein echter Johannes Buße zu predigen. Dabei bedient er sich nicht sowol des Gesetzes als eines *παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν*, sodass er etwa (wie dies z. B. Beck in Tübingen in musterhafter Weise tat) die verschiedenen Bestrebungen eines edlen, gerecht sein wollenden Charakters, die nicht zum Ziel des Friedens füren, schilderte oder gar, ganz in Zuchtmeister-Art, zunächst aufforderte, das Gesetz zu halten, um dann von der Unmöglichkeit der Erfüllung aus auf Christum zu leiten. Das wäre für ihn ein zu weiter Umweg; „ich gehe", schreibt er, „im Sturmschritt auf die Seelen los", er sucht ganz unmittelbar die Leute von ihrem Verderben zu überfüren, wirkt nicht sowol auf die Erkenntnis, als aufs Gewissen und Gefül, wobei er auch — das müssen wir gestehen, er selbst ist sich dessen aber nicht bewusst — Übertreibungen nicht vermeidet und in einer manchmal ans Methodistische streifenden Weise den Abgrund zwischen Bekehrt und Unbekehrt möglichst groß macht (vgl. z. B. die Predigt Nr. 47: „Der Dienst der Sünde und der Gerechtigkeit"). In der Schilderung der Sünde hält er sich konkret, greift einzelne Sünden derb an, aber teils kann man auch hier doch manchmal das Gefül der Übertreibung nicht ganz abschütteln (so z. B. in der berühmten Hochzeitpredigt gegen Tanzhochzeiten, s. Knapp S. 136), teils kehren doch immer wider dieselben allgemeineren mächtigen Hiebe gegen die Sünde, one feineres Eingehen auf die individuellen Unterschiede unter den Sünden und Sündern, wider. So ist denn auch ja freilich, um zur entgegengesetzten Seite überzugehen, die Anpreisung der Gnade und zwar der freien und ganzen Gottesgnade in Christo die Stärke L. Hofackers, die Versönung durch Christi Blut ist das Centrum aller seiner Predigten; auch wo er, zum teil in ergreifend schöner Weise, andere Seiten am Bilde Jesu schildert, z. B. Züge aus dem irdischen Leben Jesu, wie das Weinen über Jerusalem (Predigt Nr. 50), dreht sich doch zuletzt alles um dieses Eine, kurz das Sündererbarmen Jesu. Und gewiss schreibt sich der große Eindruck seiner Predigten namentlich auch davon her, dass er immer und immer diese e i n e Centralwarheit treibt und diese keilartig ins Herz hineinzusenken versteht. Allein der nüchterne Homiletiker, der doch nur darin die rechte Predigtweise finden kann, dass das ganze Gotteswort zu seinem Rechte kommt, vermisst doch auch in dieser Beziehung das Eine und Andere. Nicht nur wird hie und da in Zinzendorfscher Art der Vater neben dem Son in den Hintergrund gestellt (vgl. die unbiblischen Ausdrücke in Predigt Nr. 50: „unser Schöpfer, unser Herr und Gott — hat geweint"), nicht bloß treten, was Brömel (hom. Char. I, S. 154) besonders tadelt, die objektiven Gnadenmittel und ihre Bedeutung ziemlich zurück, sondern hauptsächlich in seiner Darstellung der Aneignung des in Christo erschienenen Heils fehlt kurzgesagt das Moment der Entwickelung fast ganz. Es ist ein „Sprung", den der tut, der gläubig wird; und wenn auch H. natürlich sehr gut weiß und sagt, dass die auf die Rechtfertigung folgende Heiligung ein Kampf, also ein Prozess ist, diese allmähliche Ausgestaltung des Christenlebens tritt doch neben der Begründung desselben sehr zurück. Mit musterhafter Kraft dringt er auf die Entscheidung für Christum wider die Welt, leicht aber kommt der Eindruck zustande, als ob damit alles getan wäre. Dagegen können wir Brömel nicht beistimmen, wenn er sagt: H. füre nur zum Charfreitag, nicht zu Ostern, lasse also nicht zu voller christlicher Freudigkeit, sondern bloß zur Sehnsucht nach Heilsgewissheit kommen. Den Frieden, die Seligkeit einer begnadigten Seele hat H. so gut wie Einer, hie und da fast übertreibend, geschildert. Doch erlaubt der Raum nicht, weiteres über den Inhalt seiner Predigten zu sagen. Nur ein kurzes Wort über ihre F o r m. H. ist ein Volksredner im edlen Stil, packend, drastisch, lebendig und kräftig, auch derb, hie und da fast zu derb, vgl. (Predigt Nr. 29): „lieber möcht ich ein Pferd sein, das man an seinem Karren zu Tode schindet, lieber ein Stier, den man mästet auf den Schlachttag, als ein Mensch, der im Tod keinen Heiland hat". Dabei fehlt es nicht an echt rhetorisch-schönen Wendungen, vgl. z. B. den einfachen Satz (Predigt Nr. 25): „wo der eigene Fuß und nur der

eigene Fuß rauscht, da wird der leise, aber gewaltige Tritt des Herrn überhört". Trotzdem aber fehlt fast durchaus die letzte Feile, die freilich L. Hofacker in der Kürze der ihm gegebenen Zeit nicht anlegen konnte. Ein anderer Mangel aber, der sowol die Form als den Inhalt seiner Predigten trifft, muss umsomehr betont werden, das ist das, mit wenigen Ausnahmen, herrschende Fehlen aller eigentlichen Exegese. Wo es in Hofackers ἓν καὶ πᾶν, die Schilderung der Sünde oder Gnade, paßt, nimmt er auch den Text genauer vor, aber der Text an sich ist ihm nur Mittel zum Zweck; in ihn an sich einzufüren, die Schriftgedanken als solche zu entwickeln, das ist nicht seine Sache. Und so bleiben diejenigen Hörer oder Leser, welche nicht erst den Grund des neuen Lebens gelegt, sondern darauf weiter gebaut wissen wollen, doch auf die Länge unbefriedigt. Und der Eindruck geistlicher Reife, voller christlicher Geklärtheit und Harmonie wird schwerlich hervorgebracht.

Bewegt sich Ludwigs Leben und Wirken ganz um den Gegensatz von Sünde und Gnade, Christus und Welt, so ist Wilhelm Hofackers Leben und Predigen, so sehr beides auch auf der Erfarung der Gnade ruht, doch kein solches, welchem dieser Gegensatz mit seiner Unruhe, vielmehr ein solches, dem die Ruhe und Harmonie einer mehr stetigen christlichen Entwickelung, verbunden mit allseitigerer, auch bedeutender wissenschaftlicher Begabung und Ausbildung, aufgeprägt ist. Ebendamit hängt es freilich auch zusammen, dass Ludwig ein Held und Banbrecher auf christlichem Gebiet geworden ist, Wilhelm mehr ein in den gewönlichen Banen wandelnder Lehrer der Warheit, jener mehr Luther, dieser mehr Melanchthon zu vergleichen. Was speziell seine Predigten betrifft, so steht auch Wilhelm Hofacker durchaus, wie sein Bruder, in dem echt-christlichen Centrum der Versönungslehre. Auch ihm ist die Gnade des Sünderheilands das Ein und Alles, auch er will erwecken und bekehren, aber er tut es nicht bloß, worüber sogleich mehr, in anderer Form als sein Bruder, sondern er treibt auch diese Aufgabe nicht so einseitig, wie dieser. Er schlägt nicht bloß immer auf den einen Keil los, sondern entwickelt auch und fordert und gibt christliche Entwickelung. Er dringt vielleicht nicht mit Ludwigs Schärfe immer ins innerste Herz und Gewissen des Sünders, aber er weiß mit größerer psychologischer Feinheit den Herzenszustand nach allen möglichen Seiten hin zu schildern. Er weiß lehrend auf das Ziel hinzufüren, statt bloß auf dieses hinzustoßen und hinzutreiben. So hat er denn auch für andere christliche Fragen, als nur jene centralen, Sinn und Interesse, beleuchtet auch die mehr peripherischen Punkte; benützt er doch z. B. in der Predigt Nr. 20 der „Zeugnisse evang. Warheit" den Text Jak. 1, 2—12 mit dem Thema „die Leidensschule" dazu, fast ein ganzes kleines pädagogisches System („Schulpflicht, Schulzweck, Schulplan, Schulklassen, Schulfreuden, Preise und Belohnungen") zu geben. So wird man auch von selbst erwarten, dass die Form von Wilhelms Predigten eine viel geklärtere und geläutertere ist, als die Ludwigs. Für die formelle Ausarbeitung der Predigt können Homileten bei ihm sehr viel lernen. Er verfügt auch über echte Kunst der Rhetorik; manchmal zwar könnte man versucht sein, die natürliche, oft derbe Rhetorik Ludwigs der feineren, kunstmäßigen Wilhelms vorzuziehen, allein doch ist Künstelei bei letzterem sehr selten, und verfügt er fast immer über eine edle einfache Sprache und Darstellung. Die Gestaltung seiner Predigten ist fast durchaus analytisch-synthetisch, wärend bei Ludwig das Synthetische überwiegt. So finden wir bei Wilhelm auch wirklich gründliches Eingehen auf den Text und eigentliche Exegese, wobei er in feinster Weise die einzelnen Textzüge zu verwenden weiß; leider aber gibt es doch auch sehr viele Predigten von ihm, welche die Exegese zu sehr vermissen lassen und das Homilienartige ganz in den Hintergrund stellen. Seinen Vorsatz, den er, von Fr. Krummacher begeistert, gefaßt hatte, „weder wie die Katholiken in den Text, noch wie die Lutheraner (NB die damaligen) über den Text, sondern wie die Reformirten, aus dem Text zu predigen", hat er doch nicht überall gleichmäßig durchgefürt. Immerhin entfernt er sich mit dem allen sehr von seines Bruders Art, Methodistisches hat er nicht das geringste an sich, er wird immer ein beliebter und gesegneter Prediger für diejenigen bleiben, die lieber, als

am brausenden und reißenden Waldbach, an den klaren, ruhigen und doch tiefen Gewässern eines lieblichen Sees sich erquicken. Und wie Gott in der Natur beide Quellen der irdischen Lebensfrischung eröffnet hat, so kann sich auch die Kirche nur dankbar darüber freuen, dass ihr diese beiden Arten von gesunder geistiger Speise in diesen beiden Brüdern geboten sind.

Zur Litteratur: Ludw. Hofackers Predigten, Stuttgart, Steinkopf. — Ludw. Hofackers Leben, von A. Knapp, Heidelberg, Winter. — Nesselmann, Buch der Predigten, Einleitung. — Brömel, homil. Charakterbilder. — Wilhelm Hofackers Predigten, mit Mitteilungen über seinen Lebensgang, herausgegeben von Kapff, Stuttgart, Steinkopf. — Wilh. Hofackers Leben, von seinem Sohne Ludw. Hofacker, Pfarrer (der auch dem Unterz. in dankenswertester Weise Einsicht in die hinterlassenen Briefe der Beiden u. s. w. gestattete), Stuttgart, Steinkopf 1872. — **Robert Kübel.**

Hoffmann, Andreas Gottlieb, der 1864 gestorbene ehrwürdige Senior der theologischen Fakultät und des akademischen Senates der Universität Jena, war am 13. April 1796 zu Welbsleben in der Grafschaft Mansfeld geboren. Seinen Schulkursus vollendete er am Dom-Gymnasium zu Magdeburg. Als preußischer freiwilliger Nationaljäger zog er 1813 mit in den Kampf der Freiheit und hat mit seinem (dem 2. Fuß-Jäger-)Detachement alle Freuden und Leiden eines Marsches erduldet von Bleckendorf über Koblenz, Nancy, Verdun, Valenciennes, Mons, Namur. Seine Universitätsstudien machte er in Halle unter Knapp, Niemeyer, Wegscheider, Wahl, aber wie junge Gelehrte an eine Persönlichkeit sich besonders anzuschließen pflegen, sein Lieblingslehrer, der bestimmenden Einfluss auf ihn übte und in dessen Hause er wonte, war Gesenius. Von da ab war es die philologische Seite der Theologie, welcher er seine Kraft weihte. Als Student hat er aber auch mehrfach gepredigt und den Preis gewonnen durch seine Abhandlung de remissione peccatorum. Im J. 1820 wurde er zum Doctor philosophiae promovirt, 1821 pro facultate legendi examinirt, worauf er 1822 durch feierliche Disputation die facultas docendi erhielt. Als Hallescher Privatdozent hielt er im Verhältnis zu diesem Fach zalreich besuchte Vorlesungen über orientalische Sprachen, vorzüglich über das Arabische. Nicht lange hatte er hier gewirkt, als ein doppelter Ruf an ihn kam nach Königsberg und Jena, wo eben der Extraordinarius Christ. Aug. Kestner, durch seine „Agape oder der geheime Weltbund der Christen“ bekannt, gestorben war (1821). Er wälte Jena und hat dieses und die theologische Fakultät — er hätte, wenn er gewollt, als Professor der orientalischen Sprachen in die philosophische übertreten können — niemals wider verlassen, obschon ihn Winer (1825) sehr für Erlangen wünschte, und selbst Lund seine Hände nach ihm ausstreckte. Am 3. Januar 1826 wurde, wie es im Dekrete heißt, teils um den Geh. Konsistorialräten Danz und Gabler eine Erleichterung in den Senatsgeschäften zu verschaffen, teils dem bisherigen außerordentlichen Professor D. A. G. Hoffmann Unsere Zufriedenheit zu bezeugen, der letztere zum Honorar-Ordinarprofessor und Beisitzer der theologischen Fakultät, mit der ihm auferlegten Verbindlichkeit ernannt, in den Senats- und Dekanats-Geschäften die nötige Aushilfe zu leisten. Noch in demselben Jare trat er, von Schott im Namen der Fakultät beglückwünscht, an des verewigten Gabler Stelle und ist nach und nach aufgerückt bis zum Senior der Fakultät, ist Geh. Kirchenrat und Comthur des Falkenordens geworden. Seine besuchtesten Vorlesungen waren die über jüdische Alterthümer. Daneben las er, wie Gesenius, Kirchengeschichte, alt- und neutestamentliche Isagogik, Exegese des A. Test.'s, hielt privatissima über alle gangbaren semitischen und indischen Sprachen, unentgeltlich und mit rürender Aufopferung. Außerdem leitete er die alttestamentliche Abteilung des theologischen Seminars. Hier gab er viel auf gutes Latein und ging mit der größten Sorgsamkeit auch auf das Stilistische der eingereichten lateinischen Arbeiten ein. Er war durchaus ein Sprachtalent und hat einen immensen Sprachschatz in sich vereinigt. Selbst im Japanesischen hatte er sich umgesehen. Seine Hauptstärke hatte er im Hebräischen und Syrischen, wovon seine bis heute

noch nicht übertroffene Grammatica Syriaca, Halae 1827, bearbeitet auf Grund der Grammatik von Michaelis und nach dem Vorbild von Gesenius' Lehrgebäude der hebräischen Sprache, zweimal (von Day und Harris Cowper) ins Englische übersetzt und nach des Verfassers Tod von A. Merx einer neuen Bearbeitung unterzogen, Zeugnis gibt. Man darf aber nicht glauben, daſs er über den Sprachen die eigentliche Theologie versäumt oder vergessen hätte. Auch hier interessirte ihn alles. Bis in seine letzte Krankheit las er theologische Werke aus allen Fächern, kein irgendwie bedeutender Zeitungsartikel entging ihm, keine neue Hypothese, die er nicht sorgsam in seinen Heften nachgetragen hätte. Außer seiner syrischen Grammatik sind von seinen Werken zu nennen: „Entwurf der hebräischen Alterthümer", Weimar 1832, eine gänzliche Umarbeitung des gleichnamigen Buches von H. E. Warnekros (Weim. 1782. 94). „Das Buch Henoch", 2 Abtheil., Jena 1833 und 1838, teils aus dem Englischen, teils aus dem Äthiopischen übersetzt, mit Kommentar, historisch-kritischer Einleitung und Exkursen. „Gesenii Lexicon manuale hebraic. et chald. in V. Test. libros". Ed. II. emendatior ab auctore ipso adornata atque ab A. G. Hoffmann recognita, Lips. 1846. „Commentarius philologico-criticus in Mosis benedictionem. Deut. XXXIII". Pars I—IX. Halae et Jenae 1822. Er hat ferner Dubois Briefe über den Zustand des Christentums in Indien (Neustadt 1824) aus dem Englischen übersetzt, die zwei ersten Hefte des Allgemeinen Volks-Bibel-Lexikons (Leipz. 1840) verfaſst, eine Geschichte der syrischen Litteratur (in Bertholds krit. Journal, Bd. 14) geschrieben, als Vizepräsident die „offiziellen Protokolle über die Verhandlungen deutscher Universitätslehrer zur Reform der deutschen Hochschulen in Jena vom 21. bis 24. Sept. 1848" veröffentlicht, seinem Kollegen Schott die Gedächtnisrede (abgedruckt in der Zeitschr. für histor. Theologie, Bd. 6) gehalten und eine ganze Reihe Rezensionen (in der kritischen Prediger-Bibliothek) und kleinerer Artikel erscheinen lassen, besonders in der 2. Sektion der Ersch-Gruberschen Encyklopädie (z. B. d. Artt. „Herm. v. d. Hardt", „Hutter"), deren verdienter Herausgeber er war. Noch in seinen letzten Jaren ging er mit mancherlei zum teil weitaussehenden litterarischen Plänen um. Es muſste leider beim guten Vorsatze bleiben. Der kränkelnde Körper gestattete nicht mehr die geistige Anstrengung früherer Tage. Alle seine Werke tragen den Stempel musterhafter Gründlichkeit, litterarhistorischer Genauigkeit — eine vortreffliche, der Jenaischen Universitätsbibliothek nun einverleibte Privatbibliothek stand ihm zur Seite — und eines ausgedehnten Wissens, wie eines Polyhistors.

Aber seine Tätigkeit war keineswegs auf Katheder und Schreibtisch beschränkt. Viel Zeit haben ihm all die kleinen Ämter gekostet, die er außerdem verwaltete oder verwalten muſste, weil er den ganzen Organismus der Universität durch lange Praxis am genauesten kannte. Bereits im J. 1859 hatte ihn eine lange Krankheit niedergeworfen. Damals erholte er sich zu Aller Freude und ein hohes Alter ward ihm geweissagt. Der Besuch eines Bades in den Herbstferien tat ihm wol. Nur im Herbste 1863 sah er nach der Widerkehr nicht eben gekräftigt aus. Er blieb seitdem fast immer an die Stube, zuletzt ans Bett gefesselt. Unheilbar nagte eine Krankheit an seiner Lunge. Ihr ist er am Abend des 16. März 1864 unterlegen im 68. Lebensjare, nachdem er in Jena über 40 Jare mit Segen gewirkt hatte. Still und sanft, selbst für das scharfe Auge der besorgten Liebe kaum merklich, ist er hinübergeschlummert.

Hoffmann war ein durch und durch herzensguter, freundlicher, lieber Mann. Nie wurde ein hartes, geschweige ein verletzendes Wort aus seinem Munde gehört. Er wollte jedermann wol, und es konnte ihm recht leid tun, wenn widrige Verhältnisse sein gutes Vorhaben hemmten. Im Kreise der Freunde liebte er in seinen gesunden Tagen einen gutmütigen Scherz. In offiziellen Dingen hielt er auf das Herkömmliche, auch wenn es sich um Formalitäten handelte. So wollte es seine ruhige, konservative, zu nichts weniger als zu Extravaganzen geneigte Natur, der zufolge er auch möglichst fern sich hielt vom Streite der streitenden Kirche.

Vorstehender Artikel ist eine berichtigte, durch Einschiebung einiger hand-

schriftlicher Notizen erweiterte Widerholung meines Aufsatzes: „Zur Erinnerung an D. Andr. Gottl. Hoffmann" — in der Protest. Kirchenztg., Jahrg. 1864, Nr. 13, wider abgedruckt (aber fehlerhaft) in der Allg. akadem. Zeitung 1864, Nr. 12. **G. Frank.**

Hoffmann, Daniel, lutherischer Theolog des 16. Jarhunderts, war geboren c. 1540 zu Halle a. d. S. als Son eines Steinhauers oder Zimmermanns. Über seine frühere Zeit ist fast nichts bekannt. Dass er c. 1558 in Jena studirt und dort V. Strigel gehört, sagt er selbst und rühmt diesen als seinen Lehrer. Später scheint er besonders an Heßhus sich angeschlossen zu haben, mit welchem er gegen Flacius Erbsündenlehre schrieb. — Von Herzog Julius nach Helmstädt berufen, erscheint er dort schon 1576 bei Eröffnung der Universität als einer der zwölf ersten Lehrer derselben, und zwar als Mitglied der philos. Fakultät, als Professor der Ethik und Dialektik. Zwei Jare nachher war er der erste, welcher in Helmstädt zum Dr. theol. promovirt wurde und ging bald darauf in die theologische Fakultät über. Nachdem Chemniz seinen Einfluss auf H. Julius, Timoth. Kirchner seine Helmstädter Professur verloren wegen ihrer Missbilligung der Bischofsweihe des Erbprinzen Heinrich Julius 1578, rückten Heßhus und Hoffmann in ihre Stellungen ein. Letzterer, der in Predigten am Hof zu Wolfenbüttel um Neujar 1579—80 die Ordination des Prinzen sogar verteidigte, wurde auch zum Konsistorialrat erhoben (s. Lentz in Niedners Zeitschr. f. h. Th. 1848, S. 296). Von nun an scheint Hoffmann neben Heßhus, solange dieser und H. Julius († 1589) lebte, in Kirchen und Universitätssachen der einflussreichste Ratgeber des letzteren geworden zu sein; er widersetzt sich in Helmstädt dem Aufkommen der Philippisten und Humanisten, nimmt aber auch den auswärtigen lutherischen Theologen gegenüber eine Sonderstellung ein. Beide, Heßhus und Hoffmann, hatten die Form. Conc. unterschrieben, und behaupteten dabei zu beharren; verwarfen aber die Ubiquitätslehre, klagten, dass man aus Nachgiebigkeit gegen J. Andreä und die Württemberger etwas davon in die Form. Conc. aufgenommen habe, und bereiteten so die Trennung der lutherischen Landeskirche des Herzogtums Braunschweig von der hier anfangs rezipirten Konkordienformel und von den Lutheranern, welche diese annahmen, vor. So stritt Hoffmann damals nicht nur mit Beza, Piscator, Chr. Pezel, den anhaltischen und bremischen Geistlichen über die reformirte Abendmalslehre (Schriften bei Bayle a. a. O.), sondern auch mit strengen Lutheranern, wie den drei Württembergern J. Andreä, Aeg. Hunn, P. Leyser, mit Chemniz und G. Mylius, vornehmlich über die Ubiquitätslehre, welche er auch als Erzeugnis eines anmaßenden Vernunftgebrauches, als einen ungehörigen Erklärungsversuch des unerklärt zu lassenden Wie? der Gegenwart Christi im Sakrament verwarf. Streng lutherische Theologen von übrigens ganz verwandter Richtung kamen hier so weit auseinander, dass Hoffmann klagte: er habe in der Württemberger Schriften über die hundert wahre Aergerniß in allen Artikeln unserer Konfession observirt; Mylius aber sprach aus, was nachher Calov (hist. syncret. p. 570) widerholte: „auf der helmstädtischen Universität gebe es einen Menschen, Dan. Hoffmann, wie Ismael wild und unbändig, dessen Hand wider alle und aller Hand wider ihn" (Arnold a. a. O.). Dieser Zwiespalt mit den auswärtigen streng-lutherischen Theologen schadete seinem Ansehen im Braunschweigischen nichts, solange H. Julius lebte. Allein kaum war diesem mit dem 3. Mai 1589 sein Son Heinrich Julius nachgefolgt, als sogleich von dem vielseitig gebildeten jungen Fürsten der Humanist Joh. Caselius und mehrere seiner Schüler und Freunde in Helmstädt als Lehrer angestellt wurden, und hier schnell zu einem Ansehen und Einfluss gelangten, neben welchem das bisherige theologische Übergewicht Hoffmanns immer schwieriger zu behaupten war. So erfüllte dieser schon am 26. Mai 1589 seine Rede beim Antritt seines dritten Prorektorates mit Klagen über die, welche bei dem Regierungswechsel ihre Freude nicht verbergen könnten, und seine Gedächtnispredigt auf Herzog Julius rühmte diesen auch um des Verdienstes willen, dass das Konkordienbuch „vor ein gemein Bekenntniß nicht sey erhoben worden"

(Rehtmeier, K.-G. von Braunschw., 3, 489). Doch hielt er anfangs von weiteren Angriffen gegen seine philos. Kollegen sich noch zurück, wie denn auch der Wittenberger Theolog Jakob Martini in seinem Vernunftspiegel (Wittenberg 1618, S. 307) aus eigener Erinnerung versichert, daſs Hoffmann und Pfaffrad 1590 und 1591 „über das Licht der Natur ebenso anerkennend wie Leyser, Gerhard ꝛc. sich geäußert, auch daſs er zum öftern in seinen lectionibus das Büchlein des Ph. Mornäus de veritate religionis chr. aufs höchste kommendirt und öffentlich de recta ratione judicioque ejus de Deo gelesen, geschrieben und dasselbe aufs beste verteidigt". Noch 1593 sprach sich Hoffmann in Thesen de notitiis innatis gegen den Versuch aus, notitiam numinis e mente eradere velle, und behauptete, veras esse illas notitias etiam in homine non regenerato. Im J. 1597 aber ward er aufs neue gegen die „Caselianer" gereizt durch ein zu ihren Gunsten ergangenes herzogl. Reskript, welches den öffentlichen Vortrag der Ramistischen Philosophie verbot als im Widerspruch mit den Helmstädter Statuten, „quae Philippum et Aristotelem hic doceri volunt"; nur privatim sollen zwei Ramisten dociren dürfen, ihre Schüler aber doch auch zum Besuch der öffentlichen Vorlesungen bei den Aristotelikern verpflichtet und es soll verboten sein, ne ea quae publice docentur privatim quis refutare ausit. Ramist sein, hieß damals zugleich das Studium des Aristoteles und die Übung der aristotelischen Logik als heidnisch und gefärlich für den Glauben verwerfen, und von philosophischen Studien nur ein Minimum oder gar nichts für sicherer halten zur Erhaltung der Rechtgläubigkeit. So hatte sich auch in Helmstädt der Ramist Pfaffrad an Hoffmann und dieser an die Ramisten angeschlossen; beide und ihr Anhang sahen jetzt in jenem herzoglichen Verbot des Ramismus ein Attentat gegen das Christentum. Am 17. Januar 1598 vollendete Hoffmann eine Abhandlung in 101 Thesen, de Deo et Christi tum persona tum officio zur bevorstehenden Promotion Pfaffrads, welcher sie am 17. Februar 1598 als Respondent zu verteidigen hatte. Die Einleitung geht aus von dem Satze: die Geschichte der Kirche von ihrem Anfange bis jetzt zeige, ecclesiae post Satanam saeviorem hostem nunquam fuisse ratione et sapientia carnis, in doctrina fidei dominatum affectante; daher auch schon der Apostel Gal. 5, 20; Kol. 2, 8 die Philosophie unter die Werke des Fleisches gesetzt, und die alte Kirche die Philosophen als haereticorum patriarchas anerkannt habe; denn quanto magis excolitur ratio humana philosophicis studiis, tanto armatior prodit, et quo se ipsam amat impensius, eo theologiam invadit atrocius. So zeige sichs noch jetzt, wenn man um sich hersehe, statum ecclesiae inde miseriorem fieri, quod multi theologorum ad sapientiam carnis sublimes articulos fidei revocant etc., wärend Luthers Hauptverdienst gerade in Austreibung des Sauerteigs der scholastischen Philosophie bestanden habe. So gelte es noch jetzt, nicht nur die Jesuiten zu bestreiten, welche scholasticorum doctorum via incedunt, sondern auch Calvinianos, et ex his quidem illos nominatim, qui suspensa hedera juventutem ad suas et aliorum cauponantium tabernas sollicite invitant; milder will er jetzt mit den patroni ubiquitatis verfaren, denen er den neuen Gegnern gegenüber sich verbundener fülte, licet ex eadem cisterna, quam ratio fodit hauriant. Unter den Thesen, welche er nun folgen ließ, wurden ihm nachher vornehmlich zwei zum Vorwurfe gemacht: die 15., daſs Luther mit Recht den Ausspruch der Sorbonne verworfen habe, es sei ein und dasselbige war in der Theologie und in der Philosophie; und die 20., daſs Luther mit Recht empfehle, ut, dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis, discamus loqui novis linguis in regno fidei, sonst gieße man neuen Wein in alte Schläuche, und verderbe beides. Doch standen noch ermäßigende Sätze daneben, wie die 12. Thesis: largimur, quod qui philosophiam sua rite tractantem suisque limitibus contentam omni laude spoliat et usum eius simpliciter reprobat, is decus generis humani et commoda vitae communis, beneficia creatoris et conservatoris mundi, calumniose infestat. Mehrere Kollegen Hoffmanns in der philosophischen Fakultät, besonders Caselius selbst und drei seiner nächsten Schüler und Freunde, der Schleswiger Oven Günther, der Schotte Dunkan Liddel und der Belgier Cornelius Martini sahen in Hoffmanns Thesen einen Angriff gegen ihre

Wirksamkeit und ihren Einfluß auf die Studirenden, vornehmlich auf die theologischen Stipendiaten, welche nach den Statuten und dem neuesten Befehl vom Jahre [illegible] den philosophischen Cursus unter ihrer Leitung durchzumachen hatten. Bei der Disputation unterließ Hoffmann gegen die Sitte, seine philosophischen Kollegen zum Opponiren aufzufordern; auf eine Beschwerde darüber beim Prorektor wird Hoffmann zuerst von diesem, hierauf durch zwei Mitglieder der philosophischen Fakultät zur Erneuerung der Disputation aufgefordert, weil um der Studirenden willen öffentlich der Verwerfung der philosophischen Studien widersprochen werden müsse; er verweigert es. Auch im akademischen Senat, wohin dann die Sache gebracht wird, ergießt er sich in heftige Klagen, wie sehr man ihn anfeinde, und daß des Landesherrn Leib und Seele, des Landes Wolfart auf dem Spiel stehe. Martini hält ihm vor, er bilde ja selbst Syllogismen, erkenne somit selbst den Wert der Philosophie an; Heinr. Meibom und die Juristen Gladius und Clampius reden ihm zu, er möge nur erklären, daß er nicht de usu, sondern nur de abusu philosophiae habe reden wollen; aber heftig fährt er auf: nicht den Missbrauch der Philosophie habe er gemeint, „sed verum usum, verum verbum, verissimum philosophiae, quando in officio est, in recto usu, [illegible]". Luther und Heshus hätten noch viel ungünstiger als er über die Philosophie geurteilt. Noch heftiger wurde er in einer zweiten Senatsverhandlung am [illegible] März [illegible]; statt sich zu rechtfertigen, griff er wider [illegible] die Philosophen an: Martini, dessen Neuerungen und ganzes Verhalten [illegible] der aus einem Winkel der Erde hergelaufen, [illegible] den Hoffmann als einen Gottlosen, schlimmer [illegible] Juden und Türken, der Obrigkeit be[illegible] wollte, ward er [illegible] sowie des Caselius [illegible] Nun wurde zwar eine Beilegung [illegible] Hoffmann verstand sich zu einem [illegible] Gegenwart des Prorektors Clampius [illegible] über usus und abusus der Philosophie [illegible] denn er sage, es gebe [illegible] der Seele seien nur Glau[illegible] ging man ziem[illegible] auseinander. Aber dies [illegible] „unsere Philo[illegible] Martini erwiderte [illegible] als Opponent und [illegible] dessen „falsche War[illegible] der Vernunft und [illegible] Aussprüchen Luthers und des [illegible] Schrift, wie der Weis[illegible] Hoffmann für eine [illegible] prae epistola Jacobi esse. [illegible] Beide schrieben Briefe gegen einander [illegible] Irrlehre, forderten die Philosophen [illegible] Beispiel, wo rechter Gebrauch der Philosophie [illegible] der Theologie geschadet habe; Hoffmann [illegible] satanischen Sarkasmen, mit welcher [illegible] Kinder Gottes verspotte. So reichte [illegible] Fakultät bei einer vom Herzoge niedergesetzten [illegible] Klage gegen Hoffmann ein, und forderte Genugthuung wegen Beleidigungen und eine öffentliche Erklärung, daß die philosophischen Studien für die Studirenden, insbesondere die der Theologie, nicht schädlich seien. Nach Verlesung der Klageschrift griff Hoffmann fast alle Versammelten, auch den Prorektor und die übrigen Kommissarien, heftig an, „man wolle ihm seinen Herrn Christum nehmen, das wolle er nicht leiden, sondern wolle daran Leib und Leben, Gut und Blut und alles, was er

hätte, setzen"; Caselius, Liddel, Günther und Martini „haben so greuliche errores und haereses, als in vielen Jaren nicht ist erhöret worden, evertunt universum fundamentum doctrinae Christianae, seien solche Feinde dieser Schule, die mein Herr mit etlichen Tonnen Goldes aus dem Lande kaufen solle rc.; die Caselianer hätten lange genug dominirt, er wolle widerum dominiren; es sei in 1200 oder 1300 Jaren ein größer und greulicher Ketzer nicht gewesen als Caselius". Aber zugleich überraschte er alle durch die zwiefache Erklärung: die Anklage sei falsch, denn den rechten Gebrauch der Philosophie habe er niemals geleugnet; die Versammlung aber sei inkompetent, hier zu richten, denn die Sache sei ganz theologisch. Er richtete hierauf eine Schrift an den Herzog; Caselius und die drei anderen reichten bei den Kommissarien eine ausfürliche Apologie ein. Der Streit zieht sich hin durch die Erwartung einer Entscheidung von seiten des Herzogs und durch verschiedenartige Einwirkungen auf diesen; im April 1599 wurden Caselius, Liddel, Günther und Martini in Wolfenbüttel verhört, die Akten nach Rostock versandt, die Sache in Druckschriften von beiden Seiten fortbehandelt. Von den Schriften der Freunde und Gegner Hoffmanns, welche hier übergangen werden müssen, ist eine ziemliche Anzal in Mollers Cimbria literata, Th. 1, S. 227, aufgezält. Von Hoffmanns Streitschriften sind die zwei vornehmsten: 1) pro duplici veritate Lutheri, a philosophis impugnata et ad pudendorum locum ablegata, 2) super quaestione, num syllogismus rationis locum habeat in regno fidei. 2 Kor. 3, 5, beide Magdeburg 1600 in 4°, die letztere von einem Anhänger Hoffmanns, Jak. Olvensted, herausgegeben.

Die Streitenden kamen einander in der Sache näher, als sie in der persönlichen Gereiztheit gegen einander selbst bemerkten. Die Philosophen wollten zwar nicht eine zwiefache Warheit zugeben, da ja Gott selbst die Warheit, die Warheit also nur eine sein könne; wol aber unterschieden sie eine zweifache Erkenntnisweise, eine niedere, natürliche, durch Demonstration und eine höhere, durch Offenbarung; beide aber stehen nicht im Widerspruch mit einander, sondern in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung: einiges erkennen beide, Philosophie und Theologie, z. B. das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit, Vergeltung rc.; anderes erkennt die Theologie allein, z. B. die Menschwerdung Gottes, dass Christus für unsere Sünden gestorben; aber dem widerspricht die Philosophie nicht, sondern darüber hat sie gar kein Urteil, ebensowenig als die Medizin oder Jurisprudenz. Hoffmann seinerseits warf zwischen alle Superlative der Verwerfung aller Philosophie doch auch wider einzelne Zugeständnisse, dass er gegen einen rechten Gebrauch der Vernunft und Philosophie nichts habe: nur eben um das Kriterium des rechten und falschen Gebrauchs handelte es sich. Gewönlich aber übertrieb er im Eifer den Gegensatz, wenn er ihn nicht als ein Verhältnis wechselseitiger Ergänzung, sondern als Widerspruch dachte und bis zum Statuiren einer zwiefachen Warheit steigerte, oder wenn er behauptete, ein Philosoph, ein Heide, ein Nichtwidergeborener lüge, wenn er sich zum Glauben an Gott, Vergeltung, Unsterblichkeit bekenne. Das Ware, was in Hoffmanns unklaren, mit leidenschaftlicher Heftigkeit ausgesprochenen Sätzen sich verbirgt, liegt in der richtigen Anung, dass Ziel und Ausgangspunkt der Theologie wesentlich verschieden sei von denen der Philosophie, und dass darum auch die wissenschaftliche Methode in beiden eine verschiedene sein müsse, sofern eben die Theologie die Wissenschaft des Glaubens ist, der Glaube aber nicht theoretischer, sondern ethisch-religiöser Natur. Die Unklarheit, worin Hoffmann sogut wie seine Gegner befangen war, ist die Vorstellung, als ob Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie sich verhielten wie zwei parallele Wissenschaften, wie zweierlei Warheiten oder Warheitsquellen, wärend doch Glauben und Wissen zwei wesentlich verschiedene Geistesfunktionen sind, die zwar in engster Wechselbeziehung stehen, aber weder zusammenfallen, noch sich ausschließen.

Ebendarum ist dieses kleine Hoffmannsche Universitätsgezänk von so großer prinzipieller und geschichtl. Bedeutung: es ist einerseits ein Nachklang des mittelalterlichen Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus, andererseits ein Vorspiel des späteren Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalis-

mus. Schärfer als in vielem endlosen Gerede späterer Zeiten wird das Hauptproblem hier auf die prinzipielle Frage zurückgefürt: ob und inwiefern es eine zwiefache Warheit gebe? Auch zeigt sich schon hier das Auseinandergehen nach den beiden Extremen frivoler Wissenschaftlichkeit oder unwissenschaftlicher Frömmigkeit, und selbst der Name Rationistae und Ratiocinistae wird bereits von Hoffmanns Verehrer und Verteidiger Joh. Aug. Werdenhagen (s. d. Art.) in Prosa und in Versen für Hoffmanns Gegner und ihre Forderung des Vernunftgebrauchs in der Theologie gebraucht. Vorerst nahm der Streit — one klare Entscheidung der prinzipiellen Fragen — einen für Hoffmann ungünstigen Ausgang. Nach langen Untersuchungen, Verhandlungen und Vermittelungsversuchen erließ Herzog Heinrich Julius, dessen Kanzler Jagemann von Hoffmann schon 1599 der Parteilichkeit beschuldigt war, am 16. Februar 1601 ein Urteil, durch welches Günther einen Verweis erhielt wegen offendirender Worte, deren er sich künftig enthalten solle, Hoffmann aber zu Widerruf und Abbitte an Caselius und Jagemann verurteilt und zugleich aus Helmstädt und aus seinem Amte entfernt wurde. Diese Strenge nützte ihm wenigstens insofern, als sie ihm und seiner Sache einen Anschein von Märtyrertum verlieh; zwei Jare nachher aber, nach einem Wechsel der Parteien am Hofe, brachte es Hoffmann noch zu einer Rehabilitation in Helmstädt, mit welcher sich Zurücksetzungen und Kränkungen für Caselius und seine Partei und Begünstigungen der Ramisten verbanden. Doch behauptete er sich dort nicht mehr lange, und starb einige Jare darauf in Wolfenbüttel im J. 1611. Der von ihm angeregte Streit ward noch eine zeitlang an anderen Orten fortgesetzt; aber so sehr war Hoffmann schon früher mit den auswärtigen streng lutherischen Theologen über geringere Streitpunkte zerfallen, dass in diesem größern keiner derselben sich seiner annahm, und dass namentlich die Wittenberger, am ausfürlichsten Jakob Martini a. a. O., sich gegen den Helmstädter und gegen seine auf Luther zurückgefürte Verwerfung des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie erklärten, was unter andern Umständen vielleicht nicht in dem Maße geschehen sein würde.

Unter den zalreichen Schriften, welche noch in den Streit selbst gehören, sind außer den oben genannten und nachgewiesenen einige Sammelwerke hervorzuheben: in Magdeburg wurde 1600 Hoffmanns erste Disputation vom J. 1598 mit dem Briefwechsel zwischen ihm und Caselius und der Anklage der Philosophen zusammengedruckt; noch mehr enthält der „malleus impietatis Hoffmannianae sive enodatio status controversiae, quam Dr. Dan. Hoffmannus philosophiae professoribus et studiosis liberalium artium movit indigne“ etc., Frankfurt 1604, 204 S. in 4°, Stücke von Corn. Martini, Günther, Liddel u. a., darunter S. 30—68 die umständlichste Darstellung aller Verhandlungen im Jare 1598, von diesen dreien und Caselius unterzeichnet. Die Geschichte des Streits in den nächsten Jaren bedarf erst noch einer Zusammenstellung aus gedruckten und ungedruckten Aktenstücken auf der Bibliothek und im Archiv zu Wolfenbüttel; einiges daraus für Hoffmanns letzte Jare s. in Henkes Calixtus, Bd. 1, S. 99 bis 102, auch 69 ff., 247 ff. u. a. Die Nachrichten in Arnolds K. u. Ketz.-Gesch., Th. 2, B. 17, Kap. 6, § 15 ff., s. auch Th. 4, Sekt. 3, Num. 3, sind ungeschickt kritisirt, doch hie und da ergänzt bei Bytemeister, De domus Brunsv. meritis in rem literariam, 1730, S. 123—137; Weismann, Introd. 2, 974—979; eine Übersicht über die Hauptstreitpunkte von Gfr. Thomasius, De controversia Hoffmanniana, Erlangen 1844, 8°, und Schlee, Der Streit des Daniel Hoffmann ꝛc., Marburg 1870. **(Henke †) Wagenmann.**

Hoffman, Melchior, einer der bedeutendsten Apostel widertäuferischer Lehren in den ersten Zeiten ihrer Entstehung. Er gibt in seinen Straßburger Verhören Hall in Schwaben als seinen Geburtsort an. Ursprünglich ein Kürschner, kam er als solcher nach Livland, gegen den Beginn der Zeit, als dort die Reformation Eingang fand. (Siehe Dialogus und gründliche Berichtung gehaltener Disputation im Land zu Holstein.) Auch er wurde davon ergriffen und erfasste sie mit dem Enthusiasmus, welcher einen Grundzug seines Charakters bildete,

sodass er sich bald selbst getrieben fülte, zu Wolmar, im Gebiete des Heermeisters des deutschen Ordens, das Wort zu predigen. Nach vielen Anfeindungen des Landes verwiesen, wandte er sich nach Dorpat. Gleich heftigen Widerstand stellten hier der Vogt des Bischofs sowol als auch die Domgeistlichen dem reformatorischen Laienprediger entgegen. Aber dadurch gereizt, griff sein Anhang gewaltig zu mit Zerstörung der Bilder und Erstürmung der Klöster. Und da bald auch Freunde des Evangeliums sich wider Hoffman erhoben, so musste er weichen. Von Wittenberg aus, wohin er 1525 kam, erließ er ein Sendschreiben zur Stärkung der Gemeinde zu Dörpt, welches Luther und Bugenhagen mit einer Manung zur Eintracht und Warnung vor Entzweiung wegen der äußerlichen Anordnung des Gottesdienstes begleiteten. Zwar kehrte Hoffman nach Dorpat zurück, wurde aber bald aufs neue vertrieben und ging nach Reval, wo er der „Kranken Diener“ wurde. Auch hier zog er sich unter den Evangelischen selbst Gegner zu und wurde verwiesen. Eine Zeitlang wurde er nun Prediger an der deutschen Gemeinde zu Stockholm, bis er auch diese Stadt verlassen musste, weil „um etlicher Ursachen willen“ die Regenten von Lübeck, deren Einfluss bei Gustav Wasa groß war, hart nach seinem Leben stunden. — Er lässt sich nur wenig aus über die Ursachen aller dieser Anfeindungen; es sei geschehen, klagt er, weil er ein bloßer Laie, ein einfältiger Pelzer und ein Fremder gewesen sei, doch gesteht er auch, dass er die Schriftmäßigkeit der Berufung und Erwälung aller Prediger des Landes bestritten habe. Im Briefe an die zu Dörpt dagegen bezeichnet er seine Widersacher als Schwarmgeister, welche Aufrur predigen und die Gemüter durch falsche Schriftauslegung verlocken. In der Auslegung des 12. Kap. des Proph. Daniels und des Evangeliums auf den 2. Advent, welche er bei seiner Rückkehr nach Deutschland 1526 an die auserwälten Gottesheiligen in Livland und fürnehmlich zu Dörpt richtete, zeigt sich noch keine wesentliche Abweichung von dem Lehrbegriffe der Reformatoren, obgleich sie schon Andeutungen genug seiner eigentümlichen Richtung bietet, in seiner freieren Auffassung des Abendmals, in seiner Vorliebe für apokalyptische Auslegung der Schrift und besonders in seiner Erwartung des von ihm auf sieben Jare von da vorherverkündeten Ausbruches des jüngsten Tages. — Indessen waren Klagen an Luther gekommen, wie Hoffman in Livland, auf des Reformators Zeugnis pochend, hoch dahergefaren sei, die dortigen Prediger verachtet und Prophetentum getrieben habe. Von dessen Absicht, sich nach Magdeburg zu wenden, benachrichtigt, warnte Luther Amsdorfen, denselben nicht in sein Vertrauen aufzunehmen, sondern an seinen waren Beruf, das Handwerk, zu weisen (18. Mai 1527). Die Wirkung war, dass Hoffman bei seinem ersten Besuch nicht allein durch Amsdorf vor die Türe gewiesen, sondern dass er auch festgesetzt wurde. Der Zank beider Männer spann sich noch ins folgende Jar durch mehrere Streitschriften fort. In Wittenberg fand Hoffman nur wenig freundlichere Aufnahme, Luther mochte sich auf seine Apokalyptik nicht einlassen, und Hoffman schied unmutig. Er klagt: „da ich der Schrift klar nach wollte, da musste ich armes Würmchen ein großer Sünder heißen und für einen Träumer gehalten werden“. Als ein verjagter Bettler zog er nach Hamburg und kam mit Weib und Kind nach Holstein. Hier fand seine Predigt Beifall beim König Friedrich von Dänemark, der ihm eine Bestallung gab, in ganz Holstein zu predigen, jedoch mit besonderer Anstellung zu Kiel. — Nun schien Hoffman eine gesicherte Lage gefunden zu haben. Aber nicht länger als zwei Jare hielt er dort aus. Noch dauerte der Streit mit Amsdorf fort, neue Kämpfe kamen bald dazu. Er klagt über viele Verfolgungen von seiten der Obrigkeiten zu Kiel, die der göttlichen Warheit hart entgegen seien. Anderweitig wird erzält, er habe sie oft mit Heftigkeit selbst von der Kanzel herab gerügt. Auch unter den Geistlichen fehlte es ihm nicht an Widersachern. Es lag nicht in Hoffmans Charakter, von seiner Richtung einzulenken. Neben ihm stand noch ein Prediger, Wilhelm Pravest, der, im Innern der Reformation abhold, durch Hoffmans schonungsloses Vorschreiten nur um so härter verletzt wurde. Durch einschmeichelnd hinterlistige Klagen wusste er von Luther einen Brief gegen Hoffman zu erlangen, welchen er zugleich gegen die Sache des Evangeliums überhaupt missbrauchte. Auch Hoff-

mans Streit mit Amsdorf bewog Luthern zu einem nochmaligen Warnungsschreiben vor demselben an den Kronprinzen Christian, der Statthalter in Holstein war. Er machte gegen ihn geltend, dass er weder Befähigung noch Beruf zum Lehren habe, dass er zu geschwind fare und zuletzt dass er Dinge predige, welche vergebliche Dichterei seien, wärend er das Notwendige gar selten berüre, solchen Steigegeistern dürfe man nicht zu vielen Raum lassen. Unterdessen wurde aber Hoffman in eine neue Streitigkeit verwickelt, welche ihm gefärlicher werden sollte, als dies alles. Er wagte es nämlich, der lutherischen Abendmalslehre entgegenzutreten. Ein heftiger Schriftwechsel darüber mit Marquard Schuldorp, einem Freunde Luthers und Amsdorfs, dauerte bis ins J. 1529, als endlich der Herzog Christian und der König selbst zu einem ernstlichen Einschreiten bewogen wurden. Eine feierliche Disputation wurde auf den 8. April nach Flensburg angesetzt. Wärend es Hoffman nicht gewärt wurde, sich dazu durch Karlstadts Beistand zu verstärken, zog die lutherische Partei die bedeutende Autorität Bugenhagens herbei. Mit küner Freimütigkeit sprach Hoffman noch am Vorabend gegen Herzog Christian die Festigkeit seiner Überzeugung und seinen Ernst, sie auf jede Gefar hin zu bekennen, aus. Auch ist der Eindruck der Akten selbst, welche Bugenhagen gegen Hoffmans Bericht herausgab, Hoffman keineswegs ungünstig. Seine Meinung, welche er unerschrocken bis ans Ende behauptete, lässt sich dahin zusammenfassen: dass die Einsetzungsworte des Abendmals nicht so zu verstehen seien, dass das leibliche Brot Christi wesentlicher Leib sei, sondern es sei ein Siegel, Zeichen und Gedächtnis des Leibes, den Leib dagegen empfangen wir im Worte durch einen festen Glauben in unser Herz, das W o r t ist Geist und Leben, das W o r t ist Christus und wird durch den Glauben aufgenommen. So glaubte er, obgleich er das Brot für etwas bloß figürliches ansah, doch ein wirkliches, aber geistiges Empfangen Christi aufrechthalten zu können. Auf solche Lehre hin wurde er des Landes verwiesen. — Nun begann ein neues Wanderleben für ihn. Im Juli 1529 sehen wir ihn in Straßburg, damals ein Sammelplatz vertriebener Parteihäupter. Als ein Opfer der Bekämpfung der lutherischen „magischen Abendmalslehre“ fand er bei Butzer freundliche Aufnahme (Buceri, Epist. in Zwinglii Opp. VIII, p. 311). Eben damals berichtete Karlstadt nach Straßburg von der Abneigung, welche sich gegen diese Lehre in Ostfriesland zu äußern begann. Dort sich ein günstiges Feld der Wirksamkeit versprechend, ging Hoffman nach Emden, wo er Melchior Rinck, auch einen Kürschner, traf, mit dem er schon in Stockholm zusammengewesen war. Unter seinem Einflusse scheint Hoffman hier zum ersten Male offen für die Widertaufe aufgetreten zu sein, und zwar mit Erfolg. Mehrere Hunderte ließen in öffentlicher Kirche diese Handlung an sich vollziehen. Bald aber gewannen die lutherischen Einflüsse wider die Oberhand und der Graf Cuno verwies alle widertäuferischen und sakramentirerischen Prediger seines Landes. 1530 nach Straßburg zurückgekehrt, gab Hoffman nun eine Reihe von Schriften heraus, welche zeigen, wie sich sein Denken immer ausschließlicher auf die Hoffnung der nahen Ankunft des Herrn richtete. — Das Dogmatische tritt mehr in den Hintergrund. Zwar fehlt es nicht an Ausfällen gegen die Verfälscher der Warheit; doch ist hervorzuheben, wie in seiner „Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis“, welche er seinem früheren Gönner, dem König von Dänemark, zueignete, Hoffman eindringlich mant, dass niemand um seines Glaubens willen zu verfolgen sei, weil der Glaube nicht des Menschen eigenes Werk, sondern Gottes Gabe sei. Leidenschaftlich lässt er sich gegen Luther aus, der zu einem Gott geworden sei, der verdammen könne und selig machen. So auch gegen die Abendmalslehre, nach welcher Christus leiblich vom Himmel kommen, ein Stücklein Brod anziehen und darin zur Magenspeise der Gläubigen und Ungläubigen werden müsse. Drei Auferstehungsperioden der geistlich Toten findet er in der Geschichte, die eine zu der Apostel, die andere zu Hussens Zeit, die dritte jetzt. Hier begegnen wir auch zuerst der eigentümlichen Ansicht Hoffmans von der Menschwerdung Christi, welche einen Einfluss Schwenkfelds, mit dem er zu Straßburg zusammentraf, nicht verkennen läst. Das ewige Wort, meint er, habe nicht aus oder von Maria Fleisch angenommen, sondern sei selber Fleisch gewor-

den (Joh. 1, 14; 2 Joh. 7), um so wirklich für uns zu leiden; wogegen nach der Meinung, Christus habe bloß aus der Jungfrau einen Leib, gleichsam als eine Hütte, angenommen, nur Mariä Fleisch gelitten hätte. Aber das verfluchte Fleisch Adams hätte uns weder erlösen, noch eine Speise zum ewigen Leben sein können (Joh. 6, 51). Ebenso ist auch wider, nach der Auferstehung, das ewige Wort aus einem leiblichen ein geistiges geworden, in die ewige Warheit verklärt. — Von geringem Interesse ist eine „Prophecey aus h. Schrift von der Trübsal dieser letzten Zeit und der Strafe des türkischen Tyrannen", auf welche Hoffman noch eine andere Prophecey von allen Wundern und Zeichen bis zu der Zukunft Jesu" folgen ließ. Änlichen Inhalts ist auch sein „Leuchter des A. T.'s" ausgelegt; denn allen diesen Büchlein liegt die typologische Deutung einzelner Stellen der Schrift zum Grunde. — Diese schnell aufeinander folgenden Veröffentlichungen erweckten zuletzt die Aufmerksamkeit der Behörden. Zwei Buchdrucker wurden bestraft, weil sie dieselben one obrigkeitliche Erlaubnis aus ihren Pressen hatten hervorgehen lassen. Hoffman zog nun wider (1531) in Nieder-Deutschland umher, kam aber 1532 nach Straßburg zurück und gab eine neue Schrift: „von der Menschwerdung, wie das Wort Fleisch geworden", heraus; sowie auch ein anonymes Büchlein: „das freudenreiche Zeucknus vom worren friderichen ewigen Evangelion Apok. 14", welches, wie schon eine frühere Schrift: „vom gefangenen und freien Willen", gegen die lutherische sowol als die zwinglische Prädestinationslehre gerichtet war. Man rufe den Leuten immer zu, sie sollen glauben, warer Glaube könne aber allein sich auf die trostreiche Verheißung gründen, dass von Gott alle Menschen zur Seligkeit geschaffen und durch Christum alle erlöset seien. Gott wolle, dass alle selig werden, aber nicht wider, sondern nur mit des Menschen freiem Willen. Es werde Keiner verworfen werden, als durch seine eigene Schuld. — Nochmals nach Emden zurückgekehrt, wandte Hoffman sich 1533 wider nach Straßburg, auf eines Anhängers Vorhersagung, er werde daselbst auf ein halbes Jar ins Gefängnis gelegt, dann aber durch seine Diener sein Predigtamt über die ganze Welt anordnen. Nun verkündete er in seinen Versammlungen mit steigender Schwärmerei das nahe Ende der Welt und Straßburgs Bestimmung, das geistliche Jerusalem zu werden. Aber die Maßlosigkeit seiner Angriffe gegen die Prediger der Stadt, die Teufelsdiener, bewogen endlich den Rat, ihn in Haft bringen zu lassen. Dies galt ihm als das Zeichen des Beginnes der Erfüllung seiner Erwartungen. Mit froher Siegeszuversicht schritt er ins Gefängnis, Gott gelobend, dass er nur noch Wasser und Brot genießen und barhaupt und barfuß bleiben wolle, bis er mit seiner Hand den weisen werde, der ihn gesandt habe. Er leugnete jede Gemeinschaft mit den Widertäufern, unter welchen viele Schelme seien; er wies es von sich, dass er für einen Propheten gehalten werden wolle, er sei bloß ein Zeuge des höchsten Gottes; gegen die Obrigkeit habe er stets Gehorsam gepredigt; das rechte Evangelium werde trotz allen Widerstandes doch noch in Straßburg aufgehen. Mit Heftigkeit aber sprach er sich gegen die Prediger und den ganzen lutherischen und zwinglischen Haufen aus. — Man behielt ihn in milder Haft. Er durfte sogar in Verkehr mit seinen Jüngern bleiben und sein prophetischer Enthusiasmus ging auch auf diese über; Taglöner und Weiber aus der Stadt, der Umgegend und der Fremde bekamen Offenbarungen und Gesichte. Doch nicht diese Schwärmer allein, auch andere widertäuferische Sektirer mehrten sich in der Stadt, die Neigung zum Separatismus nahm immer mehr zu bei der milden Duldsamkeit, welche der Rat beobachtete. Die Prediger der Stadt sahen keine Aushilfe gegen die Unordnung, als eine Synode, auf welcher die Parteihäupter zur öffentlichen Verhandlung über ihre Lehren aufgefordert und entschiedene Maßregeln zur Anordnung der kirchlichen Verhältnisse getroffen werden sollten. Der Magistrat ging endlich auf dieses Begehren ein. In 16 Artikeln wurde das öffentliche Bekenntnis der Stadt festgesetzt, und jeder, der dagegen Einsprache zu erheben hätte, wurde aufgefordert, zu erscheinen. Auch Hoffman wurde vorgefürt, vom 11. Juni an. Butzer war hauptsächlich mit der Fürung der Besprechungen beauftragt, er war es auch, der im Namen seiner Mitgeistlichen die Hoffmann betreffenden Verhandlungen heraus-

gab. Den ersten Punkt der Disputation bildete Hoffmans Ansicht von der Menschwerdung Christi; den zweiten seine Annahme einer allgemeinen Erwälung und Darbietung der Erlösung an alle Menschen. Daran reihte sich die Besprechung seiner Behauptung, dass für die wissentlichen Sünden derjenigen, welche Christum einmal angenommen haben, keine Vergebung mehr zu hoffen sei (nach Hebr. 6, 4f. und 10, 26, vgl. Matth. 12, 31). Endlich wurde noch über die Kindertaufe verhandelt, von welcher Hoffman sagt, dass sie vom Teufel gekommen sei.— Weder Hoffman noch seine Anhänger wurden durch dieses Gespräch wankend gemacht. Vielmehr glaubte man den letzteren den Zugang zu ihrem Meister abschneiden zu müssen, weil ihre Hoffnungen durch den vermeinten Sieg noch aufgeregter geworden waren, zumal da sich kurz nachher auch ein Komet sehen ließ. Aber die fortwärende Überreizung des Gemütes, sowie die kümmerliche Narungsweise, welche er sich selbst auferlegt hatte, begannen auf Hoffmans Gesundheit ihre nachteilige Wirkung zu äußern, er musste der Haltung seines Gelübdes entsagen, auch wurde ihm im Spital eine noch mildere Haft angewiesen. Dies hinderte nicht, dass 1534 neue Schmähschriften von seiner Hand in Umlauf kamen. Im Verhöre darüber erklärte er sich selber nun für den Propheten Elias, der vor dem großen Tage des Herrn kommen solle, und kündigte den Ausbruch dieses Tages auf das dritte Jar seiner Gefangenschaft an, zugleich warnte er, dass man sich ja nicht an den Propheten, welche diese Zeit vorzubereiten berufen seien, vergreifen möge; auch zu Münster seien viele solche Propheten, deswegen werde es nicht überwältigt werden. Und der Fall Münsters konnte so wenig, wie das immer neue Hinausrücken der Verwirklichung seiner Vorhersagungen, ihn irre machen. Übrigens erwies es sich, dass Hoffmann mit den Münsterer Widertäufern in keinem Zusammenhang stand. Jedoch gelang es auch jetzt noch öfters einzelnen seiner Jünger, bis zu ihm ins Gefängnis zu bringen. Sein Anhang blieb fortwärend groß, stets neue Visionen einzelner Propheten erhielten die Hoffnungen aufrecht. Eine neue Synode versammelte sich deswegen 1539, um gegen das Umsichgreifen der Widertäuferei Anordnungen zu treffen. Alle Maßregeln, die beschlossen wurden, waren im Geiste der einsichtsvollen Duldsamkeit, welcher den Magistrat bisher geleitet hatte. So viel man tat, um die Gewonheit der Kindertaufe zu heben, so wurde in betreff derselben den Bürgern keinerlei Zwang auferlegt; den Predigern wurde befohlen, alle Kinder zu taufen, für welche es begehrt wurde, wie es die Eltern wollten. Diese Schonung der Gewissen mochte ebensoviel als die stete Täuschung der langgehegten Erwartungen dazu beitragen, die Partei Hoffmans endlich in Abnahme zu bringen. Ihr unglückliches Haupt selber begann in Vergessenheit zu kommen. Die letzte Erwänung desselben, welche sich findet, ist aus dem Januar 1543, bei Anlass der Ergreifung eines seiner Anhänger, welchem es gelungen war, sich zu ihm zu schleichen, auf ein Gerücht hin, dass Hoffman widerrufen habe, was sich jedoch als falsch erwies. Wie lange nach dieser Zeit Hoffman noch gelebt haben mag, ist unbekannt. Schwenkfeld wänte ihn sogar schon 1542 gestorben. Eine Partei von Hoffmanianern (Melchioriten) dauerte sowol in Niederdeutschland als in und um Straßburg noch einige Zeit fort, bis sie sich mit anderen widertäuferischen Sekten verschmolzen, welche allmählich unter der Leitung neuer Häupter eine feste Bildung gewannen. — Außer bei Krohn, Gesch. d. Widertäufer, Leipzig 1758, und den darin angefürten Werken findet sich das wichtigste über Hoffman in dessen eigenen, sehr seltenen Schriften, in handschriftlichen Nachrichten, welche auch schon in Röhrichs Geschichte der Reformation im Elsaß, Th. II, und in Herrmann, Essai sur la vie et les écrits de M. Hoffman, Strasb. 1852, benützt sind. Ztschr. f. hist. Theol. 1858, 1, p. 78; 1860, p. 80; Cornelius, Gesch. d. Münster. Aufruhrs, Bd. II, Leipz. 1860, Beil. 215, Beil. p. 282. 287. **Cunitz.**

Hoffmann, Wilhelm, D. theol., zuletzt Hof- und Domprediger in Berlin und Generalsuperintendent der Kurmark, ist in dem württembergischen Städtchen Leonberg, der Heimat des Philosophen Schelling und des Rationalisten Paulus, am 30. Oktober 1806 geboren. Einer seiner Vorfaren starb zur Zeit des 30järigen Krieges in Hirschberg als Blutzeuge für den evangelischen Glauben. — Von Schlesien wanderten seine Voreltern nach dem Elsaß, dann nach Württem-

berg ein. Der Vater unseres Theologen war Bürgermeister, ein Haupt der „Stundenleute“, ein tiefsinniger Pietist, dabei weltmännisch klug, dessen Vorstellungen bei König Wilhelm 1819 die Gründung der frommen Kolonie Kornthal durchsetzten, wodurch der in gläubigen Kreisen um sich greifenden Auswanderungssucht hauptsächlich Einhalt geschah. Dies Talent, zu organisiren, dieser Drang, zu kolonisiren im Anschluss an Gottesreichsgedanken, hat sich von dem geistesmächtigen Vater auch auf den jüngeren Son Christof vererbt, den Stifter der Templersekte in Palästina.

Wilhelm H. durchlief vom 14. Jare ab den württembergischen Schulkursus, war an der Seite Blumhardts Zögling des niederen Seminars in Schönthal (Lehrer: Stirm, Kern), dann seit dem Herbst 1824 in Gemeinschaft mit Dav. Strauß, dem späteren Ästhetiker Vischer, den Phil. Fischer, Gustav Pfitzer u. s. f. Mitglied des Tübinger Stiftes, überall durch reiche Phantasie, Wissensdurst, Auffassungsgabe und zuverlässiges Gedächtnis glänzend. Weitangelegt fertigte er frühzeitig aus der ausländischen Belletristik, namentlich der englischen, Übersetzungen an, um für den Erlös die Anfänge seiner Bibliothek zu beschaffen; gleichzeitig trieb er unter den Anregungen des Ritterschen Werkes Geographie, in der er später ein Handbuch herausgab, — ein Studium, das ihm dereinst in seiner Stellung als Missionsinspektor zugute kommen sollte; sogar Medizin studirte er eine zeitlang. Den hergebrachten Übungen abhold, vergrub er sich auf eigene Hand desto tiefer in philosophische und theologische Studien, namentlich auch Schleiermachersche. 1829 ward er in Heumaden bei Stuttgart Vikar. Hier folterte ihn der Zwiespalt, in dem sein Inneres zu den nur aus der Glaubenserfarung zu bewältigenden Aufgaben des Predigtamtes stand. Je treuer sein Vater in der Fürbitte für ihn war, je weiser hatte er sich jeder direkten Einwirkung enthalten. Da eines Morgens beim Schulunterricht vernahm H. eine Stimme, die ihm zurief: „deine Sünden sind dir vergeben!“, er musste den Unterricht abbrechen, um ins Freie zu eilen und unter diesem Sturm von Empfindungen allein zu sein mit seinem Gott.

Von da ab zur völligen Freiheit und Freude des Glaubenslebens durchgedrungen, wirkte er eine zeitlang als Repetent in Tübingen, danach unter besonderer Beweisung des Geistes und der Kraft als Stadtvikar in Stuttgart, 1834 als Diakonus in Winnenden und mit dem Arzt Zeller, dem bekannten Dichter der „Lieder des Leids“ vereint, an der Heilanstalt zu Winnenthal. Hier fand seine wunderbare Arbeitskraft neben der Erfüllung der nächsten amtlichen Pflichten die Muße zur Widerherausgabe und Bevorwortung der „erklärten Offenbarung Johannis“ von Albr. Bengel, ferner zu einer in Gemeinschaft mit dem Stadtpfarrer Heim veranstalteten „erbaulichen Auslegung der großen Propheten nach Auszügen aus den Schriften der Reformatoren“, endlich zu einer wissenschaftlichen Widerlegung des Straußschen Lebens Jesu, von der sich der Angegriffene beklagte, sie wolle „ihm auch gar nichts gelten lassen“. Im Mai 1839 wurde er als Missionsinspektor nach Basel berufen. Hier als Nachfolger von Blumhardt und als Vorgänger von Josenhans tätig, wie er es uns in seiner Schrift „elf Jahre in der Mission“ geschildert, hat er teils die Unterrichtsanstalten vertieft, teils die Baseler Missionsgebiete in Asien, Afrika und Nordamerika erweitert, teils die Missionsstunden und Missionsfeste mit seinem großartigen Worte belebt und reformirt. Im Gegensatz zu trockener Statistik oder zu bloßem Anekdotenkram hat er in vorbildlicher Weise die „Missionsstunden“ zu Sammelpunkten und Weckstimmen der ganzen Gemeinde gemacht, wo Erdkunde, Geschichte und Völkerpsychologie ihre farbigen Bogen spannen, durch die das Evangelium, von prädisponirten Boten getragen, seinen siegreichen Einzug hält.

Hieher gehörige Werke: Missionsstunden und Vorträge, Stuttg. 1847, 1851 und 1853. Missionsfragen, Heidelberg 1847. Über die Erziehung des weibl. Geschlechts in Indien. Aus der Mission unter den Nestorianern. Abbeokuta oder Sonnenaufgang zwischen den Wendekreisen, Berlin 1859. — Franz Xavier, Ein weltgeschichtl. Missionsbild, Wiesbaden 1869. — Die Epochen der Kirchengeschichte Indiens, 1853. Die christl. Literatur als Werkzeug der Mission, 1853. Dazu die fast

13jährige Redaktion des Baseler Missionsmagazins. In der Missionssache wie überall war H. frei von kleinlicher Eifersucht. Das Erstehen einer größeren Anzal von Missionshäusern und Missionsgesellschaften in Deutschland sah er für einen Reichtum an. In großartigster Weise förderte er dabei das zwischen Basel und Württemberg von der „Christenthumsgesellschaft“ her bestehende Missionsband. Von seinem christlich genialen Blick zeugt beispielsweise der Gedanke, bekehrte Neger Westindiens als leichter aufgenommene Evangelisten nach Westafrika zu verpflanzen.

Mit einem gewissen Gefül von Überarbeitung durch die endlos wachsenden Baseler Aufgaben, aber auch mit seiner Freude an akademischer Tätigkeit — war er doch an der theolog. Fakultät Basel bereits a. o. Professor — traf der Ruf nach Tübingen als Professor und Stiftsephorus zusammen.

Hier, wo ihm in theol. und philos. Vorlesungen jede Wal freigegeben war, sollte seines Bleibens nicht lange sein. Schon 1852 ward er durch Friedrich Wilh. IV., dem er zunächst durch den Oberhofprediger Strauß genannt, dann persönlich durch eine in Hechingen gehaltene Predigt bekannt geworden war, nach Berlin als Hof- und Domprediger, zugleich in den evangel. Oberkirchenrat, bald darauf in das Brandenburger Konsistorium als Generalsuperintendent berufen, fortan zwei Jarzehnte hindurch der Mann des königlichen Vertrauens und ebenso unbestritten das einflussreichste Glied des Kirchenregiments. Es ist ein Beweis für die Beweglichkeit und Vielseitigkeit der kirchlichen Natur Friedrich Wilh. des IV., freilich auch eine Erklärung der mannigfachen Unsicherheit in der preuß. Landeskirche wärend der fünfziger Jare, dass der Kultusminister ein Mann wie Raumer und neben Hoffmann immer Bunsen (s. den Art.) kirchlicher Berater des Königs war. Hoffmann, dessen Auffassung von Union und Konfession wol am meisten die des Königs nicht sowol beeinflusste als selbständig ausdrückte, gab bei seinem Eintritt in die oberste Kirchenbehörde folgende Erklärung ab: „ich bin Mitglied des evangel. luther. Bekenntnisses, sofern ich in der luther. Kirche erzogen, konfirmirt und ordinirt wurde, füge aber ausdrücklich bei, dass meine theologische Überzeugung auch auf die Union der beiden Bekenntnisse fürt, wie sie in der Augsburgischen Konfession in Warheit längst besteht, dass das luther. Dogma bloß als solches und one Mitaufnahme des reformirten mir ebensowenig den theol. Ausdruck meiner Glaubensüberzeugung darbietet, wie das reformirte one seine Erfüllung und Ergänzung im lutherischen, dass ich daher eine wirkliche innerliche Union beider Bekenntnisse für unerlässliche Forderung jedes derselben erkenne und nur eine evangelisch protestantische Kirche in zwei Bekenntnistypen, aber nicht zweierlei evangelische Kirchen anzuerkennen weiß“.

War die kirchenregimentliche Tätigkeit H.'s eine vielumfassende und tiefgreifende, mochte es sich um Grundlegung von Kirchen-, Gemeinde- und Synodalverfassung — hier schien ihm eine organische Verbindung von episkopalen und synodalen Faktoren „der zu erstrebende Kranz“ — oder um Revision von Gesangbüchern, oder um Veranstaltung von Kirchenvisitationen, oder um die Auswal leitender Persönlichkeiten handeln: nicht minder groß war seine Einwirkung von der Kanzel des Doms, wenn er als geistlicher Son Bengels „die letzten Dinge“, als prophetisch angelegte Natur die „Stimmen der Hüter des A. T.'s“, als praktischer Seelsorger die „Haustafeln“ behandelte. Unvergessen leben in der Gemeinde einzelne seiner Äußerungen fort, wie z. B. die, dass er auf die Entschuldigung eines Gemeindegliedes, für Hausandachten keine Zeit zu haben, zur Antwort gab: „Zeit haben Sie wol, aber keine Ewigkeit!“ Nicht der Domgemeinde nur, der ganzen evangel. Landeskirche zugut kam die von Friedr. Wilhelm IV. geplante, von H. in's Werk gesetzte Stiftung des Domkandidatenstifts. Ursprünglich Domalumnat mit Reisestipendien für reformirte Theologen (1714), nach Einfürung der Union auf luther. Kandidaten ausgedehnt, wurde es unter Benützung der theologischen Konviktserfarungen eines Otto v. Gerlach (s. d. Art.) und namentlich unter Anlehnung an Tübinger Stiftseinrichtungen, im April 1854 für 10 Kandidaten resp. Inspektoren und Hilfsgeistliche mit der Bestimmung ins Leben gerufen, durch Fortsetzung wissenschaftlicher Studien, durch

Übungen in Predigt und Katechese, sowie durch seelsorgerische Hausbesuche bei Armen und Kranken der Domgemeinde, für den Eintritt ins Amt angemessen vorzubereiten. Das 25jährige Jubiläum dieser Anstalt, 1879, rief dem Verewigten durch Hunderte von Geistlichen heiße Dankesgrüße nach.

H. war widerholt vermält, zuletzt mit Gräfin Görlitz, deren Vater einst das oben genannte Korntal besessen. Vor seinem Lebensschlusse war es für H. noch ein patriotisches Anliegen, durch sein Buch „Deutschland einst und jetzt" und eine periodische Zeitschrift zur Versönung und Einigung des Südens und des Nordens beizutragen. Die Siegessäule in Berlin zeigt in der Mitte der dort dargestellten Gottesdienste H., wie er das heil. Abendmal austeilt. Am 28. August 1873 erfolgte infolge eines Herzleidens sein Heimgang.

Erinnert man sich bei einem Rückblick der naturwissenschaftlichen Kenntnisse, namentlich der geographischen Leistungen H.'s — einem Karl Ritter, einem Alex. von Humboldt durfte er die Gedächtnisrede halten —; übersieht man dann seine Arbeiten auf dem Missionsgebiete, die jederzeit wissenschaftliche und praktische zugleich waren; nimmt man endlich die homiletische, die theologische, die kirchenregimentliche Tätigkeit hinzu, so glaubt man es kaum, mit einem und demselben Manne zu tun zu haben. Und doch anziehender und imposanter als seine Kenntnis und sein Können war die lautere und hochherzige Persönlichkeit selbst, ihr Kern der Hoffmannsche Familienspruch: spes non confundit!

Quellen: Akten des Ev. Oberk.-Rates; Christoterpe, 1852, von Leo Montenus; Neue Ev. K.Ztg., 1873, Nr. 43—49, Nekrolog von Wilh. Baur. Vor allem aus der kundigen und pietätsvollen Hand des Sones Lic. Carl H., Sup. in Frauendorf: Leben und Wirken des Dr. L. Fr. Wilh. Hoffmann (Berlin, Wiegandt und Grieben 1878). — Außer den bereits erwänten Schriften aus H.'s Feder: mehrere Artikel unserer theol. Real-Encyklopädie; Arbeiten in der Jenaischen Litteraturzeitung; in dem Tholuckschen Anzeiger; in der Christoterpe; in Pipers Kalender u. s. f. Sammlungen von Predigten: „Ruf zum Herrn", Bd. 1—8, Berlin 1854—1858; „Ein Jahr der Gnade in Christo", Berlin 1864. — Erbauliche Schriften: Die Posaune Deutschlands, 1861—1863. — Des Einsiedlers Weihnachtsgruß; 1854. — Die göttliche Stufenordnung im A. T., 1854. — Die innere Mission, 1856. — Kirchentagsvorträge in Elberfeld u. Frankf. a. M. — Fr. Wilh. IV., Ein geschichtliches Charakterbild (Stuttgarter Volksbibl.).

D. theol. **Rudolf Kögel.**

Hoffnung (תִּקְוָה, ἐλπὶς) hat das mit der Sorge gemein, dass sie gleich dieser in die Zukunft blickt, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, dass sie Freudiges und Heilsames von der Zukunft erwartet. Sie ist ebenso Bedürfnis des Menschen als ein Rest seiner uranfänglichen Ausstattung gegenüber den tausendfachen Übeln des Lebens (vgl. die griech. Sage von der Pandora, deren Büchse vom mitleidigen Zeus rasch geschlossen wird, ehe die Hoffnung entschlüpft, und die vielen Tempel und Altäre, welche in Rom der Spes errichtet waren); „am Grabe noch pflanzt er die Hoffnung auf" (Schiller). Nur über die Hölle schreibt Dante: „Hier leget alles Hoffen ab". Allein in ihrer natürlichen Gestalt als Stimmung und Verhalten des ἄνθρωπος ψυχικὸς ist sie stets mit Furcht und Zweifel gepart und, weil auf Vergängliches gerichtet, fortwärenden Täuschungen unterworfen. Spem metus sequitur. Spes incerti boni nomen est. Senec epp. 5. 10. Nur auf dem Boden der Heilsoffenbarung erscheint sie voll und ganz als das, was ihr Name besagt, weil sie hier nicht ein Erzeugnis des begehrlichen Herzens und der lebhaften Phantasie, sondern Wirkung des hl. Geistes ist.

Die Hoffnung ist ein Grundbestandteil gottgemäßen Verhaltens von Anfang an und zugleich mit dem Glauben gesetzt, obgleich ihr Name noch nicht sofort genannt wird; denn gleich die erste Verheißung, das Protevangelium, weist in die Zukunft. So ist die Hoffnung das der Zukunft zugewendete Angesicht des Glaubens. Gegenstand des Glaubens im alten Bunde war, dass Gott das Volk Israel angesichts aller Völker der Welt, und dass er die Völker der Welt durch den Dienst Israels verherrlichen werde (Jes. 25, 6. 7). Alles Heil steht ihm des-

halb in der Zukunft, und auch was es Gegenwärtiges besitzt, ist σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (Hebr. 10, 1). Darum ist der Glaube in jener Zeit vorwiegend Hoffnung (Abraham, Röm. 4, 18 ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν) und heißen die Gläubigen οἱ προσδεχόμενοι λύτρωσιν (Luk. 2, 38).

Die neutestamentliche Zeit ist recht eigentlich die Zeit des Glaubens: ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν (Gal. 3, 25). Auf die Zeit der Schatten ist die Zeit des Wesens gekommen: Wir sind der Vergebung der Sünden und des hl. Geistes teilhaftig und stehen durch den hl. Geist in Gemeinschaft mit dem Sone und dem Vater. Der hl. Geist ist das wesentliche Gut des neuen Testamentes. Aber nur nach der Seite unseres persönlichen Lebens freuen wir uns seiner Gegenwart, mit unserem Naturleben stehen wir noch unter den Einflüssen der Sünde und des Todes. Wir sind nun Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1 Joh. 3, 2). Was noch fehlt, ist die Gestalt der δόξα (Röm. 5, 2; 8, 18). Nach dieser Seite ist der h. Geist ἀπαρχὴ (Röm. 8, 23) und ἀῤῥαβὼν (2 Kor. 1, 22; 5, 5), und unser Glaube Hoffnung, die da gerichtet ist auf die Verklärung unseres Leibes, der Gemeinde Christi und der Welt. Daraus geht hervor, dass sie vor allem ruht auf der Auferstehung als der Verklärung unsers Herrn Jesu Christi, der ἀπαρχὴ τῆς κτίσεως; denn Christi verklärte Leiblichkeit ist der Anfang der Weltwidergeburt. Daher heißt Christus selbst ἡ ἐλπίς (Kol. 1, 27; 1 Tim. 1, 1), und es tritt damit voll und ganz zu Tage, wie Gott, in dessen ewigem Heilsplan all dies wurzelt, im alten Bunde die Hoffnung der Gläubigen genannt werden konnte. Da nun die Verherrlichung und Verklärung die notwendige Vollendung des mit der Widergeburt gesetzten neuen Lebens ist, sodass der Apostel ausrufen kann: „hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων“: so kann das ganze Christentum nach seiner subjektiven Seite Hoffnung genannt werden (1 Petr. 3, 15).

Mit der Erschließung ihres vollen Inhaltes ist auch sie selbst erst völlig geworden; mit der Erhöhung Christi zum Priester nach der Weise Melchisedeks, zu einem Priester, der es nicht nach gesetzlicher Bestimmung, sondern kraft unauflöslichen Lebens ist, ist eine bessere Hoffnung eingefürt (Hebr. 7, 19), als im alten Bunde vorhanden war; von da an ist sie ein Anker der Seele, der in das Allerheiligste des Himmels selbst geworfen ist (Hebr. 6, 18). Die neutestamentliche Hoffnung fasst sich deshalb zusammen in die gläubige Erwartung der Widerkunft Christi des Erhöhten, mit welchem unser Leben offenbar werden wird, und findet ihren höchsten Ausdruck in dem Gebete: ἀμὴν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ, mit welchem das neue Testament abschließt.

Aus diesem Inhalte der Hoffnung ergibt sich, dass die Nichtchristen keine Hoffnung haben (Eph. 2, 12), und dass sie selbst ihrer Natur nach eine unzweifelhafte Zuversicht ist, die nicht zu Schanden wird (Röm. 5, 5). Aus Inhalt und Natur der Hoffnung aber geht hervor, dass sie nicht etwas zu dem Glauben hinzukommendes ist. Die Hoffnung ist Glaube, und der Glaube ist eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet (Hebr. 11, 1). Auch von der Liebe ist gesagt πάντα ἐλπίζει (1 Kor. 13, 7). So werden denn Glaube, Liebe, Hoffnung als einheitlich verbundene Betätigungen des Christenstandes zusammengestellt 1 Thess. 1, 3; 5, 8; ja als die nach Abzug aller Gaben bleibenden Grundbestandteile des inwendigen Christenlebens 1 Kor. 13, 13. „Es wont dem Glauben wie der Liebe kraft ihres Gegenstandes die Bestimmung ein, in und durch sich selbst Hoffnung zu sein“, sagt v. Harleß, Eth., § 20. Sie kommt demnach als Zweifaches in betracht: als Gabe und als Verhalten, als welch letzteres sie in der Ethik ihre Stelle hat.

Diese Hoffnung aber wird nicht gemindert durch die Trübsal: im Gegenteil, wir rühmen uns der Trübsale eben um deswillen, weil sie in der Schule der Erfarung und Bewärung die Hoffnung stärken (Röm. 5, 3. 4). Da wird sie zum Helm, der uns deckt (1 Thess. 5, 8). Darum tritt die Hoffnung in der Schrift in dem Maße hervor, als die Verkündigung der Endzeit hervortritt, in den es-

chatologischen Brr. Pauli, in den Brr. Petri, in der Apok. Sie ist die Seele und Grundkraft der Geduld.

Da sie eine ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist (Kol. 1, 5), so wirkt sie eine himmlische Gesinnung und wird mächtiger Antrieb zur Heiligung, namentlich auch des Leibes (Kol. 3, 1. 2; 1 Joh. 3, 3).

In den ersten Jarhunderten der christlichen Kirche, ihrer Jugendzeit, trat die Hoffnung mächtig in den Vordergrund: als es ihr wol wurde in der Welt, trat die Hoffnung fast ganz zurück. Die Neuzeit legt uns das prophetische Wort wider näher. Die Wissenschaft behandelt sie in der Ethik (vergl. die trefflichen Ausfürungen von Harleß und Hofmann, ferner Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre). Zöckler versuchte in seiner theol. natur. ihr eine selbständige Stelle im theol. Lehrsysteme zu geben neben der Dogmatik und Ethik als Elpologie; aber siehe dagegen v. Hofmann „paulinische Theosophie“ in der Ztschr. f. Prot. u. Kirche, Bd. 39, S. 195. **Buchrucker.**

Hofkaplan, s. Kaplan.

Hofmann, Johann Chr. K. — durch den bayrischen Civilverdienstorden später von Hofmann — ist am 21. Dezember 1810 zu Nürnberg geboren. Er entstammte einer Familie des kleinen Bürgerstandes; sein Vater starb so frühe, dass er ihn kaum gekannt hat, dagegen durfte sich seine von ihm stets hochverehrte Mutter noch der ersten Erfolge ihres Sones erfreuen. In ärmlichen engen Verhältnissen ist er herangewachsen: der Knabe und Jüngling lernte und studirte in demselben Zimmer, in dem seine Mutter ihren kleinen Handel trieb. In dem Elternhause Hofmanns herrschte die strenge kirchliche Sitte der Bürger des alten Nürnberg: die täglichen Hausandachten fehlten so wenig als der zweimalige Kirchenbesuch an jedem Sonntag. So war denn das beste Erbe, das er von dort mitnahm, die Gewönung an christliches und kirchliches Leben. Den religiös angeregten Kreisen Nürnbergs dagegen, die sich um Männer wie Tobias Kießling und Pfarrer Schöner sammelten, ist er nicht nahe getreten. Änlich waren die Eindrücke der Schule. Hofmann besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt; es stand unter der trefflichen Leitung K. L. Roths in hoher Blüte. Roth gehörte zu jenen seltenen Schulmännern, die, weil sie selbst sittlich starke Charaktere sind, Charaktere zu bilden verstehen; ihm galt die Verstandesbildung nicht als das höchste Ziel des Unterrichts, sondern die sittliche Förderung der Schüler; wie er selbst ein Muster strenger Pflichterfüllung war, so drang er mit Energie auf Pflichterfüllung von seite der Zöglinge seiner Anstalt. Auf Hofmann war sein Einfluss ein tiefgehender; der Verkehr mit ihm wurde niemals ganz abgebrochen; er dauerte, auch nachdem Roth Nürnberg verlassen hatte. Wenn Hofmann im Hause seiner Eltern die Gewissenhaftigkeit dem äußeren Verband der Kirche gegenüber lernte, die ihn stets ausgezeichnet hat, so lernte er in dieser Schule die Treue der Arbeit, die er sein Leben lang bewies: er hat nie irgend eine Arbeit sich leicht gemacht. Hören wir endlich, dass er schon als Schüler sich massenhaft Exzerpte anlegte, so tritt uns die methodische Art, mit der er alles zu betreiben pflegte, schon in seiner Jugend entgegen.

Mit dem Entschluss, sich dem Studium der Theologie und der Geschichte zu widmen, bezog er im Herbste 1827 die Universität Erlangen; er schloss sich der damaligen Burschenschaft an. Unter den theologischen Lehrern übte den weitaus größten Einfluss auf die studirende Jugend der reformirte Pfarrer und außerordentliche Professor Krafft. Wärend seine Kollegen mehr oder weniger zwischen Rationalismus und Supranaturalismus schwankten, stand er entschieden auf dem Boden des Glaubens. Ausgangs- und Zielpunkt für sein Lehren bildete die heilige Schrift; ihren Inhalt seinen Zuhörern nahe zu bringen, sah er als seine Lebensaufgabe an. Krafft war kein glänzender Geist; doch sein schlichtes, schmuckloses Wort ermangelte des Eindrucks nicht, es war getragen durch den Ernst und die Würde seiner Persönlichkeit. Sein Name ist in der Wissenschaft verhallt; aber die bayrische Landeskirche verdankt ihm ungemein viel; denn unter seiner Pflege ist eine Generation gläubiger Theologen herangewachsen. Es ist

bezeichnend für des jugendlichen Hofmann Stellung zum Glauben, daſs er mit dem Vorsatze nach Erlangen kam, Krafft nicht zu hören. Doch ein einmaliger Besuch seiner Vorlesungen, den er, wenig befriedigt von dem, was er sonst hörte, machte, brachte seinen Plan zu Fall: er schloſs sich den Schülern Kraffts an, begann seine Vorlesungen wie seine Predigten zu besuchen, bald trat er ihm auch persönlich nahe. Nicht nur für seinen Glauben, sondern auch für seine theologische Stellung war dies von der größten Wichtigkeit: Krafft war ein Schrifttheologe und wollte nichts anderes sein; es ist kein Zweifel, daſs Hofmann bei ihm seine biblische Richtung empfangen hat. Neben Krafft war es Karl von Raumer, mit welchem er schon damals Beziehungen anknüpfte, die ein langes Leben hindurch bestanden. Ja, Raumers Einfluſs ist für sein Christentum der eigentlich entscheidende gewesen. „Raumer war es, der mich meine Sünde erkennen lehrte", sagte H. am Begräbnistage des väterlichen Freundes. K. v. Raumer und sein Wirken unter der Erlanger Studentenschaft ist bekannt. Hier braucht darum nur an diesen Mann von ebenso entschiedenem Glauben als warmem Patriotismus und offenem Sinn für alles menschlich Schöne und Edle erinnert zu werden (s. d. Art.). Der weite, freie Gesichtskreis Raumers mag Hofmann zuerst angezogen haben, denn in diesem Punkte waren die beiden sonst so verschiedenen Männer einander änlich; auch Hofmann bewegten die verschiedensten Interessen, neben seinen geschichtlichen und theologischen Studien fesselte ihn der Zauber der Poesie: er gehörte, um mit Göthe zu reden, zu den Shakespeare-festen: auch in eigenen poetischen Produktionen versuchte er sich.

Im Jare 1829 verließ Hofmann Erlangen, um in Berlin, wohin er fast ganz zu Fuß wanderte, seine Studien fortzusetzen. Es war die Zeit, in der Hegel und Schleiermacher, Neander und Hengstenberg dort neben einander wirkten. Hofmann schloſs sich an keinen dieser Männer an; vielmehr bewarte er gerade diesen Geistesheroen gegenüber jene Selbständigkeit, die ihm stets eigentümlich gewesen ist. Der Philosophie scheint er niemals näher getreten zu sein. Daſs er in Schleiermacher den Meister der wissenschaftlichen Methode erkannte und verehrte, braucht nicht gesagt zu werden; allein die Einwirkung Schleiermachers auf Hofmann fällt in spätere Zeit: in Berlin fülte er sich durch Schleiermachers Theologie, besonders seine Behandlung der Schrift, mehr abgestoßen als angezogen. Sein Urteil spricht sich in einem Briefe aus, den er einige Jare nach seiner Rückkehr aus Berlin an einen dort studirenden Freund schrieb. „Daſs Du Schleiermacher einen sittlichen Riesen nennst, so äußert er sich hier, darüber will ich nicht mit dir rechten; denn es kann uns viel weniger um die Person als um die Sache zu tun sein . . . Was ist es, das Schleiermacher nötigte, Dogmen aufzugeben? Sein Widerstreben, das Auge des eigenen Erkenntnisvermögens allein von dem Lichte der göttlichen Warheit erleuchten zu lassen. Riesenhaft ist sein Widerstreben; aber was ist es doch gegen den riesenhaften Gehorsam eines Luther?" Noch weniger als Schleiermacher vermochte Hengstenberg Einfluſs auf ihn zu gewinnen; den geschichtlichen Sinn in der Auffassung des Alten Testaments muſste er bei ihm allzusehr vermissen. Denn er lebte fast ausschließlich im Studium der Geschichte. Dabei war es aber nicht Neander, sondern Leopold Ranke, der ihn fesselte. Von seinen Vorlesungen schreibt er, sie seien ihm täglich ein großer Genuſs. Persönlich stand er Fr. v. Raumer näher als jenem; er rühmt ihn, daſs er ihm fortwärend mit Rat und Tat in historischen Sachen herzlich und freundlich beistehe. Denn schon begannen sich seine geschichtlichen Studien auf einen bestimmten Punkt zu konzentriren: damals faſste Hofmann den Plan zu einer Darstellung des Cevennenkriegs. So völlig nahm ihn seine Beschäftigung mit der Geschichte hin, daſs er eine zeitlang schwankte, ob er nicht die Theologie ganz aufgeben, Geschichte und Politik zu seinem Lebensberufe machen sollte. Karl v. Raumer, den er um Rat fragte, widerriet entschieden: ihn dünkte ein nur der Wissenschaft gewidmetes Leben one Unterlage eines praktischen Berufs nicht wünschenswert (Brief v. 2. Aug. 1829). Hofmanns poetische Neigungen erhielten reichlich Narung durch den Verkehr im Hause Wackernagels; einige aus jener Zeit erhaltene Gedichte geben davon Zeugnis. Bis zum Herbste 1832 blieb er

in Berlin; ein so langer Aufenthalt war ihm, dem Mittellosen, dadurch möglich gemacht, dass er die Stelle eines Hauslehrers bei der Gräfin Bülow-Dennewitz versah. Die Verhältnisse waren schwierig, denn sein Zögling war nur wenig jünger als er; doch wusste er sich die Hochachtung der Familie zu erringen.

Als Hofmann die Universität verließ, war er nicht Schüler irgend einer der herrschenden wissenschaftlichen Richtungen in der Theologie. Er stand auf dem Boden des Glaubens, durch Krafft war er auf die heilige Schrift hingewiesen: so weit hatte er Stellung genommen; allein auch nur so weit. Denn gegen das meiste, was ihm sonst dargeboten worden war, verhielt er sich ablehnend; durch die Berürung mit den verschiedensten Anschauungen schien die Eigenartigkeit seines Wesens nur gekräftigt zu sein. Er selbst sollte unabhängig seinen wissenschaftlichen Standpunkt einnehmen. Dafür war es dann aber von der höchsten Bedeutung, dass seine Studienjare seinen Blick für das Geschichtliche geschärft und geübt hatten.

Im Herbste 1832 unterzog sich Hofmann der theologischen Prüfung zu Ansbach und bestand sie mit dem besten Erfolge. Naiv schreibt er über das Resultat: „Meine dogmatische Arbeit hätte die erste Note unbedingt erhalten, wenn ich nicht die mir durchweg bekannten terminos technicos als etwas überflüssiges weggelassen". Man konnte sich auch später nicht darein finden, dass er die terminos technicos wegließ.

Zunächst schien es nicht, dass Hofmanns Leben ihn der Theologie zufüren würde. Er übernahm das Amt eines Lehrers der Geschichte, der hebräischen Sprache und der Religion am Gymnasium zu Erlangen, zeitweise erteilte er auch Unterricht im Lateinischen. Dieser zersplitterten Tätigkeit entsprachen seine Studien: es ist eine bunte Musterkarte von Schriften, die er in einem Briefe vom 15. Okt. 1834 als von ihm in den letzten Wochen gelesen aufzält: die apostol. Väter, Schriften Tertullians und Cyprians, Terenz, Ciceros Rede für Milo, Aristophanes. Zugleich beschäftigte ihn der Plan für den Religionsunterricht des nächsten Winters. Auch in seiner philosophischen Doktordissertation (1835) herrscht nicht ein einheitliches Interesse. Sie handelt von den Kriegen des Antiochus Epiphanes gegen die Ptolemäer. Hofmann schreibt von ihr den 16. April 1835: „Sie wird neben dem rein historischen Interesse auch philologisches haben und theologisches, da ich mehreren Fragmenten des Polybius ihren Platz anweisen und mehrere Stellen des 11. Kapitels Daniels neu erklären werde". Erst dass er Repetent bei der theologischen Fakultät zu Erlangen wurde, gab in seinen Studien der Theologie das Übergewicht. Nun vertiefte er sich in die Erforschung der heiligen Schrift. Hören wir, mit welcher Gesinnung er seinen Beruf als Theolog betrachtete. „Ich kenne, schreibt er an einen Freund, das Abstraktum Wissenschaft nicht; ich kenne nur Bemühungen, welche der Ehre Gottes, und andere, welche der eigenen Ehre gewidmet sind. Wer bei seinem Forschen von keinem anderen Verlangen beseelt ist, als die Ehre Gottes zu erkennen und zu verherrlichen, wird nicht nötig haben, diesem Verlangen die Warheit zu opfern, vielmehr wird ihm die Warheit in ihrer ganzen Gestalt und in ihrer Gliederung immer heller und deutlicher vor den schlichten, einfältigen Blick treten". Sofort ergriff er die Fragen, welchen er seitdem seine beste Lebensarbeit widmete: die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, von Weissagung und Erfüllung. Am 16. April 1835 schreibt er: „Je mehr ich mich mit Exegese beschäftige, alt- und neutestamentlicher, desto mächtiger durchdringt mich die Gewissheit von der Unteilbarkeit des göttlichen Worts und desto freudiger durchleuchtet mich die Hoffnung, dass unsere Zeit ganz besonders von dem Siege der Warheit von der Inspiration Zeuge sein wird. Es ist ganz besonders die wunderbare Einheit von Geschichte und Lehre, die mir immer klarer wird. Die ganze alttestamentliche Prophetie ist nichts anderes als ein Schauen der innersten Bedeutung der geschichtlichen Begebnisse und Zustände: und wie nun im neuen Testamente diese ihre innere Bedeutung selbst geschichtlich in Begebenheiten und Zuständen heraustritt, ist auch die Deutung aller Weissagungen gegeben. Vielfache einzelne Untersuchungen über neutestamentliche Citate, wie z. B. „Eine Jungfrau ist schwanger",

„Ich habe meinen Son aus Ägypten gerufen", „Rahel weint über ihre Kinder" u. dgl. haben mir jene Warheit zum Bewufstsein gebracht. Dafs Weissagungen oder Deutungen derselben bei Propheten und Aposteln falsch sein können, und doch ihre Lehre war, ist eine gänzliche Unmöglichkeit, da hier Form und Inhalt, Tatsache und Lehre eins ist, was ja gerade der unterscheidende Charakter der geoffenbarten Warheit ist. Dafs ein Prophet oder Apostel in Erzälungen oder Demonstrationen irren könne, ist eine Unmöglichkeit, schon insofern als es eine monströse psychologische Erscheinung, nicht nur unbegreiflich, sondern in sich selbst widersprechend sein würde, dafs ein Mensch bald mit voller göttlicher Unfehlbarkeit Warheit verkündigt, bald mit gänzlicher menschlicher Unsicherheit Irrtum erzält. Ist aber nirgends volle göttliche Unfehlbarkeit, so ist für den, welcher rücksichtslos die Warheit liebt, kein Halt, bis er bei alleiniger Geltung subjektiver Erkenntnis angekommen ist. Eine volle reine Anschauung des Seelenzustandes derer, durch welche uns die tatsächliche Offenbarung Gottes in Worten mitgeteilt worden ist, mufs ich bei solcher Zersplitterung, wie sie im Gefolge der s. g. freieren Ansichten ist, für unmöglich halten . . . Dem Geiste Gottes, welcher in uns und aus dem geschriebenen Worte in notwendigem, ewigem Einklange redet, wollen wir beide one Zögern und Widerstreben glauben. Dafs das Evangelium Gottes die Nägel der Kritik, auch der wissenschaftlichen Kritik und deren Blätter nicht scheut, so wenig als Christus der Herr die Nägel seiner kritischen Feinde, der Schriftgelehrten und Pharisäer, davon bin ich in herzlicher und zuversichtlicher Freude überzeugt, und ich bitte Gott, dafs er mich einen der Jünger sein lasse, welche das von den Feinden gekreuzigte, aber von Gott wider auferweckte sehen werden, damit ich meine Hände in die Nägelmale legen nnd dasselbe erkennen kann in der Herrlichkeit seines Siegs, welches ich zuvor geliebt in der Demut seines Streites und Leidens. Nicht ein bloßer Geist wird es auferstehen, sondern mit demselben Fleisch und Blut, welches seine Feinde zerstochen und vergossen haben. Wie im Abendmale nicht nur ein Wehen des Geistes, sondern ein Genufs des Fleisches und Blutes des Verherrlichten uns zu teil wird, so durchbringt uns bei Aufnahme des Wortes Gottes sein Geist nicht one den Leib der tatsächlichen Geschichte, welche er bis in die äußersten Spitzen und Ausläufe mit gleichem Leben durchwebt. Ich freue mich der ganzen Gestalt in allen ihren vollkommenen Formen. Wer möchte ihr auch das kleinste Glied abhauen? wer möchte es verstümmeln, weil doch auch im Rumpfe Leben noch ist?"

Eine Vorlesung über Geschichte Israels, die Hofmann noch als Angehöriger der philosophischen Fakultät hielt, veranlasste ihn, sich mit dem Verhältnis von Weissagung und Erfüllung eingehender zu beschäftigen. Bereits in einem Brief aus dem Herbst 1836 legt er die Grundgedanken dar, die er später in seinem Buch über Weissagung und Erfüllung vorgetragen hat. Zusammen mit dem eben erwänten Briefe bildet dieser letztere ein vollständiges Programm der wissenschaftlichen Tätigkeit Hofmanns. Er berichtet: „Ich freue mich sehr auf mein Kolleg, in welchem ich viel Neues geben zu können hoffe. Dieser Tage habe ich mich zum behufe der Einleitung dazu viel mit einer Theorie der Weissagung beschäftigt. Soll ich Dir die Grundzüge derselben geben? Weissagung ist nach der Bedeutung dieses Worts und nach seinem Gebrauch in der Schrift jeder durch unmittelbare Tätigkeit des heiligen Geistes in außerordentlicher Weise gewirkte Ausspruch eines Menschen. Also nicht bloß Vorhersagung, sondern auch Betrachtung, Erzälung, Gebet. Die außerordentliche Weise der Wirkung, nur nicht des heiligen Geistes findet sich auch im Gebiete des natürlichen Seelenlebens, des tätigen bei Dichtern, Theosophen, Betenden, des leidenden in Anung, Traum, magnetischen Zuständen. Wie sich die Natur zum Reiche Gottes verhält, so diese außerordentlichen Wirkungen in jener zu denen in diesem. Die außerordentliche Erscheinung haben sie gemein, die Unmittelbarkeit haben diese allein. Unmittelbar wirkt der Geist Gottes nur als Geist der Erlösung oder Christi. Diese unmittelbaren Wirkungen können im natürlichen Menschen zum Dienste des Reiches Gottes natürlich geschehen (Saul, Kaiphas, Bileam), im geistlichen geistlich. Sind die Wirkungen unmittelbar, so geschieht durch den Geist Christi, was bei mittel-

baren durch den Geist der Natur. Hieraus folgt, daſs die Seele in beiden Fällen gleicherweise Organ ist, beherrscht durch den ihr analogen Geist außer ihr. Alles, was das Organ hat, Gedächtnis, Phantasie, Verstand, ist im Dienste des Geistes, woraus Vollkommenheit (geistliche oder natürliche) des Inhalts, Unvollkommenheit der Form seiner Aussprüche folgt. Die geistliche Weissagung ist notwendig durch die Zeitlichkeit und Allmählichkeit der Erlösung. Die Tatsachen der Erlösung sind ihr Inhalt. Wort- und Tatoffenbarung verhalten sich zu einander wie das Licht und die Gegenstände, auf welche es fällt; es bricht sich an ihnen und färbt sich dadurch. Die Wortoffenbarung hat ihr eigenes Gesetz, und die Tatoffenbarung ihr eigenes. Beide Gesetze aber greifen ineinander wie die Räder der Cherubim; denn Wort und Tat der zeitlichen Offenbarung sind eins in dem ewigen Denken Gottes. Alt- und neutestamentliche Weissagung sind verschieden 1) durch die Verschiedenheit der Tatsachen, welche Verschiedenheit der Wirkung auf die Seele zur Folge hat; diese aber steht im Dienste des Geistes; 2) durch die Verschiedenheit des Geistes. Der Geist der Weissagung ist der Geist Christi; im Alten Testamente des zukünftigen; er wirkt auf die Gläubigen als solcher; aber sie haben ihn nicht, vollends nicht als den des Erschienenen; er wont nicht in ihnen. Er wirkt Sehnen, Harren, Hoffen: die Substrate seines Wirkens sind Typen. Vor dem Pfingstfeste wirkte der Geist Christi in seinen Jüngern wie in den alttestamentlichen Gläubigen, aber mit dem Unterschiede, daſs die Substrate seines Wirkens nicht mehr typisch, sondern wesenhaft waren. Bleibende Wonung machte er in ihnen, und als der Geist des menschgewordenen und verklärten Gottes- und Menschensones, am Pfingsttage. Seit dieser Geistestaufe wont er in allen, welche die Wassertaufe empfangen und bewaren. Demnach verhalten sich alt- und neutestamentliche Weissagung folgender Gestalt zu einander. Den Propheten des alten Bundes war gegeben, jenes Sehnen, Harren und Hoffen, sei es in Betrachtung der Vorbereitungsanstalten oder im Hinblick auf die Tatsachen der Erfüllung, so lange der Geist und so weit er sie regierte, vollkommen zu haben. Denen des neuen Bundes ist gleiches gegeben für das Haben, Schauen, Genießen des erschienenen Heils. Das vollkommene Hoffen ist weniger als das unvollkommene Haben. Daher jener Ausspruch Jesu über Johannes den Täufer. Die Permanenz des Geistes in den neutestamentlichen Gläubigen macht möglich, was im alten Testamente unmöglich gewesen war, daſs in jedem Gläubigen jederzeit, wo es not tut, der unvollkommene geistliche Zustand ein vollkommener werde. So ist die Weissagung Joels am Pfingsttage in Erfüllung gegangen. Die Verheißung Christi hatte sich auf die Permanenz des Geistes bezogen, deren Attribut und notwendiges Accidenz seine außerordentliche Erscheinung ist. Mit diesem trat sie am Pfingsttage auf, nicht nur zur Gründung der Kirche, sondern auch zur Darstellung derselben in ihrer Vollendung, da der ganze Mensch ein vollkommenes Werkzeug des Geistes sein wird. Mit dieser alt- und neutestamentlichen Weissagung ist die Inspiration eins, deren Frage jetzt eine rein providentielle wird, warum gerade diese Weissagungen, nur sie, keine anderen uns erhalten sind".

In dieser Zeit kamen Hofmanns schon in Berlin begonnene historische Forschungen zu einem Abschluſs. Im Jare 1837 erschien die Geschichte des Aufrurs in den Sevennen unter Ludwig XIV. nach den Quellen erzält. Nicht lange darnach begann Hofmann eine Darstellung der Weltgeschichte für Gymnasien. Er veröffentlichte sie unter dem Titel „Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien" 1839 (2. Auflage 1843). Das Buch enthält eine geistreiche Übersicht des Entwickelungsganges der Geschichte bis zum nordamerikanischen Freiheitskrieg; aber für die Schüler, für welche es zunächst bestimmt war, ist es schwerlich geeignet: es enthält zu viel Urteil und zu wenig Tatsachen. Doch ward es später von einem Missionar in eine der indischen Sprachen übersetzt. Das erstere Werk war das Resultat langjäriger Studien, das letztere eine Frucht der Berufstätigkeit Hofmanns am Gymnasium zu Erlangen; im übrigen wandte er sich immer ausschließlicher der theologischen Arbeit zu: sie nahm ihn nun ganz hin. Er verfaſste einen Aufsatz über Sach. 3, der jedoch nicht gedruckt worden ist; man

gewinnt eine Vorstellung von seinem Inhalt, wenn man liest, dass Hofmann sich in ihm ziemlich eingehend über die sichtbare Herrlichkeit Gottes im Himmel und über den Teufel als Ankläger der alttestamentlichen Gläubigen äußerte. Andere Abhandlungen beabsichtigte er, one, wie es scheint, zu ihrer Ausarbeitung zu kommen. Es sind Gegenstände, die ihn auch später beschäftigten, welche seine Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen: Melchisedek, der Knecht Jehovahs; er dachte einen Kommentar über Sacharia zu schreiben. Wie völlig die Theologie sein Interesse beherrschte, sieht man, wenn er in einem Briefe aus dieser Zeit über seine Pläne sich äußert und dann hinzufügt: „Die Sevennen haben keine Fortschritte in der Geschichtsschreibung gemacht". In diese Zeit fällt wol auch das von Schmid erwänte Studium Jakob Böhmes, das auf die Bildung seiner Anschauung sicher nicht one Einfluss geblieben ist (vgl. Schmid, Vermischte Aufsätze von Prof. v. Hofmann, S. VI). Nur die Abhandlung über die 70 Jare des Jeremias und die 70 Jarwochen des Daniel ist von den Arbeiten dieser Jare zum Druck gekommen. Hofmann freute sich an dem von ihm gefundenen Resultate. Halb scherzend schreibt er am 24. April 1836: „Wenn ich recht habe, so richte ich eine große, Dir aber warscheinlich gleichgiltige Revolution in der assyrischen, chaldäischen, ägyptischen, israelitischen Chronologie an: Jerusalem ist 605 zerstört worden; die 70 Jare der Gefangenschaft reichen von 605—535, die 62 Wochen des Daniel (7 × 62 = 434) von 605—171, die 63. von 171—164. So treffen die Ergebnisse beider von mir völlig unabhängig von einander gefürten Untersuchungen auf das herrlichste einander".

Mehrere Jare lang hielt Hofmann theologische Repetitorien; dann erst habilitirte er sich als Privatdozent bei der theologischen Fakultät, 1838. In seiner Dissertation de argumento psalmi centesimi decimi behauptet er die Abfassung dieses Psalmes durch David und bestreitet die gewönliche messianische Deutung, indem er den Psalm auf den Engel Jehovahs bezieht. Bezeichnender für seinen theologischen Standpunkt sind die Thesen, die er beifügte und am 24. März 1838 verteidigte. Ich teile die hauptsächlichsten mit: 1) Notione regenerationis sublata tollitur omnis theologia. 2) Trinitas duplex est, aeterna et temporalis. 3) Disciplinae dogmaticae forma non minus historica quam systematica esse debet. 4) Inter inspirationem veteris testamenti et novi idem differt, quod inter spiritum Jehovae et spiritum Jesu Christi. 5) Qui de regno Christi millenario dubitant, de rebus novissimis congrua suspicari nequeunt. 6) Prophetae veteris testamenti praedicunt, fore aliquando, ut populus Israeliticus in terram Canaaniticam redeat. 9) In Jes. 53 Israel propheta pro typo Jesu Christi habendus est. 11) Epistolae quae inscribitur ad Hebraeos Paulus auctor est. 18) Nunquam ecclesia pravioribus erroribus turbata est, quam aevo apostolico.

Wenn man zwischen Schriftstellern unterscheiden kann, deren wissenschaftliche Entwickelung in der Reihenfolge ihrer Schriften vorliegt, und anderen, die erst zu schreiben beginnen, nachdem die Bildung ihrer Anschauung zum Abschluss gediehen ist, so gehörte Hofmann zu den letzteren. Seine Theologie war fertig; er hatte nur nötig, sie darzulegen, die Grundzüge, die ihm feststanden, im einzelnen auszufüren.

Es dauerte nicht lange, bis er damit begann; er entledigte sich allgemach dessen, was ihn anderwärts in Anspruch nahm. Mit dem Erscheinen seiner Weltgeschichte waren seine geschichtlichen Arbeiten abgeschlossen; im Jare 1840 ließ er sich auch seines Gymnasiallehramts entbinden. Er erhielt statt dessen im J. 1841 eine außerordentliche Professur in der theologischen Fakultät. In demselben Jare erschien der erste Teil seiner Schrift: Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Die 2. Hälfte folgte im Jare 1844, nachdem Hofmann inzwischen (1842) einem Rufe an die Universität Rostock Folge geleistet hatte; er widmete sie der theologischen Fakultät Erlangen zum Danke für die ihm bei seinem Abgang erteilte Doktorwürde. Als das Buch erschien, kannte man in der Theologie nur eine doppelte Auffassung des Begriffs Weissagung: die Kritik verflüchtigte Weissagung zur Vorheranung, Hengstenberg versteinerte sie zur Vorhersagung. Wärend die Kritik eine große Zal von Weissagungen als nach den

Ereignissen verfasst beseitigte, erkannte Hengstenberg alle einzelnen Erscheinungen der Weissagung an, ja er schätzte sie um so höher, je vereinzelter sie waren, je starrer und unvermittelter sie dastanden; allein er verzichtete darauf, Maß und Ordnung, ein Gesetz in der Weissagung und in der Erfüllung zu finden. Dem gegenüber suchte Hofmann die Weissagung wider in ihr Recht einzusetzen und sie als lebendigen Organismus zu erfassen, indem er sie in die genaueste Verbindung mit der Geschichte brachte. Die Geschichte selbst ist Weissagung; jede Entwickelungsstufe weist über sich hinaus: sie trägt den Keim der Zukunft in sich und stellt sie deshalb im voraus dar. So ist die ganze heilige Geschichte in allen ihren wesentlichen Fortschritten Weissagung auf das schließliche, ewig bleibende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden ist Anfang der wesentlichen Erfüllung, der wesentlichen, denn er ist der neue Mensch, das Gegenbild des alten, aber nur der Anfang der Erfüllung, denn das Haupt ist erst mit dem Leibe, der Erstgeborene nur mit dem Hause seiner Brüder zusammen die Verwirklichung der ewig gewollten, vollkommenen Gottesgemeinschaft. An die weissagende Geschichte schließt sich das Wort der Weissagung an: in ihr hat es seine Wurzeln und stets geht es neben ihr her. Beide entsprechen einander. Denn wie es in der Geschichte nichts gibt, dem nicht etwas göttliches innewonte, so ist auch das Wort der Weissagung weder eine Äußerung des menschlichen Geistes allein, noch des göttlichen Geistes allein, sondern beide Faktoren wirken zusammen; in dem weissagenden Menschen ist Gott lebendig gegenwärtig. Jeder Einschnitt im Laufe der Geschichte hat einen Fortschritt der Weissagung zum Gefolge. Wenn Gott der alttestamentlichen Geschichte verschiedene Gestaltungen gibt, so legt er damit die verschiedenen Seiten dar, die in der Person Christi zusammengefasst und vereinigt werden. Immer reicher also wird im Verlauf der Geschichte die Weissagung, in immer neuer Gestalt tritt sie auf: aber das Ziel, dem die verschiedenen Gestalten zuweisen, ist ein einiges: der erschienene Christ. Er ist dann wider Ausgangspunkt neuer Weissagung und neuer Hoffnung, denn seine Erscheinung ist die Vorausdarstellung der endlichen Verklärung der Gemeinde.

Die Aufgabe, die sich H. für sein Buch steckte, war nun, die Geschichte der Weissagung in diesem Sinne zu schreiben. Sehen wir zu, wie sich ihr Gang gestaltet.

An ihrem Beginne steht die erste Gnadentat Gottes, die Schöpfung des Weibes aus dem Manne, und das erste weissagende Wort, Gen. 2, 23. Jene hat für Hofmann die Bedeutung, dass sie eine Versündigung des Menschen möglich macht, welche nicht zugleich sein Tod, das Ende seiner Geschichte, sondern nur der Anfang einer Zwischengeschichte zwischen seiner Schöpfung und Vollendung ist; das Verhältnis des Mannes zum Weibe, das Adam ausspricht, hat sein Gegenbild an dem Verhältnisse Christi zu der Gemeinde, die aus ihm genommen ist, wie das Weib aus dem Manne. Auf die Sünde folgt eine neue Gnadentat Gottes, die Bekleidung des gefallenen Menschen. Gott gibt sein Geschöpf in den Tod, um des Menschen Blöße zu decken, und stellt so eine zukünftige Erneuerung der Menschennatur dar, dadurch sie frei wird von aller Folge der Sünde. Sofort in den ersten Generationen des menschlichen Geschlechtes treten Gerechte und Ungerechte einander gegenüber; Gott fürt die Geschichte fort, indem er den Gerechten im Gegensatze zum Ungerechten begnadigt. Die Gerechtigkeit der Patriarchen aber in ihren verschiedenen Gestaltungen weist hin auf die eine Zukunft: nur dass in Jesu sich beisammen und vollkommen findet, was bei jenen vereinzelt und unvollkommen sich fand: Abel hat ein Opfer dargebracht an der Grenze des Paradieses; aber er selbst kam nicht hinein, nur sein Opfer nahm Gott an. Henoch kam in das Paradies, aber nur er allein one Wirkung für andere. Noah ist den Seinen ein Retter worden, aber nicht in das Paradies. Indem dagegen Jesus sich Gott darbrachte, ist er zu Gott eingegangen und rettet nun uns aus dieser Welt und durch das Gericht hindurch zu Gott. Eine neue Tat Gottes geschieht, indem er das eine Menschengeschlecht in die vielen Völker zersprengt und Abraham zum Anherrn eines heiligen Volkes beruft. Von da an erfolgen alle Fortschritte der weissagenden Geschichte in dem einen

Volke der Gerechtigkeit, Israel: jede Wendung seiner Geschichte bedingt eine Entfaltung der Weissagung; das gilt von der Erlösung aus Ägypten und der Gesetzgebung wie von dem Königtum Davids und Salomos. Dies gilt nicht minder von dem Ausgang der israelitischen Geschichte: als Volk Gottes erschien Israel, aber es war innerlich nicht, was es äußerlich darstellte; das musste ihm zum Bewusstsein gebracht werden durch die Auflösung seines Volkstums. Damit bekam das Prophetentum seine große Bedeutung; wider die Gegenwart und von der Zukunft zu zeugen war von jetzt ab der wichtigste Beruf in Israel. Ja, Israel selbst wurde unter den Leiden fremder Herrschaft ein prophetisch lehrendes Volk: es lehrte den Knecht des Herrn erwarten, der unglücklicher sein wird als alle andern, damit andere die Strafe ihrer Sünde nicht treffe. Zu gleicher Zeit aber wurde dem tief erniedrigten Israel gegenüber in Nebukadnezars Reich das Bild der Weltherrschaft dargestellt; so wird das Volk, wenn es einst verherrlicht sein wird, unwiderstehliche Macht über die Welt üben. Dass der Priester und Fürst gemeinsam den Bau des Tempels nach der Rückkehr des Volkes förderten, das war ein Unterpfand der vollkommenen Widerherstellung: eine Gemeinde des Gesetzes und der Verheißung kam so zu stande, in welcher Jehovah zu seinem Tempel kommen und den neuen Bundesmittler offenbaren konnte. Als nun der Vollender des Menschengeschlechtes in die Welt eintrat, so kam er zwar zur Vollendung alles dessen, was die alttestamentliche Geschichte in ihrem Verlauf erwarten und hoffen lehrte, allein er kam so, dass die Hoheit seiner Person in Widerspruch stand mit der armen Gestalt, in welcher er erschien. Dieser Zwiespalt zwischen dem, was er war, und zwischen dem, was er werden sollte, weissagte auf die Allmählichkeit seiner Selbstoffenbarung und auf die teilweise Fruchtlosigkeit derselben. Denn unter den Bedingnissen seines Fleischeslebens, also auf die Gefar hin, keinen Glauben zu finden, offenbarte er sich. Das Wort, das er als Prophet verkündigte, ist durch seinen allgemein menschlichen Inhalt eine Weissagung des Heils, das für alle Menschen gekommen ist, und die Taten, die er als Prophet vollbrachte, dienen zum Zeichen, dass die Vollfürung seines Werkes Erlösung von allem Übel sein wird. Alles aber, worin sich die Hoheit und Heiligkeit seiner Person erweist, deutet auf eine Lösung jenes Widerspruchs, welcher zwischen ihr und der armen Gestalt seiner Erscheinung stattfindet, also auf den Hingang zu Gott und die Verklärung seiner Menschennatur. Und ist er gestorben und auferstanden, ist er durch Leiden zur Herrlichkeit gegangen, so wird die Gemeinde, die er sammelt, das Gegenbild der alttestamentlichen Gemeinde Jehovahs, den gleichen Weg zu gehen haben. Der Widerspruch des Lebens und des Todes, der Herrlichkeit und der Niedrigkeit waltet jetzt in der Gemeinde Jesu; denn die Gläubigen sind gerecht von der Sünde, frei von den Folgen derselben, mächtig über alles Geschaffene, obwol sie noch im Fleische leben und Not und Tod erfaren. Ihre Gerechtigkeit, Freiheit und Macht ist mit Christo verborgen in Gott, und ihre Natur macht sie unfrei, sündhaft und schwach. Dieser Widerspruch zwischen der Vollkommenheit im Wesen und der Unvollkommenheit in der Erscheinung wird bei der Gemeinde gelöst werden, ebenso wie er bei dem Herrn selbst gelöst ward. Die Vollendung aber wird darin bestehen, dass das Natürliche ganz und gar in den Dienst des Herrn tritt und ausschließlich zur Offenbarung des Wesens der Gemeinde dient.

Es liegt eine seltene Großartigkeit der Gedanken und Anschauungen in diesem Werke Hofmanns; in vielen einzelnen Punkten wird die fortschreitende Forschung, was er sagte, berichtigen können, wie er ja selbst manche seiner Behauptungen abgeändert, zurückgenommen hat; jedoch der bleibende Wert des Buches wird dadurch nicht berürt. Er besteht darin, dass Hofmann hier zuerst alles, was das alte und das neue Testament berichtet, unter dem Gesichtspunkt der einheitlichen Heilsgeschichte zu betrachten gelehrt hat; er hat gezeigt, dass alles, was vom ersten Anfang bis zum letzten Ende geschieht, in einander greift, für einander geleitet und geordnet ist; jeder Schritt vorwärts dient dem letzten höchsten Ziele: die Entwickelung der sündigen Welt wird durch die Taten Gottes in ihr zur Verwirklichung des Heils der Menschheit.

Als Hofmann von Erlangen nach Rostock übersiedelte, mochte es scheinen, als vertausche er einen großen Wirkungskreis mit einem sehr kleinen. In Erlangen hatte sich die Zal seiner Zuhörer bis auf hundert gesteigert, in Rostock las er in seinen ersten Vorlesungen vor dreien. Doch meinte er dessen gewiss zu sein, dass er den ihm von Gott gewiesenen Weg gegangen war, als er Erlangen verließ; so wurde denn auch seine Freudigkeit durch die geringe Zal seiner Hörer nicht gedämpft. „Ich habe, schrieb er an Schmid, wie einen neuen Schwung bekommen und lese, glaube ich, besser als je in Erlangen.“ Dazu kommt, dass sich ihm in seiner neuen Heimat nach einer anderen Seite hin ein Feld für die mannigfaltigste Tätigkeit eröffnete, wie er es in Erlangen nicht gefunden hatte. In Mecklenburg war man eben im Begriff, die Untätigkeit in kirchlicher Hinsicht abzuschütteln, welche die Herrschaft des Rationalismus überall in ihrem Gefolge hatte. Mit frischem Mut und glücklichem Gelingen ging man an das Werk: die Missionssache sollte zur Sache der ganzen Landeskirche gemacht werden; in Rostock wurde ein Verein für innere Mission gegründet, den man auf ganz Mecklenburg auszudehnen suchte: man errichtete ein Rettungshaus, hielt Vorträge, erteilte Gesellen und Lehrlingen Unterricht; das Mecklenburgsche Kirchenblatt, dessen Gründung in jene Zeit fällt, sollte ein Band der Vereinigung um die Pfarrer des Landes schlingen. Nirgends fehlte die Mitarbeit Hofmanns, den bald enge Freundschaftsbande mit Kliefoth, Karsten, Wichern verknüpften. Was ihr besonderen Wert verlieh, war sein Bestreben, zu verhüten, dass diese kirchlichen Unternehmungen Parteisache würden; deshalb war er gegen den Anschluss der Mecklenburger an die Dresdener Missionsgesellschaft und wandte sich mit seinen Freunden lieber dem norddeutschen Missionsverein zu. „Nach Dresden gewandt, heißt es in einem Briefe an Schmid, bleibt unser Streben Parteibestrebung, in Verbindung mit Hamburg können wir es jedem nahe bringen, welcher zu christlicher Erkenntnis erwacht ist.“ Durch alles dies wurde reichlich ersetzt, was seine akademische Wirksamkeit an Ausdehnung verloren hatte.

Der Aufenthalt in Rostock wärte bis zum Herbste 1845; dann kehrte Hofmann nach Erlangen zurück. Wenn er sich auch über den Ruf in die Heimat freute, so tat er diesen Schritt doch nicht one Bedenken. Er fürchtete, in Erlangen Misstrauen und Hindernissen zu begegnen, er sagte sich, dass er aus einer segensreichen Tätigkeit scheiden müsse, Mecklenburg war ihm zu einer zweiten Heimat geworden. Schließlich siegte die Rücksicht, dass er in Erlangen nötiger sei als in Rostock.

Die Befürchtungen, mit denen Hofmann seiner Rückkehr nach Bayern entgegengesehen hatte, zerstreuten sich rasch. Für seine Theologie fand er bei der Studentenschaft Erlangens einen empfänglichen Boden. Es ist bekannt, dass mit der Rückkehr Hofmanns für die Universität eine Blüteperiode begann. Seinem Zusammenwirken mit den ihm gleichgesinnten Kollegen ist sie zu verdanken. Er legte auf die Geistesgemeinschaft, die ihn mit ihnen verband, den größten Wert. Wie aufrichtig sie war, sieht man z. B., wenn er lange nach Höflings Tod es als eine Pflicht gegen den heimgegangenen Freund erachtete, dessen Anschauungen gegen die Missverständnisse Stahls zu verteidigen (vgl. Zeitschr. für Prot. und Kirche, N. F., Bd. XLIV, August 1862). Sie wurde auch dadurch nicht zerrissen, dass Hofmann in der Wissenschaft wie in der Politik vielfach seine eigenen Wege ging. In wie kurzer Zeit er sich das allgemeinste Vertrauen errungen hatte, zeigte sich besonders augenfällig darin, dass er bereits für das Jar 1847 bis 1848 zum Prorektor der Universität gewält wurde, und dass man, von dem Herkommen völlig absehend, diese Wal für das Jar 1848—1849 widerholte. Hofmann hat sechsmal das Prorektorat gefürt; wir verdanken ihm eine Anzal der trefflichsten Prorektoratsreden.

Wenn er schon in Rostock an allem, was die Landeskirche bewegte, lebendigen Anteil genommen hatte, so musste ihm das in Bayern noch viel näher liegen. So begegnen wir ihm denn sowol bei den Unternehmungen der inneren wie der äußeren Mission: er gehörte dem Centralausschuss des bayer. Missionsvereins an, war Ausschussmitglied des Rettungshauses Puckenhof, beteiligte sich

an der Stiftung eines Mägdehauses zu Erlangen; wie bei den Jaresfesten in Buckenhof, so hielt er dann und wann auch im akademischen Missionsverein, bei den Versammlungen des Erlanger Gustav-Adolf-Vereins und der bayerischen Pastoralkonferenz einen Vortrag. Als Thomasius, der langjärige Vertreter der theologischen Fakultät in den bayerischen Generalsynoden, eine Wal nicht mehr annahm, sandte die Fakultät Hofmann zur Generalsynode des Jares 1873; auch an der des Jares 1877 nahm er als Abgeordneter der Fakultät teil. In beiden Versammlungen wurden ihm meist umfangreiche Referate übertragen. Endlich ist hier von Hofmanns Beteiligung an der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche zu nennen. [illegible], nachdem er seine Tätigkeit in Erlangen begonnen hatte, trat er in die Redaktion ein; wie eifriger Mitarbeiter er war, ersieht man aus der Sammlung von Aufsätzen, deren Auswal und Herausgabe wir Schmid verdanken. Der Inhalt ist ein mannigfaltiger: bald bietet Hofmann die Früchte seiner Studien dar, so besonders in den Aufsätzen „Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift“, bald [illegible] ultramontanen Anmaßungen und Vereinigungsbestrebungen tritt er ebenso scharf entgegen wie den Behauptungen Strauß' und Renans oder der modernen Kritik. So weit war er davon entfernt, nur Gelehrter sein zu wollen, vielmehr diente er der Kirche, wo irgend sich ihm Gelegenheit darbot.

Um das Bild seiner öffentlichen Tätigkeit zu vollenden, ist noch ein Wort über sein Wirken als Politiker zu sagen. Er war Mitglied der bayerischen Fortschrittspartei, beteiligte sich nicht nur an dem politischen Leben seines Wonortes in deren Vereinen und als Gemeindebevollmächtigter, sondern war auch eine Reihe von Jaren Landtagsabgeordneter für Erlangen und Fürth. Wenn es Hofmann oft begegnete, daß man ihn nicht verstand, so mußte er dies am meisten in Bezug auf seine politische Stellung erleben. Wer sich zu einer entgegengesetzten Parteianschauung bekannte, erklärte ihn kurzweg für einen „politischen Theologen“ und meinte ihn gekennzeichnet zu haben, wenn er ihn mit Schenkel zusammenstellte. Aber auch solche, die nicht so leichtherzig neben dem Parteistandpunkte die Gerechtigkeit vergaßen, konnten sich in Hofmanns Tun nicht finden; es dünkte sie unbegreiflich, daß er als Glied der Fortschrittspartei mit Männern zusammenging, von denen er wußte, daß sie dem Glauben und der Kirche ganz anders gegenüberstanden als er. Und doch ist Hofmanns Stellung nicht schwer zu verstehen. Was ihn der Fortschrittspartei zufürte, war, daß er sah, daß diese Partei allein den Gedanken der Einigung Deutschlands als Ziel ins Auge faßte. In einem am 21. Juni 1871 an seine Gemalin gerichteten Liede sagt er:

Du warst, als ich miteintrat in den Streit,
Das Dorngestrüpp aus Deutschlands Ban zu schlagen,
Mit hellem Blick und starkem Mut bereit,
Die Ungunst, die mich traf, mit mir zu tragen.

Der Streit ist aus, das Ziel erreicht, ich kann
Zurück nun treten aus des Kampfes Schranken,
Wo keiner one Schaden noch gewann,
Und mit sich selbst oft streiten die Gedanken.

Wer wollte ihm aus einer solchen Gesinnung einen Vorwurf machen? Wenn er dabei von der Voraussetzung ausging, daß Kirchliches und Politisches geschiedene Gebiete seien, weshalb man auf dem einen mit Männern zusammenarbeiten könne, denen man auf dem andern entgegentreten muß, so fragt es sich sehr, ob Hofmann mit dieser Anschauung der Kirche und dem Glauben mehr geschadet hat als diejenigen, welche Kirchliches und Politisches überall vermengen. (Vgl. die mit H. gezeichneten Aufsätze in der Wochenschrift der bayr. Fortschrittspartei.)

So mannigfaltig war Hofmanns Tätigkeit in Erlangen; doch die Hauptsache blieb sein Wirken als akademischer Lehrer und als Schriftsteller. In seinen Vorlesungen erklärte er eine große Zal der neutestamentlichen Schriften; dann und wann las er wol auch über ein alttestamentliches Buch; die Resultate seiner

Schriftforschung fasste er zusammen in seiner neutestamentlichen Einleitung und Geschichte und in seiner biblischen Theologie; dazu kamen Vorlesungen über Hermeneutik, theologische Encyklopädie und Ethik. Die Anziehungskraft seiner Vorträge war ungemein groß. Zwar von dem, was die Jugend zunächst anzieht, besaßen sie nichts: sie erschienen nicht in dem glänzenden Gewande der Rhetorik, man möchte sagen, sie waren wortkarg; nie trat das Gefül des Redenden irgendwie in den Vordergrund, dem Teilnahmlosen mochten sie kül erscheinen; geistreiche Parallelen zu ziehen, verschmähte er, er hatte selten Raum für ein Citat, kaum je für Polemik, nie für eine persönliche Bemerkung. Dagegen fesselten seine Vorlesungen durch die konsequente Beschränkung auf den Gegenstand: man hatte das Gefül, einem sicheren Fürer zu folgen, der sein Ziel unverrückt im Auge hat, und dessen Fuß deshalb nicht von dem rechten Wege abirren kann. Dazu kam der klare, präzise, niemals stillstehende oder sich in die Breite verlierende Fortschritt des Gedankens: nicht neben einander geschoben waren die Gedanken, sondern ein Satz wuchs aus dem andern hervor, es dünkte einen, man beobachte eine geometrische Konstruktion. Dass die Neuheit des Inhalts, die Großartigkeit der Anschauungen nicht one Eindruck blieb, ist selbstverständlich. Man irrt wol nicht, wenn man noch an einen Punkt erinnert: Was Hofmann in jenem Briefe bei Schleiermacher vermisste, fehlte ihm nicht: er verstand es, nichts anderes zu sein als ein Ausleger des Wortes; die Schrift ließ er zu Worte kommen, gewissenhaft auch darin, alles aus dem Texte zu entnehmen, was er enthält, one Rücksicht darauf, ob er Wege einschlug, auf denen er keinen Vorgänger hatte. Es ist ein Wort, das seine ganze Anschauung ausspricht, wenn er einem ihm nahestehenden Manne über seine Erklärung des 2. Petribriefes schreibt: „Du wirst gesehen haben, dass ich selbst bei diesem Briefe auf den Ruf kritischer Freisinnigkeit verzichtet habe. Möchte mir gelungen sein, die Herrlichkeit desselben so ans Licht zu stellen, wie ich sie empfinde". Sein Ziel war dabei, der Kirche zu dienen. An denselben schreibt er: „Zu alledem hast Du mich durch die Nachricht erquickt, dass meine exegetischen Arbeiten von den Geistlichen unserer Landeskirche benützt werden. Etwas lieberes kann mir nicht damit geschehen; denn es liegt mir blutwenig daran, was die Gelehrten dazu sagen, aber sehr viel, ob sie der Kirche zu Nutzen kommen. Das soll mir die Herzenslust noch steigern, mit welcher ich jetzt am Römerbriefe meine Arbeit tue". In dieser Stellung zum Schriftwort lag die Wahrhaftigkeit seiner Exegese, darin one Zweifel auch der Grund, warum seine exegetischen Vorlesungen einen so tiefen Eindruck machten.

In demselben Jare, in welchem der 2. Band von Weissagung und Erfüllung erschien, entwarf Hofmann die Grundzüge zu seinem zweiten größeren Werke, dem Schriftbeweis (1. Aufl. 1852—1856; 2. Aufl. 1857—1860). Anfangs schwankte er, ob er eine Darlegung des biblischen Lehrinhalts oder des dogmatischen Schriftbeweises geben sollte. Er entschied sich für das letztere, weil er eine rein geschichtliche Darlegung des Schriftinhalts nicht für möglich hielt, und weil er hoffte, durch eine wissenschaftliche Durchfürung des Schriftbeweises dem prinziplosen Stöbern in der Schrift wehren zu können. Einen wissenschaftlichen Beweis für das dogmatische System aber hielt er für möglich, weil das Christentum ein dreifaches, von der wissenschaftlichen Tätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein hat: 1) in dem unmittelbar gewissen Tatbestande der Widergeburt des Christen, 2) in der Geschichte und dem Bestand der Kirche, 3) in der heiligen Schrift. Hierin hat es ein dreifaches Zeugnis des heilgen Geistes für sich, dessen Einklang mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen erst der volle Beweis für die Richtigkeit der letzteren ist. Hofmann beschränkte sich darauf, den Beweis aus der heiligen Schrift zu liefern. Hiezu sah er sich veranlasst, da er mit der herkömmlichen Art und Weise den Schriftbeweis zu füren nicht einverstanden war. Ein Doppeltes tadelte er daran: man beweise nur einzelne Sätze, wärend doch das, was bewiesen werden müsse, das Ganze des Systems sei, und man beweise mit einzelnen Schriftstellen, statt mit dem Ganzen der heiligen Schrift den Beweis zu füren. Er forderte, dass aus der ganzen heiligen Schrift be-

wiesen werde; denn da sie als Ganzes Gottes Wort ist, so hat sie überall gleichermaßen Beweiskraft. Das Schriftganze aber ist Denkmal einer Geschichte. Darum müssen vor allem die Tatsachen dieser Geschichte zum Beweise dienen; die Anwendungen, welche von ihnen gemacht, die Äußerungen, welche über sie getan werden, sind in zweiter Linie zu berücksichtigen; sie dienen zur richtigen Auffassung jener Tatsachen. Die Dogmatik benennt die Tatsachen, in welchen sich das in Christo vermittelte Verhältnis zwischen Gott und Menschheit verwirklicht; für jede derselben ist der Beweis so zu füren, dass man sie durch alle ihr entsprechende Stufen der heiligen Geschichte hindurch begleitet. Um aber den jedesmaligen Ausdruck der Schrift richtig zu verstehen, ist es nötig, ihn in seinem geschichtlichen Zusammenhange zu erfassen; denn die heilige Schrift selbst ist geschichtlich geartet. Nur dann, wenn dasselbe Tatsächliche den Inhalt von System und Schrift ausmacht, wenn alle Tatsachen des Systems die ganze, in sachgemäßer Ordnung verglichene Schrift für sich haben, nach Wesen und Bedeutung, nach Inhalt, Ausdruck und Maß; endlich wenn die Gesamtgestalt des Systems und die der Schrift einander durchaus entsprechen — dann ist der Schriftbeweis für das System geleistet.

Um diese Fassung des Schriftbeweises war es Hofmann mit seinem Buche eigentlich zu tun. Dass er die Aufgabe des Schriftbeweises neu, und dass er sie richtig bestimmt hat, ist kein Zweifel. Seine eigene Lösung dieser Aufgabe nannte er bescheiden einen theologischen Versuch; man wird sie als Muster wissenschaftlicher Schriftbeweisfürung bezeichnen dürfen: hier wird in der Tat nicht prinziplos in der Schrift gewült, nicht sind einzelne Stellen willkürlich herausgegriffen, sondern das Werden und Wachsen der Heilstatsachen wird aus der Schrift erhoben. Wie vielfache Anregung dieses Werk für die gesamte Exegese gegeben hat, daran braucht nur erinnert zu werden.

Als Hofmann sich anschickte, an die Ausarbeitung des Schriftbeweises zu gehen, erkannte er sofort, dass er genötigt sein werde, auch die Grundzüge seiner Dogmatik zu veröffentlichen. Er wusste selbst und wurde von Freundesseite darauf aufmerksam gemacht, dass seine Darlegungen auf Widerwillen stoßen würden, doch hielt ihn das nicht ab zu reden. Seine dogmatischen Anschauungen sowol in Hinsicht des Inhalts wie der Methode waren bereits abgeschlossen. Er war sich dessen bewusst, dass jener das Gesamtergebnis seines allgemeinen Schriftstudiums sei; über diese hat er sich bereits im Winter 1844/45 unumwunden ausgesprochen. In der Selbstanzeige von „Weissagung und Erfüllung“ im mecklenburg'schen Kirchenblatt lesen wir: „Der erste und nächste Weg, auf welchem die Theologie sich ihres Inhalts wider versichern kann, geht von dem allgemeinsten der persönlichen Heilserfarung aus, welches den Christen zum Christen macht, und fürt von der unmittelbar gewissen Tatsache, welche den Inhalt derselben bildet, auf die Voraussetzungen dieser Tatsache, welche also selbst wider Tatsachen sein müssen. Wie der Geschichtsforscher aus dem Rechtszustande einer Zeit alle die vorausgegangenen Tatsachen wesentlich erkennt, welche jenen herbeigefürt haben; wie der Naturforscher aus dem Erzeugnisse einer Reihe von Weltveränderungen diese selbst, die Ursachen aus der Wirkung, inne wird, so findet der Theologe in der Tatsache der Widergeburt die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Ergebnissen nach zusammenbeschlossen, und kann Anfang und Fortschritt derselben aus jenem vorläufigen Abschluss derselben herstellen. Oder hat nicht das Verhalten Gottes in Christo zu uns, dessen wir durch persönliche Erfarung gewiss sind, alles das zur Voraussetzung, und ist Ergebnis von allem dem, was den wesentlichen Inhalt der Heilsgeschichte ausmacht?“

Hier sind die Gedanken ausgesprochen, die im Schriftbeweise widerholt werden: Die Erkenntnis und Aussage des Christentums ist vor allem Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen. Weder Beschreibung der christlich-religiösen Gemütszustände, noch Widergabe des Inhalts der Schrift- und Kirchenlehre, noch Herleitung der christlichen Erkenntnisse aus einem obersten Satze ist die systematische Tätigkeit, sondern Entfaltung des einfachen Tatbestandes, welcher den Christen zum Christen macht, zur Darlegung des mannigfachen Reichtums seines

Inhalts. Der einfachste Ausdruck jenes Tatbestandes ist: In Christo Jesu vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit. Entfaltet der Theologe seinen Inhalt, so kommt es zu einem geschlossenen Ganzen, in dem alle einzelnen Sätze ihren notwendigen Ort haben, mit unverbrüchlicher Notwendigkeit aufeinander folgen. Jeder Satz ist Aussage einer Tatsache, welche in der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit vorausgesetzt, gegenwärtig oder geweissagt liegt. Denn das Verhältnis Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, gibt sich einerseits als geschichtlicher Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die Mitte der Vollzugsgeschichte dieses letzteren zu erkennen. Das Ewige als Voraussetzung des Geschichtlichen, damit beginnt das System; das übrige ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Vollzugsgeschichte jenes ewigen Verhältnisses. Die Vergangenheit erkennt man an der Gegenwart als geschichtliche Voraussetzung, die Zukunft als geschichtliche Erfüllung derselben. Diesen Anschauungen gemäß gestaltet sich nun der Inhalt des Systems. Das Ewige, welches Voraussetzung des Geschichtlichen ist, ist die göttliche Trinität und die Prädestination. Die geschichtlichen Voraussetzungen beginnen damit, dass die ewige Gleichheit der Trinität sich umsetzt in eine geschichtliche Ungleichheit; es folgen die Schöpfung und der Fall des Menschen, die Vorbereitung des Heils im alten Bunde, die Erscheinung und das Werk Christi. In die durch Christus vermittelte Gemeinschaft mit Gott gelangt der einzelne durch den Dienst der Kirche; die Selbstbetätigung des Christen aber ist Betätigung seines Liebesgehorsams. Die Vollendung der Gottesgemeinschaft endlich fällt in die Zukunft.

Die Verwandtschaft und der Unterschied der systematischen Tätigkeit bei Schleiermacher und Hofmann ist sofort deutlich. Wie Schleiermacher (Gl. L. 1, S. 155, 5. Ausg.) von der inneren Grundtatsache der christlichen Frömmigkeit spricht, welche die dogmatische Anordnung postulirt, so Hofmann von dem einfachen Tatbestand, der den Christen zum Christen macht. Wie nach dem ersteren die systematische Tätigkeit darin besteht, dass die in jener Grundtatsache ausgesprochenen Gemütszustände vollständig beschrieben werden, so nach dem letzteren darin, dass der Inhalt jenes Tatbestandes durch Darlegung seines mannigfachen Reichtums entfaltet wird. Tritt hier die Verwandtschaft zu Tage, so liegt der Unterschied in der völlig abweichenden Fassung jener Grundtatsache und jenes Tatbestandes bei beiden Gelehrten. Nach Schleiermacher ist jene innere Grundtatsache der christlichen Frömmigkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefül, nach Hofmann jener einfache Tatbestand die durch Christus vermittelte Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Dort handelt es sich um den Reflex eines metaphysischen Verhältnisses im Bewusstsein des Einzelnen, hier um die Folge geschichtlicher Tatsachen für das Leben, und somit auch für das Bewusstsein des Einzelnen. Diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes bewirkt es, dass beide Systeme einen so durchaus verschiedenen Inhalt haben: bei Hofmann ist alles, bei Schleiermacher nichts geschichtlich.

Hofmanns Werk erregte nicht nur Aufsehen, sondern ebensoviel Anstoß. Vornehmlich gegen seine Fassung der Versönungslehre richtete sich der Widerspruch. Er hatte die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung bestritten. Man warf ihm deshalb vor, er hebe die kirchliche Versönungs- und Rechtfertigungslehre auf, er verneine nicht nur das lutherische, sondern das allgemein christliche Bekenntnis, dass durch den Tod des Gottmenschen für die Sünde der adamitischen Menschheit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet sei. Hofmann hatte Widerspruch erwartet, um so leichter wurde es ihm, zu schweigen; doch sah er sich endlich genötigt, sein Schweigen zu brechen. Er tat es in den „Schutzschriften für eine neue Weise, alle Warheit zu lehren" (4 Hefte, 1856—1859).

Hofmann setzte den Streit nicht fort; er wandte sich einer anderen Seite zu; nun, da er auf dem Höhepunkte seiner Kraft und seiner Tätigkeit stand, nahm er die Arbeit an der Frage auf, welche ihn im Beginn seines wissenschaftlichen Lebens vor anderen angezogen hatte: er suchte die Lehre von der Inspiration klar zu stellen. Denn ihm genügte ebensowenig, was die alte Dogmatik als was

die neuere Theologie in diesem Punkte lehrte; hier wie dort fand er den gleichen Mangel: dogmatische Aussagen über etwas, das sich dogmatisch nicht feststellen läßt, sondern eine geschichtliche Untersuchung verlangt. Er forderte Scheidung zwischen dem, was Aufgabe der Dogmatik und was Aufgabe geschichtlicher Untersuchung ist: in der Dogmatik handelt es sich um die heilige Schrift überhaupt; wo es sich um die uns vorliegende heilige Schrift handelt, da befinden wir uns auf dem Gebiete geschichtlicher Untersuchung. Was Hofmann glaubte dogmatisch über die Schrift aussagen zu können, das hatte er in dem Abriss seines Systemes im Schriftbeweise in den zwei Sätzen ausgesprochen: Israel bedurfte, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereit zu sein, einer Zusammenfassung der auf Christum vorbildlichen Geschichte im Worte, also eines entsprechenden Schriftdenkmals derselben, dessen Herstellung ein Werk des Geistes Gottes ist. Und die Gemeinde Jesu Christi bedarf, um von dem Anfang ihrer Geschichte zum Ende derselben übergeleitet zu werden, eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, das durch die Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden, hergestellt worden ist. Den Beweis, dass die neutestamentliche Schrift dieses Denkmal der Anfangsgeschichte der Gemeinde sei, dachte Hofmann in seinem letzten großen Werke zu liefern (die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, 1862 ff.). Es war eine umfängliche Aufgabe, deren Lösung er begann; nachdem er die einzelnen Bestandteile des neuen Testaments untersucht, dachte er den Gesamtinhalt derselben in einer biblischen Geschichte und einer biblischen Theologie des neuen Testamentes zusammenzufassen, darauf die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons zu untersuchen, auf Grund dessen die gesamte Beschaffenheit dieses Schriftganzen in der Art zu zeichnen, dass sich erkennen ließe, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen ist, durch welche es hervorgebracht worden. Den Schluss des ganzen Werkes sollte eine Untersuchung des Verhältnisses des neuen zum alten Testamente und eine Übersetzung des neuen bilden.

Um einen sicheren Ausgangspunkt für die Untersuchung der einzelnen Schriften zu gewinnen, begann Hofmann mit einer Vergleichung von Gal. 1, 11—2, 14 und den entsprechenden Stellen der Apostelgeschichte. Er kam zu dem Resultate, dass beide Berichte nicht nur miteinander übereinstimmen, sondern dass der Verfasser der Apostelgeschichte selbständige Kenntnis der Vorgänge, über die er berichtet, besaß und dass er seine Kenntnis auf eine Weise verwertete, dass man ihm vertrauen darf. Auf Grund dessen folgt er dem, was die Apostelgeschichte über das Leben des Paulus enthält, um zu untersuchen, ob die Entstehung der ihm zugeschriebenen Briefe sich in diesen Lebensgang einfügt. Indem er jede einzelne Schrift eingehend erklärt, entwirft er ein Bild der Entstehung der paulinischen Briefe, das von dem Baurs und seiner Schüler durchaus verschieden ist: nicht aus dem Widerstreit und der Versönung des Juden- und Heidenchristentums können diese Schriftstücke erwachsen sein. Denn ein Zwiespalt zwischen Paulus und den Zwölfen, wie ihn Baur voraussetzt, fand nicht statt: man hat nicht nötig, die Tendenz dieser Briefe zwischen den Zeilen zu lesen; denn sie erklären sich aus den Verhältnissen der Gemeinden, an die sie gerichtet sind, und den Absichten des Apostels, der sie schrieb. Nachdem Hofmann auf diese Weise die sämtlichen paulinischen Briefe bearbeitet hatte, wandte er sich zu den übrigen Briefen des neuen Testaments mit Ausnahme der Johanneischen. Dann begann er die Erklärung der zweitheiligen Schrift des Lukas; er sollte sie nicht vollenden. Denn nach einem kurzen Krankenlager ist er am 20. Dezember 1877, dem Vorabend seines 67. Geburtstages, gestorben. Die Kirche und die Wissenschaft, alle die ihm persönlich nahe standen, mögen seinen Tod beklagen; ihn selbst muss man darum glücklich preisen: es ist schön, hinwegzugehen in voller Kraft. So war es bei ihm: noch war ihm die Hand nicht ermattet über seiner Lebensarbeit, als sein Feierabend anbrach. —

Als Quellen zu vorstehendem Lebensabriss Hofmanns dienten mir eine Anzal Briefe, in welche mir die Güte von Frau Prof. v. Hofmann Einsicht gewärte, außerdem die sehr dankenswerten Mitteilungen bei Schmid, Vermischte Aufsätze

von Prof. v. Hofmann, Erlangen 1878, S. V—XXIII, endlich ein durch Auszüge aus Briefen Hofmanns wichtiger Aufsatz in d. „Volkskirche" Jargang 1878. Von den zalreichen Nekrologen nenne ich den in den „Mitteilungen und Nachrichten für die evang. Kirche in Rußland" von Volck, und den im „Beweis des Glaubens" von Grau. Beide Aufsätze sind auch als selbständige Broschüren erschienen.

Albert Hauck.

Hofmeister, Sebastian, der Mitarbeiter Zwinglis, hieß eigentlich Wagner und wurde daher von seinen gelehrten Zeitgenossen bald Oeconomus, bald Carpentarius genannt. Er stammte aus Schaffhausen, war 1476 geboren und machte in Paris, wo er im Minoritenkloster als einer der 350 fratres studentes lebte, namentlich unter Faber Stapulensis sehr gründliche Studien. Mit der hohen Würde eines Pariser Doktors der Theologie kehrte er in die Heimat zurück, wurde Lesemeister des Franziskanerkonvents zu Zürich und einer der ersten, welche noch vor Zwingli daselbst das Evangelium predigten. Seine reformatorischen Gesinnungen veranlasten seine Versetzung nach Konstanz, und als auch dort eine ansehnliche Herde sich um ihn sammelte, nach Luzern. Doch bald klagten ihn auch die Luzerner Klosterbrüder bei den Ordensoberen an und zwar besonders, weil er die Anrufung Marias und der Heiligen als eine „unnütze Gewonheit" dargestellt hatte, und Hofmeister sah sich im Sommer 1522 genötigt, in seine Vaterstadt zurückzukehren. Dort war zwar 1521 ein Anhänger der Reformation, der greise Galster, weil er sich geweigert hatte, den neuen Glauben abzuschwören, enthauptet worden. Allein noch vor Hofmeisters Ankunft hatte sich das Blatt gewendet, und der Rat hatte ein scharfes Mandat gegen die Sittenlosigkeit des Klerus erlassen. Immerhin bekam Hofmeister am Anfang nur selten Gelegenheit zum Predigen. Aber seine Reden gegen die Irrlehren und Missbräuche der Kirche hatten eine solche Gewalt, dass „Doktor Baschion" bald in aller Munde war, und seine Anschauungen von vielen der Angesehensten geteilt wurden. Von der ersten Züricher Disputation (Januar 1523), bei welcher Hofmeister dem Konstanzer Generalvikar Faber gegenüber die Anrufung der Heiligen neuerdings aufs heftigste bestritt, kehrte er wesentlich ermutigt zurück. Zwar traf nun bald der zur Bekämpfung der neuen Lehre aus Bayern berufene Dr. Erasmus Ritter in Schaffhausen ein. Allein das Volk hatte unter Hofmeisters Einfluss, namentlich in Beziehung auf die Messe, schon zu völlig mit der Tradition gebrochen, als dass eine solche apologetische Wirksamkeit noch etwas hätte fruchten können. So wurde, als Zürich auf den Herbst 1523 eine zweite Disputation ausschrieb, von Schaffhausen doch widerum Hofmeister zu derselben abgeordnet, und es wurde ihm sogar die Ehre zu teil, neben Vadian den Vorsitz bei dem Gespräche zu füren. Der Erfolg desselben war auch der Reformation in Schaffhausen sehr günstig. Nicht nur Abt Eggenstorf, sondern selbst Ritter trat auf Hofmeisters Seite, und dieser wurde Pfarrer zu St. Johann. Als dann 1525 zwischen Zwingli und Eck wegen einer Disputation litterarisch verhandelt wurde, trat auch Hofmeister mit einer Streitschrift gegen Eck auf. Die Grobheit derselben entschuldigt er mit den Worten: „din hasen erlidet kein andern deckel"; übrigens wird Eck trefflich charakterisirt, z. B. heißt es: „du elender Mensch, so dem Zwingli hinter die Thürlein und hinter seinen ofen schleichst, du schürst, zündest, reizest allenthalben an Bischöfen und Fürsten, dass sie die frommen, christlichen Lehrer fahen, kerkern, tränken, brennen".

Zu der nämlichen Zeit wurde Hofmeister dem unentschiedenen Rat seiner Vaterstadt durch seine heftige Sprache und durch seinen freundschaftlichen Verkehr mit Widertäufern missliebig. Doch wagte man nicht ihn one weiteres zu verbannen, sondern schickte ihn auf Statskosten nach Basel, mit der Weisung, er solle sich bei den Gelehrten der Universität einen Ausweis über seine Rechtgläubigkeit holen. Da er diesen nicht erhielt, so kehrte er nicht nach Schaffhausen zurück, sondern wandte sich nach Zürich. Welches Zutrauen er dort genoss, beweist der Umstand, dass er sofort zum Präsidenten der Widertäufer-Disputation (6. Nov. 1525) ernannt, sodann als Prediger am Fraumünster angestellt und im Januar 1526 zu dem Religionsgespräch von Ilanz abgeordnet wurde. Über diese für

Bündtens Reformation so wichtige Disputation hat Hofmeister einen Bericht veröffentlicht und in denselben zalreiche allgemeine Bemerkungen über die Reformation und ihre Gegner eingestreut, um deretwillen Murner ihn aufs erbittertste angegriffen hat. Bei der Berner Disputation (1528) erwarb sich Hofmeister den Beifall der dortigen Obrigkeit in solchem Maße, dass dieselbe sofort den Rat von Zürich bat, ihr den gelehrten Mann als Professor der hebräischen Sprache zu überlassen. Nachdem Hofmeister als solcher die gelehrten Studien zu Bern nach zürcherischem Vorbild in Gang gebracht hatte, ließ er sich gerne wider im praktischen Amte verwenden. Er kam als Prediger nach Zofingen, wo er an Georg Stähelin (Chaliboeolus) einen treuen Gehilfen hatte, auch bei mehrfachen Disputationen gegen die Widertäufer. In Zofingen starb er auch 1533 infolge eines auf der Kanzel erlittenen Schlaganfalles.

Litteratur: M. Kirchhofer, Sebastian Wagner, genannt Hofmeister, Zürich 1808; desselben Schaffhauserische Jahrbücher, 1838; Wiedemann, Dr. Johann Eck, S. 210; Mörikofers Zwingli und Pressels Blaurer.

Bernhard Riggenbach.

Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst, Alexander Leopold Franz Emerich Fürst von, hat die Versuche der Erhebung der katholischen Kirche Deutschlands nach den Befreiungskriegen unterstützt und ist durch Wunderkuren berühmt geworden. Er war am 17. August 1794 in Kupferzell bei Waldenburg geboren. Sein Vater, der schon im folgenden Jare starb, war der gemütskranke Erbprinz Karl Albrecht. Seine Mutter war Judith, geb. Freiin von Rewiczky aus Ungarn. Als das 18. Kind dieser Ehe wurde Alexander von Geburt an für den Kirchendienst bestimmt. Er sollte wol seinem Oheim nachfolgen, der Bischof von Augsburg geworden ist. Einer seiner ersten Lehrer war ein Exjesuit, Namens Riel. Seine oft unterbrochene und schon deshalb wenig erfolgreiche wissenschaftliche und insbesondere theologische Bildung hat ihn 1804 in das Theresianum zu Wien, später nach Bern, dann wider nach Wien in das fürsterzbischöfliche Alumnat, weiter in die Seminarien zu Tyrnau und Ellwangen gefürt. Im Jare 1815 erhielt er die Weihe zum Subdiakonate und wurde Domicellar in Olmütz. Im Jare 1816 weihte ihn der Bischof von Augsburg zum Priester. In demselben Jare trat er auch die Reise nach Rom an, welche entscheidend auf ihn gewirkt zu haben scheint. Er verkehrte in Rom sehr viel mit Jesuiten und wurde Mitglied der Herz-Jesu-Sodalität zum heiligen Paulus. Nach Deutschland zurückgekehrt, zeigte er einen großen geistlichen Eifer, mit welchem er sich hervortat, um an seinen Namen einen neuen Aufschwung der katholischen Kirche zu knüpfen und zu einer hohen Stelle in der Hierarchie zu gelangen. Aus München wandte er sich im Jare 1819 nach Bamberg. An beiden Orten fand er schnell Beifall und Verehrung beim Volke. In Bamberg scheint der fürstliche Priester den Versuchungen der Ruhmsucht erlegen und zu der Einbildung gekommen zu sein, dass gerade er zur Erhebung und Verherrlichung der katholischen Kirche auserwält sei. Er versuchte, den protestantischen Schriftsteller Wetzel auf dem Todbette katholisch zu machen. Er erhob seine Stimme in Predigten und in Schriften. Er wandte sich an das Volk und an die höchsten Herren der Erde. Es kamen damals seine Karwochenpredigten, in Nürnberg gehalten, und „Was ist der Zeitgeist?", eine Advventsrede, heraus. Die letztere war den Kaisern Franz und Alexander gewidmet und empfahl der heiligen Allianz den römischen Christen als den allein treuen Untertan. Aber der Fürst Hohenlohe richtete sich vor allem im ernstlichsten und zuversichtlichsten Gebete an den Herrn der Kirche im Himmel und nahm die Zuversicht zu seinem priesterlichen Wirken von Gottes Throne mit hinweg. In diese Zeit gehören auch die Schriften: „Der im Geiste der katholischen Kirche betende Christ" (Bamberg 1819), „Sacerdos catholicus in oratione et contemplatione" (Bamb. 1821), „Des katholischen Priesters Beruf, Würde und Pflicht" (Bamberg 1821). Er war in die Stellung eines geistlichen Rates beim Bamberger Vikariate getreten, als er im Jare 1821 in Würzburg erschien und zunächst als Prediger Aufsehen erregte. Hier kam er aber auch mit dem

ihm schon bekannten Bauern Martin Michl aus Unterwittighausen zusammen, der als Wunderdoktor berühmt war und zwar seine Kuren mittelst des Gebetes vollzog. Da wurde Fürst Alexander selbst zum Wundertäter, und wärend einiger Monate ist er der Ruhm, der Stolz und die Zuflucht der frommen Katholiken Deutschlands gewesen. Er berichtete seine Taten dem Papste und wünschte sie anerkannt zu sehen als solche, durch welche sich Gott, wie in den Tagen der Apostel, zu seiner Kirche bekenne. Es sind wirklich einige Fälle vorgekommen, in welchen Kranke bei ihm Heilung gefunden haben; hauptsächlich Gelämte, die er durch sein gewaltiges Wesen zum Gebrauche ihrer Glieder hinriss. Aber in den meisten Fällen war von einem glücklichen Erfolge gar nichts oder doch nichts Dauerndes zu verspüren, und es kamen so viel falsche Nachrichten von glücklichen Kuren in Umlauf, und es wurden daneben so viel schlimme Erfolge konstatirt, dass dem ganzen Unternehmen sehr bald Schranken gesetzt werden mussten. Auch der Papst hielt mit der gewünschten Anerkennung zurück und ermante zur Demut. Der arme Hohenlohe hatte sich zu hoch verstiegen. Er tat nun gut, den Schauplatz seines Wirkens zu verlassen. Er zog sich nach Österreich zurück, versuchte sich noch einmal vergeblich als Zurückfürer zur katholischen Kirche im Jare 1824 (nämlich in Gallneukirchen bei Linz) und wurde dann in dem ferneren Osten sesshaft gemacht. Er erhielt im Jare 1825 eine Domherrnstelle zu Großwardein in Ungarn. Im Jare 1829 machte man ihn daselbst zum Großpropst und im J. 1844 erwies ihm der Papst die Gnade, ihn wenigstens zum Bischof in partibus (nämlich in Sardika) zu machen. Er hatte anfänglich seine Gebetskuren fortzusetzen gesucht, indem er in vorherbestimmten Stunden durch Gebet und Meßopfer auf weit von ihm entfernte Kranke, die von ihm brieflich Hilfe erbeten hatten, zu wirken suchte. Später hatte er sich auf asketische Schriften beschränkt und viele gutgemeinte, aber mittelmäßige Bücher geschrieben, deren Titel man in der Real-Encyklopädie für das katholische Deutschland (Bd. 5) und im Neuen Nekrolog der Deutschen (27. Jahrg.) nachlesen kann. — Die Revolution des Jares 1848 vertrieb ihn aus Ungarn. Er ging nach Innsbruck zum Kaiser. Im Oktober 1849 kam er nach Wien, begab sich zu seinem für die katholische Kirche gewonnenen Neffen, dem Grafen Fries, nach Vöslau bei Baden, wo auch seine Mutter begraben liegt, und starb hier am 17. November 1849.

Über seine Wunderperiode ist A. Feuerbach (in seinem Leben, herausgegeben von L. F., Bd. II, S. 165) und auf der anderen Seite Scharold (Lebensgeschichte des F. A. v. H. 1822, und „Briefe aus Würzburg" 1823) zu vergleichen. — Die Störer seiner Wirksamkeit waren v. Hornthal und Brenner in Bamberg gewesen. — Nach seinem Tode hat ihn Seb. Brunner in der Wiener Kirchenzeitung gepriesen. Von diesem sind auch Stücke „aus dem Nachlasse des F. A. H." herausgegeben worden (Regensb. 1851). — Eine gute Schilderung und Beurteilung gibt Gieseler in der „Kirchengeschichte der neuesten Zeit" S. 321 und C. v. Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, 19. Theil, Wien 1863. **Albrecht Vogel.**

Hoherpriester. [Die Benennung des Hohenpriesters hat, wie das Hohepriestertum selbst, ihre Geschichte. Ahron heißt in der Thora immer nur הכהן, ebenso Elazar im B. Josua und Pinehas im B. der Richter, nicht anders als so lautet der Amtstitel meistenteils bis in das Zeitalter des Chronisten, wenn überhaupt ein Amtstitel hinzugefügt wird; denn die nachexilischen Hohenpriester von Jesua ben-Jozadak an werden noch häufiger one Amtstitel genannt, als dass ihren Namen der Amtstitel הכהן Neh. 13, 4 oder הכהן הגדול (Neh. 3, 1. 20; 13, 28 und in den Bb. Haggai und Sacharja) beigefügt wird. In der Thora kommt der Amstitel הכהן הגדול nur in dem Gesetz von den Asylstädten Num. c. 35, vgl. Jos. 20, 6 und der Amtstitel הכהן המשיח nur im Opfergesetz Lev. c. 4 (dreimal) u. 6, 15 vor; in dem Verbote der Betheiligung an den Trauergebräuchen Lev. 21, 10 kann man, obwol solche historische Rekonstruktionen unsicher sind, diese zwei Amtstitel in Entstehung begriffen sehen. LXX übersetzt הכהן הגדול im Pentateuch mit ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας und הכהן המשיח mit ὁ ἱερεὺς ὁ

χριστός, einmal Lev. 4, 3 mit ἀρχιερεύς, was dem Amtstitel כֹּהֵן הָרֹאשׁ entspricht, welcher der Thora gänzlich fremd ist und, abgesehen von 2 Sam. 15, 27, wo הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ zu lesen sein mag, und 2 Kön. 25, 18 (Jer. 52, 24) nur in der Chronik und dem B. Esra vorkommt. Dass die neue Thora Ezechiels einen Hohenpriester gar nicht kennt, findet Wellhausen, Gesch. I, 153, „höchst sonderbar“; mit Recht, denn wenn dieses Zukunftsbild des Propheten die Übergangsstufe zu dem elohistischen Priestercodex bildet, deren abgestufte Hierokratie der Gemeinde des zweiten Tempels nach Wellhausens Meinung wie auf den Leib zugeschnitten ist, so erscheint es verwunderlich, dass das von Ezechiel für allein legitim erklärte Priestertum der Söne Zadoks ein Körper one Kopf, eine Pyramide one Spitze ist. Überhaupt aber entspricht das Hohepriestertum der nachexilischen Gemeinde, so weit uns deren Geschichte in den nachexilischen kanon. Schriften vorliegt, tatsächlich gar nicht dem Ideale der elohistischen Thora. Wie das Hohepriestertum Elis durch Samuel verdunkelt wird, so stehen die Hohenpriester Josua, Eljaschib u. s. w. glanzlos neben Esra und Nehemia; das B. Nehemia nennt 12, 22 ihrer vier und gibt ihnen nicht einmal ihren Amtstitel. Bewerkenswert ist es auch, dass die Geschichte der letzten Königszeit einen כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה 2 Kön. 25, 18, vgl. Jer. 29, 25 f. kennt, d. i. einen Vikarius des Hohenpriesters (eine Einrichtung, welche dessen kulminirende Stellung nicht beeinträchtigt); der Priesterkodex weiß von einem solchen Vizehohepriester nichts. Die 2 Kön. 23, 4 erwänten כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה sind wol Priester, welche dem Hohenpriester der Rangstufe nach am nächsten standen, so wie ἀρχιερεῖς im N. T., wie Schürer in Studien und Kritiken 1872, IV gezeigt hat, nicht allein die eigentlichen Hohenpriester, nämlich den fungirenden und die früheren, sondern auch die übrigen Mitglieder der zwar nicht de jure, aber de facto privilegirten hohepriesterlichen Familien bezeichnet. Schon in der Geschichte der ersten Königszeit, wenn da Zadok und Ebjathar als „die Priester“ einander nebengeordnet werden (2 Sam. c. 15. 17. 19. 20 und auch noch 1 Kön. 4, 4), wird one besondern Titelunterschied ein erster und zweiter oberster Priester unterschieden. — Die Schilderung des Hohenpriestertums, welche wir nun hier folgen lassen, fasst dieses zunächst im ruhenden Bilde, so wie es im Priestercodex als mosaische Institution sanktionirt wird, ins Auge.]

Der Hohepriester ist die Spitze der durch die Stufen des Leviten- und Priestertums aufsteigenden Vertretung des theokratischen Volkes vor Jehova; in ihm konzentrirt sich, was vorzugsweise Beruf des Priestertums ist, die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volk, durch welche dem letzteren der Zugang zu Gott erschlossen wird. Wie im Blute der Opfer Gott ein reines Tierleben annimmt, durch welches vor ihm Unreinheit und Sünde des Volkes zugedeckt wird, so ist im Hohenpriestertum ein Mensch von Gott dazu erwält und geheiligt, vor ihm für das Volk einzustehen, um, wie Ex. 28, 38 gesagt wird, zu tragen die Schuld des Geheiligten, welches die Söne Israels heiligen bei all ihren heiligen Gaben zum Wolgefallen für sie vor Jehova. Es ist dabei vorausgesetzt, sanctitates ipsas esse immundas, ut venia egeant (Calvin): alle versönende und heiligende Wirkung der dargebrachten sancta ist dadurch bedingt, dass im Hohenpriester ein persönlich versönender Mittler vor Gott eintritt; wobei der Alte Bund seine Unzulänglichkeit, eine ware Versönung zu stiften, dadurch bekundet, dass eben dieser Hohepriester, durch dessen Vertretung der an den Oblationen haftende Defekt ausgeglichen wird, selbst als ein der Sünde und Schwachheit verfallener Mensch der Versönung und Reinigung durch das Opferblut bedürftig ist. Als Repräsentant des Volkes trägt der Hohepriester die Namen der zwölf Stämme auf der Schulter und auf dem Herzen Ex. 28, 12. 29. Weil er in seiner Person Repräsentant des ganzen Volkes ist, sind sein Sündopfer und das der Gemeinde auf Anlass bestimmter Verfehlungen nach Lev. c. 4 die gleichen: er und die Gemeinde gelten als äquivalent. Wenn er sich versündigt, geschieht es nach Lev. 4, 3 לְאַשְׁמַת הָעָם, haftet also auf dem Gemeinwesen eine der Ausgleichung bedürftige Störung der theokratischen Ordnung, und hinwider wenn Gott einen Hohenpriester als ihm wolgefällig anerkennt (wie Sach. c. 4), so ist dies eine faktische Erklärung, dass er dem ganzen Volke in Gnaden zugetan sei.

Der Hohepriester ist inmitten des עם קדוש der קדוש ה' κατ' ἐξ (Ps. 106, 16). Darum soll seine ganze Erscheinung den Eindruck der höchsten Reinheit und der ausschließlichen Hingabe an Gott machen. Die Leiche und Gott der Lebendige, die Verwesung und Gott der Heilige sind Gegensätze von äußerster Spannung. Darum sollen die Priester nach Lev. 21, 1—6, vgl. Ez. 44, 25—27 nur in sechs Ausnahmsfällen sich wissentlich verunreinigen dürfen. Der Hohepriester aber soll nach Lev. 21, 10—12 sich sogar von der Leiche seines Vaters und seiner Mutter fernhalten; er darf ihre Leiche nicht einmal sehen, er soll überhaupt, wo möglich, jede Verunreinigung an einer Leiche meiden (stillschweigend ausgenommen ist der Todesfall der Gattin oder eines daheim befindlichen Kindes), soll kein Sterbehaus betreten (vgl. Lev. 21, 12 mit 10, 7) und um keinen Toten durch פרע ראשׁ Abnahme des Kopfschmuckes, um sich mit Staub und Asche zu bestreuen (vgl. zum Ausdruck Num. 5, 18, nach anderer Deutung: Wild hangen und wachsen lassen des Hauptthares) und durch פרם בגדיו Zerreißen der Kleider äußerlich trauern. In Zerreißen der Kleider sich äußernde Trauer bei öffentlichen Unglücksfällen ist dadurch nicht ausgeschlossen, s. 1 Makk. 11, 71; Jos. bell. II, 15. 4, ja die Mischna Horajoth III, 5 gestattet es sogar bei jedem Trauerfall, nur soll der Hohepriester das Kleid unten am Zipfel, nicht oben zerreißen; was Matth. 26, 65 erzält wird, ist also keinesfalls gegen das Herkommen *). — Auch die Ehe des Hohenpriesters soll dem Charakter seiner Heiligkeit entsprechen. Er soll ein Weib haben — gleichzeitige Polygamie ist traditioneller Deutung zufolge (s. Maimuni, Issure bîah XVII, 5, 13) durch die Einzal אשׁה Lev. 21, 13 ausgeschlossen; das scheinbar widersprechende לו 2 Chr. 24, 3 geht auf König Joas, nicht reflexiv auf den Hohenpriester Jojada. Zu den auf die Priesterehe bezüglichen Verboten kommt beim Hohenpriester das Verbot der Witwe hinzu, und die Bestimmung, daſs die Jungfrau, die er ehelicht, מֵעַמָּיו sein soll, d. h. eine geborene Israelitin, keine Ausländerin, Neh. 13, 28; Jos c. Ap. I, 7; die Angabe Philos, de monarch. II, 11, daſs er nur eine Priestertochter habe heiraten dürfen, ist eine Übertreibung. Von selbst versteht es sich, daſs der Hohepriester auch einer solchen legalen Ehe entstammen muſste; besonderes Gewicht wurde später noch darauf gelegt, daſs die Mutter sich nicht in Kriegsgefangenschaft befunden haben und dadurch der Entehrung verdächtig sein durfte, vgl. Josephus, ant. XIII, 10, 5 und im allgem. Selden, de succ. in pont. II, 3; Boldich, pont. max. Hebr. in Ugolinos thes. vol. XII. In betreff des für den Amtsantritt erforderlichen Alters enthält das Gesetz keine Bestimmung; die Tradition fordert ein Alter von wenigstens 20 Jaren, doch machte Herodes nach Jos., ant. XV, 3 einmal einen 17järigen Jüngling zum Hohenpriester. Die auf die ethische Qualifikation bezüglichen Satzungen bespricht Selden l. c. II, 6; die Verbrechen der Abgötterei, des Mordes, des Incestes u. s. w. sollten vom Hohepriestertum ausschließen, und das erstgenannte wurde auf die Beteiligung an jedem cultus externus ausgedehnt, eine Bestimmung, die dem samaritanischen und noch mehr dem separatistischen Kultus in Leontopolis gegenüber von praktischer Bedeutung wurde, vgl. z. B. Menachot XIII, 10, wo zur Begründung auf 2 Kön. 23, 9 verwiesen wird. — Die grundlegliche siebentägige Amtsweihe Ahrons erfolgt in Verbindung mit der Amtsweihe der Söne Ahrons und also der Priester insgemein Ex. c. 29; Lev. c. 8. Das Ritual geht von außen nach innen: die Waschung Ahrons und seiner Söne vor dem hl. Zelt macht den Anfang, daran schließt sich die Investitur und zwar obenan Ahrons, dann die ihm ausschließlich zukommende Ausgießung des Salböls auf sein Haupt, und nun erst folgen die auf die rechte Innerlichkeit abzweckenden Opferakte. Das Salböl bestand aus Öl und vier Aromen, einer für das gewönliche Leben streng verbotenen Mischung Ex. 30, 22—33. Mit diesem

*) Die spätere Praxis milderte die Strenge des Gesetzesbuchstabens auch insofern, als sie dem Hohenpriester gestattet, bei dem Tode eines seiner nächsten Angehörigen die Leiche zu begleiten, aber in einer gewissen Entfernung, und an dem Trauermale teilzunehmen, aber nicht auf der Erde sitzend, sondern auf erhöhtem Sitze.

Salböl wurde erst das Zelt mit allen Geräten drinnen und draußen gesalbt, dann Ahron selbst. Nachdem alles, was Ahrons nächsten künftigen Amtsbereich bildet, gesalbt und ebendamit geweiht ist, kommt die Reihe an ihn selber. [Das Ritual dieser Hohepriester- und Priesterweihe, welches an jedem der sieben Milluim-Tage sich widerholte und jedesmal mit einem Milluimopfer-Male abschloss, ist durch und durch sinnreich und macht den Eindruck eines integrirenden Stückes aus der Geschichte der Urzeit der Gesetzgebung.] Die Succession Elazars nach Ahrons Tode vollzieht sich Num. 20, 26—28 one Widerholung der Salbung lediglich durch Übertragung des hohenpriesterlichen Ornats*). One diese heilige Kleidung ist der Hohepriester bloße Privatperson, die als solche das Volk nicht vertreten kann; deswegen wird ihm der Tod gedroht, wenn er one seinen Ornat vor Jehova erscheine, 2 Ex. 28, 35. Die Beschreibung der Amtstracht gibt Ex. K. 28 und 39, womit Sir. 45, 9—16 und Josephus, ant. III, 7, 4 sqq., bell. V, 5, 7 zu vergleichen. Die bedeutendsten Monographieen sind: Braun, de vestitu sacerdotum Hebraeorum 1680, Carpzov, de pontificum Hebraeorum vestitu sacro, in Ugolinos thes. vol. XII, Abraham b. David, de vestitu sacerdotum hebraeorum ebend. vol. XIII. Unter den neueren ist besonders Bähr im Bd. 2 seiner Symbolik tiefer darauf eingegangen. Unterkleid, Hüftkleid, Gürtel hatte der Hohepriester mit den Priestern gemein. Darüber trug er ein gewobenes, baumwollenes purpurblaues Oberkleid, מְעִיל (LXX ποδήρης), nicht ein mantelartiges, sondern geschlossenes Gewand, mit eingefasstem Halsloche und (nach Josephus und den Rabbinen) Armlöchern (nicht Ärmeln), sodass die weißen Ärmel des Unterkleides gesehen wurden. An seinem unteren Saume war es mit einem Gehänge besetzt, an welchem baumwollene Granatäpfel mit goldenen Glöckchen wechselten (der Überlieferung nach 72). Ihr Tönen signalisirte nach Ex. 28, 35 dem im Vorhof befindlichen Volk den Eingang und die Verrichtungen des Hohenpriesters, so konnten sie ihn mit ihren Gedanken und ihrem Gebete begleiten, vgl. Sir. 45, 11. Über dem מעיל befand sich das Schulterkleid, אֵפוֹד, und an demselben durch Kettchen und Bänder festgeheftet, das Brustschild, חֹשֶׁן (s. die Artikel Ephod und Urim und Thummim). Die Kopfbedeckung bildete eine Mitra, מִצְנֶפֶת, verschieden von der priesterlichen Kopfbinde, deren genauer Name מִגְבָּעָה war. Nach Josephus war die hohepriesterliche Mitra doppelt, bestehend aus der Kopfbinde der gewönlichen Priester und einer darüber gewundenen purpurblauen. Vorn an derselben befand sich ein goldenes Stirnblatt, צִיץ (LXX πέταλον), mit der Inschrift קדש ליהוה — „das heilige Diadem“ Ex. 29, 6, στέφανος χρυσοῦς Sir. 45, 12 und bei Josephus. Für die dem järlichen Versönungsfest eigentümlichen Funktionen war eine andere Amtskleidung von weißem Linnen verordnet Lev. 16, 4 (s. Delitzsch, Hebräerbrief, S. 752). Seit Johannes Hyrkan und in der späteren Zeit der röm. Herrschaft bis 36 v. Chr. wurde die hohepriesterl. Amtstracht in der Burg Antonia aufbewart und je sieben Tage vor den drei Jaresfesten und dem

---

*) Obgleich die biblische Geschichte nur von Salbung Ahrons und nicht von Salbung eines seiner Nachkommen weiß, geht das traditionelle Gesetz dennoch von der Voraussetzung aus, dass die alten Hohenpriester alle gesalbt und nicht bloß wie die späteren, seit das h. Salböl verloren gegangen, investirt waren, s. Maccoth II, 6; Maimuni Hilchoth kelê hamikdasch Kap. 1 und 4. Die Söne Ahrons heißen Num. 3, 3 מְשֻׁחִים, weil auch sie mit Öl besprengt waren und Ahrons Salbung ihnen (Ex. 28, 41; 30, 30; 40, 15) mitgilt. Ahron wird nicht nur mit Öl bestrichen, (nach der Tradition an der Stirn zwischen den Augenlidern in Gestalt eines כי יוני. d. i. X), sondern was die Hauptsache, sein Haupt wird mit Öl begossen, so reichlich, dass es, wie Ps. 133 singt, auf seinen Bart und bis auf den Saum seines Ornates herabtroff. Der mit dem Heere ins Feld ziehende und ihm Mut einsprechende Priester Deut. 20, 2 heißt traditionell משוח מלחמה, indem vorausgesetzt wird, dass von dem h. Salböl nicht bloß die Hohenpriester und die Könige vom Hause Davids gesalbt worden seien, sondern auch dieser beim Kriegsheer fungirende Priester (Maimuni a. a. O. I, § 7).

Versöhnungstage dem Hohenpriester eingehändigt, einen Tag nach dem Feste wider zurückgegeben, Jos. ant. 18, 4. 3; 20. 1. 1. — Diese Kleidung hat mancherlei Deutungen erfaren. Philo, de monarch. II, 5 sq., deutet sie gemäß seiner Auffassung des mosaischen Kultus auf kosmische Verhältnisse. Unter den neueren geht Bähr von dem Satze aus, dass der Hohepriester als Vertreter des theokratischen Volkes die dreifache Würde desselben (vgl. Pirke aboth. IV, 13), die des Priestertums, des Gesetzes und des Königtums in sich vereinige, und er behauptet demzufolge, dass von den hohepriesterlichen Kleidern die mit den übrigen Priestern gemeinsamen den priesterlichen, das Meîl den bundesgesetzlichen, das Ephod mit dem Choschen den königlichen Charakter ausdrücke. Aber zugegeben auch, dass in der Pracht der hohenpriesterlichen Kleidung eine gewisse königliche Hoheit כָּבוֹד וְתִפְאָרֶת, Ex. 28, 2, hervortreten sollte (vgl. Braun, de vest. sac. Hebr., p. 823 sqq.), so ist der Thora die Vorstellung einer eigentlichen königlichen Würde des Hohenpriesters gänzlich fremd; in den Beamtenverzeichnissen 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 1 Kön. 4, 2 erscheinen die Häupter der Priesterschaft sogar mitten unter den königlichen Beamten. Vereinigung beider Würden gehört, wie Ps. 110, 4 bei Sacharja 6, 13 gedeutet wird, der messianischen Zukunft an, und eine gewisse Anticipation dieser Vereinigung stellt sich, wenn vom Richtertum Elis abgesehen wird, nicht sowol in der Person des Hohenpriesters dar, als in der des die gottesdienstliche Ordnung schirmenden und pflegenden Königs. Erst seit der hasmonäischen Zeit werden die Hohenpriester zugleich Fürsten, und hieraus erklärt sich die irrtümliche Angabe bei Justin, hist. 36, 2. Der Beruf des alttest. Priestertums ist mit Ausschluss des königlichen ein zwiefacher (vgl. Deut. 33, 10), indem nämlich dem Priester erstens die für das Volk vor Gott versöhnend eintretende Mittlerschaft zukommt, der im engeren Sinn priesterliche Beruf, und indem er zweitens die Pflicht hat, das Volk die Rechte Jehovas zu lehren, in welcher Beziehung er Bote Jehovas an das Volk ist, Mal. 2, 7. Untern den letzteren Gesichtspunkt fällt auch die richterliche Funktion des Hohenpriesters und die Orakel-Erteilung mittelst des Urim und Thummim. Diesen zwiefachen Beruf bezeugt Sir. 45, 16, 17 und desgleichen Josephus c. Ap. II, 23; auch Philo, obwol er II, 234 von einer königlichen *σεμνότης καὶ τιμή* der Priester redet, erklärt doch (vgl. II, 384) beide Würden für unvereinbar und reduzirt II, 321 den priesterlichen Beruf auf die zwei bezeichneten Stücke. Demnach kann die hohepriesterliche Kleidung nur nach diesen zwei Seiten hin symbolische Bedeutung haben. Auf den Beruf belehrender Entscheidung deutet die Benennung des Brustschildes mit dem Namen חֹשֶׁן מִשְׁפָּט, und der Beruf versöhnender Mittlerschaft prägt sich besonders darin aus, dass der mit dem Ephod bekleidete Hohepriester die Namen der zwölf Stämme auf dem Herzen und auf der Schulter trägt. Das Herz kommt dabei vorzugsweise als Sitz des Gedächtnisses (vgl. Jer. 44, 21; Jes. 46, 8) in betracht; der Vertreter des Volkes, der dieses in seiner Person vor Gott darzustellen hat, damit er desselben in Gnaden gedenke, hat vor allem auch selbst das Volk im Gedächtnis zu tragen. Aber da das Herz der Herd des persönlichen Lebens ist, so bezeichnet das Tragen auf dem Herzen noch mehr als das stete Gedenken, es bezeichnet zugleich nach Hohesl. 8, 6, vgl. 2 Kor. 7, 3; Phil. 1, 7 jenes persönliche Verwachsensein mit dem Leben des Volkes, vermöge dessen der Hohepriester, wie Philo, spec. leg. II, 321, sich gut ausdrückt, *τοῦ σύμπαντος ἔθνους συγγενὴς καὶ ἀγχιστεὺς κοινὸς* ist und so im lebendigsten Rapport mit denen steht, für die er intercedirt. Dass das Ephod wesentlich Schulterkleid (LXX *ἐπωμίς*) ist, macht es nicht zum Symbol königl. Gewalt; es gibt sich darin nur kund, dass eine Amtswürde auf ihm ruht, allerdings mit der Jes. 22, 22 bezeichneten verwandt, inwiefern ihr allein zukommt, den Zutritt zu Gott zu erschließen. Dass nach Ex. 28, 12 in die Onychsteine, mittelst welcher die Schulterstücke zusammengehalten werden, die Namen der Stämme eingegraben sind, soll ganz und gar nicht den Hohepriester als Regenten des Volkes bezeichnen, sondern will sagen, dass er als Mittler das Volk zu Gott hinträgt, dass das Volk als Obliegenheit und gleichsam als Last (Num. 11, 11) auf ihm ruht. [Nichts-

destoweniger charakterisiren die 8 Stücke der sogen. בגדי זהב des Hohenpriesters (s. Joma VII, 5) diesen als Fürsten, aber freilich als heiligen Fürsten (s. Jes. 43, 28). Sie sind in änlicher Weise wie die Insignien des Königs ein Abglanz des himmlischen Königs, dessen Diener der Hohepriester ist. Weiß ist die Grundfarbe seiner Kleidung, weil er Diener des Allheiligen ist; das Purpurrot deutet auf die Majestät Gottes in seiner Erhabenheit und das Purpurblau auf die Majestät Gottes in seiner Herablassung, sie kennzeichnen ihn als den Diener des Majestätischen, welcher der Erhabene und zugleich der Bundestreue ist. Und das Scharlachrot neben dem Weiß, mit dem es parweise zusamengehört, will sagen, dass er Diener des nicht allein in seiner Liebe, sondern auch in seinem Zorn heiligen Gottes ist. Sein mit purpurblauer Schnur am Turban befestigtes Diadem ist freilich nicht Insigne des Herrschers, aber doch des hochgeehrten Dieners des in Bundesverhältnis zu Israel getretenen überweltlichen Herrschers, der ihn für das Walten innerhalb seines Hauses mit fürstlicher Hoheit bekleidet hat.] —

Was die Verrichtungen des Hohenpriesters betrifft, so standen ihm selbstverständlich alle Funktionen der gewönlichen Priester zu; das Gesetz scheidet keine Dienstleistungen aus, zu denen nur die letzteren berechtigt wären. Nach Josephus bell. V, 5, 7 hätten sich die hohepriesterlichen Funktionen auf die Sabbathe, Neumonde und Feste beschränkt, aber in Mischna Tamid VII, 3 wird vorausgesetzt, dass er nach Belieben am Opferdienste sich beteiligen konnte. Übrigens bildete der ganze Opferdienst wie das Priestertum eine in sich geschlossene Einheit; auch die untergeordneten Priester handeln, indem sie bei dem Opfer funktioniren, nicht als diese Einzelnen, sondern aus der dem Priestertum, dessen oberster Träger der Hohepriester ist, zukommenden Vollmacht, somit in gewissem Sinne als Vertreter des Hohenpriesters. Es ist ganz der Anschauung des pentateuchischen Priestergesetzes gemäß, wenn Sirach 45, 6—22 den Opferdienst schlechthin als Dienst Ahrons beschreibt. Hiernach erklärt es sich, wenn bei Philo II, 321 der Hohepriester εὐχὰς καὶ θυσίας τελῶν καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν heißt, und hiernach kann auch Hebr. 7, 27 gedeutet werden, ohne dass man ἡμέρα mit Biesenthal im Sinne von יומא (der Tag κατ᾽ ἐξ., d. i. Versönungstag) zu fassen braucht; jedoch ist auch hier eine andere Lösung der Schwierigkeit möglich, s. Bengel, v. Hofmann, Delitzsch und Riehm z. d. St. Über den Hohenpriester als Liturgen des Versönungstages und über seine Orakelerteilung mittelst des Ephod s. Theologie des A. T.'s, § 97 (vgl. Keil, Archäologie, § 37) und den Art. „Versönungstag". — Der Natur der Sache nach kam den Hohenpriestern die Oberaufsicht über den Gottesdienst und den Tempelschatz (2 Kön. 22, 4; 2 Makk. 3, 9) zu. Über ihren Anteil an der Rechtspflege s. den Art. „Gericht bei den Hebräern". Später war der Hohepriester in der Regel, obwol nicht notwendig (s. Selden, de synedriis II, 14 sq.), Präses des Synedriums; in der neutest. Anfangszeit hatte, wie Schürers Untersuchung neutest. Zeitgesch. § 23, 2 ergibt, der fungirende Hohepriester, und zwar als solcher, im Synedrium den Vorsitz. Ein etwas anderes Bild des jerusalemischen Obergerichts gewärt 2 Chr. 19, 11.

Die Verwaltung des Tempelgebäudes und Tempeldienstes fürte in vor- und nachexilischer Zeit zur Anstellung ständiger Präfekten (פקידים Jer. 29, 26); der Oberpräfekt (פקיד נגיד oder schlechtweg נגיד) in Jeremias Zeit war Paschur b. Immer (Jer. 20, 1), in der Zeit unmittelbar nach dem Exile Azarja (Seraja) b. Hilkia (1 Chr. 9, 11; Neh. 11, 11); 2 Chr. 35, 8 nennt drei solcher נגידים nebeneinander. Das Targum zu Jer. 29, 26 übersetzt פְּקִדִים durch סְגַן כַּהֲנַיָּא; anderwärts z. B. Jer. 52, 24 ist es die Übersetzung von כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה, im jerus. Targum zu Num. 19, 3 fürt Elazar neben Ahron diesen Titel סגן כהניא. Über die Bedeutung dieses Segan ist viel verhandelt worden; s. Quandt, de pontificis maximi suffraganeo in Ugol. thes. vol. XII, p. 964 sqq.; Selden, de succ. in pont. II, 1; Carpzov, app. crit. p. 98 sqq. Es mag demselben die Tempelpräfektur und im Zusammenhang damit die nächste Aufsicht über die im Tempel amtirenden Priester obgelegen haben. Nach Tamid VII, 3 assistirt er dem Hohenpriester beim Opferdienst, nach Joma III, 9; IV, 1 bei den Funktionen des Ver-

sönungstages; aber nicht zu erweisen ist, dass, wie gewönlich angegeben wird, der Segan eine Person mit dem „andern Priester“ gewesen sei, der nach Joma 1, 1 designirt wurde, um, falls der Hohepriester am Versönungstag durch eine Verunreinigung zum Dienste untüchtig wurde, seine Stelle einzunehmen. In dem von Josephus, ant. XVII, 6, 4 erzälten Falle ist keine Spur davon, dass ein Priester, der onehin ständiger Vikar des Hohenpriesters war, von Amtswegen für den letzteren eingetreten wäre. Und unter den fünf Dienstverrichtungen des Segan, welche die jerus. Gemara Joma III, 8 aufzält, ist von Stellvertretung keine Rede.

Die hohepriesterliche Würde wurde von ihren Inhabern in der älteren Zeit one Zweifel bis zum Tode verwaltet, s. Jos., ant. XX, 10. 1. Dass jemals ein järlicher Wechsel stattgefunden habe, ist weder aus Joh. 11, 51; 18, 13, noch aus Joma 9ª zu folgern. Die Nachfolge war vermutlich ursprünglich in der Weise durch das Erbrecht bestimmt, dass, insoweit nicht eines der gesetzlichen Hindernisse dazwischen eintrat, der erstgeborne Son, und wenn dieser bereits gestorben war, dessen ältester Son succedirte. Die Zal sämtlicher Hohenpriester, von Ahron bis Phannias, der zu Anfang des jüdischen Kriegs von den Aufrürern eingesetzt wurde, Jos., bell. IV, 3, 8, betrug nach ant. XX, 10 dreiundachtzig, nämlich von Ahron bis auf Salomo 13, wärend der Dauer des salomonischen Tempels 18, in der Zeit des zweiten Tempels 52. Die Verzeichnisse der einzelnen Hohenpriester bei Josephus, im Seder olam zuta und im Chronicon paschale (ed. Paris. p. 77 sqq. ed. Dindorf. p. 142 sq.) sowie die Genealogie Esras im 5. Esra-Buch 1, 2 zeigen viele Abweichungen; vgl. die Zusammenstellungen bei Lightfoot, minist. templi, Cap. IV, opp. ed. II, vol. I, p. 682 sqq., Selden, de succ. in pontific., Lib. I; Reland, antiq. II, C. 2; Ugolino, sacerd. Hebr., C. VIII im Thes. vol. XIII, p. 833 sqq. — Auf Ahron folgte von den zwei ihn überlebenden Sönen Elazar und Ithamar der erstere, Num. 20, 28; Deut. 10, 6; Jos. 14, 1; der dritte Hohepriester war Elazars Son, Pinehas, Richt. 20, 28. Nun fehlen in den älteren Geschichtsbüchern des A. T.'s die Namen der Hohenpriester bis auf Eli. Nach der Tradition (Jos., ant. V, 11, 5) hat bis gegen das Ende der Richterzeit das Hohepriestertum sich in Elazars Linie vererbt; nach Jos. a. a. O. (vgl. die Geschlechtstafeln 1 Chron. 5, 29 ff.; 6, 35 ff.; Esr. 7, 1 ff., wo übrigens von den aufgezälten Nachkommen Elazars nicht gesagt wird, welche das Hohepriestertum bekleidet haben, welche nicht) wäre der vierte Hohepriester Abiezer (in den Genealogieen des A. Test's. Abischua, Chron. pasch. Abiud), der fünfte Bukki (5 Esr. Borith), der sechste Ussi (Ozi) gewesen; mit dem letztgenannten habe die Succession in der Linie Elazars abgebrochen, und als der siebente hätte demnach Eli die Reihe der Hohenpriester aus dem Geschlechte Ithamars begonnen. Dann ist aber die Zal von dreizehn Hohenpriestern bis auf Salomo nicht herauszubringen; deswegen wird von manchen, z. B. von Lightfoot, aus den Genealogieen der Chronik 7. Seraja, 8. Merajoth eingeschoben, worauf dann Eli als der neunte folgte, der noch bei seinen Lebzeiten (vgl. Jos., ant. V, 11, 2) seinen Son Pinehas das Hohepriestertum habe verwalten lassen, weshalb dieser als der zehnte gezält wird. Der elfte wäre Pinehas' Son Ahitob, der zwölfte dessen Son Achia, 1 Sam. 14, 3, der auch (22, 9. 11. 20) Ahimelech heißt, hierauf dreizehntens (1 Sam. 22, 20) Abjathar, der durch Salomo abgesetzt wurde (1 Kön. 2, 27), worauf mit Zadok, 1 Kön. 2, 35, die hohepriesterl. Würde an die Linie Elazars zurückfiel. Ein Zadok erscheint bereits unter David, 2 Sam. 20, 25, dem Abjathar koordinirt, oder nach 2 Sam. 8, 17; 1 Chr. 18, 16; 24, 3. 6 dem Ahimelech (verschrieben: Abimelech), Son Abjathars (s. Bertheau zu 1 Chron. 18, 16). Die Erklärung der zwei Priester nebeneinander liegt nach 1 Chr. 16, 39 darin, dass Zadok bei der Stiftshütte in Gibeon, der „großen Bama“ (1 Kön. 3, 4), angestellt war, wogegen Abjathar bei der Bundeslade in Jerusalem amtirt haben wird (vgl. jedoch 2 S. c. 15. 17, 15, wo beide in Jerusalem anwesend erscheinen). Die Angabe des Josephus (ant. VIII, 1, 3), dass die Priester von der Linie Pinehas (d. h. Elazar) wärend der Zeit, in welcher die Linie Ithamar im Besitz der hohenpriesterlichen Würde war, ἰδιωτεύσαντες waren, will sagen, dass sie so lange

כהנים הדיוטים waren. — In der zweiten Reihe, die also 1) mit Zadok beginnt, folgen (Jos., ant. X, 8, 6, vgl. mit 1 Chr. 5, 34 ff.; Esr. 7, 1 ff., wo aber mehrere Generationen ausgefallen sein müssen), 2) Ahimaaz, 3) Azarja, 4) Johanan (von hier an bei Josephus andere Namen), 5) Azarja, von dem 1 Chr. 5, 36 gesagt wird: „er war Priester in dem Hause, welches Salomo gebauet zu Jerusalem". Bertheau ist der Ansicht, dass die Worte vielmehr zu dem Azarja in V. 35 gehören, der hiedurch als der erste Hohepriester im salomonischen Tempel bezeichnet würde, was sich empfiehlt, da Zadok beim Regierungsantritt Salomos hochbejart gewesen sein muss. 6) Amarja, one Zweifel eine Person mit dem 2 Chr. 19, 11 unter Josaphat erwänten. Von hier an ist alles unsicher; Lightfoot setzt 7) Ahitub, welcher eine Person mit Jojada, 2 Chron. 23, 1 sei, 8) Zadok, seiner Meinung nach einundderselbe mit dem 2 Chron. 27, 1 erwänten Schwiegervater des Uzia, und so wird weiter eine Willkürlichkeit auf die andere gehäuft. Die Geschichtserzälung erwänt noch einen Azarja zur Zeit des Uzia, 2 Chron. 26, 17 ff., einen Uria zur Zeit des Ahaz, 2 Kön. 16, 11, wider einen Azarja zur Zeit des Hiskia, 2 Chron. 31, 10, von welchen Namen nur der des Uria in den Verzeichnissen des Josephus und des Seder olam erscheint. — Erst von Sallum an, dem Vater des Hilkia, der unter Josia (2 Kön. K. 22; 2 Chron. K. 34) sich bekannt gemacht hat, lässt sich die Reihe der Hohenpriester wider stetig verfolgen; auf Hilkia folgt nach Josephus Seraja, der also nach 1 Chron. 5, 40 Enkel der Hilkia war; dieser Seraja wurde nach 2 Kön. 25, 18 ff. von Nebukadnezar in Ribla getötet, und Erbe des Hohenpriestertums wurde sein Son Jozadak, der nach Babel in die Gefangenschaft wanderte, 1 Chr. 5, 41. Dieser Jozadak war der Vater des Josua (Jesua), mit dem die Reihe der Hohenpriester beginnt, welche in Neh. c. 12 bis Jaddua auf der Grenze der persischen und griechischen Zeit hinabgefürt wird. Von Jaddua ging das Hohepriestertum auf dessen Son Onias I. und von diesem auf dessen Son Simon I., den Gerechten, über. Von da an succedirten Onias II., Simon II., Onias III. Dieser Onias III., den Antiochus Epiphanes beseitigte (174 v. Chr.), ist warscheinlich der משיח Dan. 9, 26. Sein nach Ägypten ausgewanderter Son Onias IV., der bei Ptolemaios VI. Philometor freundliche Aufnahme fand, gründete um 160 den Jehova-Tempel in Leontopolis (בית חוניו), welcher bis 72 n. Chr., wo Vespasian ihn schließen ließ, mit dem Tempel in Jerusalem rivalisirte. Über diese nachexilische Hohepriesterreihe siehe die „chronologischen Untersuchungen über die Hohenpriester vom Exil bis zum Makkabäer Schimon" in Herzfelds Geschichte des Volkes Israel von Vollendung des zweiten Tempels, I. Bd. 1855, S. 368 ff. Volle Klarheit wird in dieses Chaos wol nie gebracht werden. In der syrischen Periode folgten auf Onias III. als Creaturen des Antiochus Jason, Onias-Menelaos, Alkimos, dann hörte die regelmäßige Succession auf und von 160—153 v. Chr. war das Hohepriestertum ganz unterbrochen. Im J. 153 beginnt mit Jonathan, dem Sone des Mattathias, die Reihe der hasmonäischen Hohenpriester aus der Priesterklasse Jojarib, welche nach 1 Makk. 2, 54 von Pinehas stammte, also ebenfalls zur Linie Elazars gehörte. Herodes der Gr. verfur in der Anstellung der Hohenpriester mit der größten Willkür, und seinem Beispiele folgten Archelaus und die Römer, Jos., ant. XX, 10, 5. Josephus zält von Herodes Regierungsantritt bis zur Zerstörung Jerusalems 28 Hohepriester; s. hierüber Wieseler, Chronologische Synopse der Evangelien, S. 188, und Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, § 23, IV, nebst dessen Abh. über die ἀρχιερεῖς im N. T., Stud. und Kritiken, 1872, wo gezeigt wird, dass jene 28 Hohepriester, abgesehen von dem Hasmonäer Aristobul, wenn nicht alle, doch fast alle einer der fünf Familien Phabi, Boëthos, Kantheras, Ananos und Kamchit angehörten, innerhalb derer wie einer privilegirten Priesteraristokratie das Pontifikat wechselte. Hannas oder Ananos b. Seth (6—15 n. Chr.) ist der neunte jener 28 und Joseph Kaiphas (etwa 18—36 n. Chr.) der dreizehnte, beide aus der Familie Ananos. Hannas war auch nach seiner Absetzung noch eine einflussreiche Persönlichkeit. Ungewiss ist die Familie des Ananias b. Nebedaios in der Apostelgeschichte, welcher ungef. 47—59 n. Chr. im

Besitze des Pontifikats war und auch nach dessen Verlust despotisch zu schalten fortfur. Auch der Talmud Pasachim 57[a] ruft das Wehe über die Häuser Boethos, Kantharos, Hanan und Phabi ob ihres despotischen und intriguanten Gebarens. Der letzte Hohepriester Phannias (Phineesos) gehörte nicht dieser Priesteraristokratie an. Er kam ins Amt, indem das Volk das Hohepriestertum verloste, Jos., bell. IV, 3, 8. Mit ihm ging das alttestamentl. Hohepriestertum schimpflich zu Grabe.

Oehler† (Delitzsch).

Hohes Lied Salomos wird seit Luther jene Rolle (מגלה) genannt, welche im Hebräischen den Titel fürt: שיר השירים אשר לשלמה, der in der Tat das höchste, herrlichste, alle anderen Lieder übertreffende Lied (so richtig der Midrasch) bezeichnet und dem König Salomo dessen Autorschaft zuschreibt. Das Büchlein enthält offenbar Minnegesang, und manche Dunkelheit im ganzen wie im einzelnen würde sich vermutlich aufhellen, wenn diese Dichtungsart der Hebräer, von welcher nur dies eine Stück aus besondern Gründen im Kanon ist erhalten worden, uns auch aus andern Proben bekannt wäre. Streitig ist dagegen, ob diese Minne irdischerweise zu verstehen oder ob sie nur allegorisches Gewand sei, welches die Bestimmung hätte, tiefere, geistige, himmlische Verhältnisse zugleich zu verhüllen und zu versichtbaren. Die Aufgabe des Erklärers ist es jedenfalls, sich zunächst um das Verständnis des eigentlichen Wortlautes zu bemühen und dann erst zuzusehen, ob er eine tiefere Deutung verlange oder ertrage. Dabei zeigt sich bald, dass nicht, wie man oft gemeint hat, jeder einzelne Ausdruck erst seinem natürlichen Verstand und Zusammenhang entfremdet werden muss, um überhaupt einen Sinn zu geben. One solche künstliche Umdeutungen gestalten sich vorstellbare, lebensfrische Bilder und verbinden sich zu einem einheitlichen, künstlich geordneten Gebilde. Wol haben neuere und zwar gerade solche, die beim unmittelbaren Wortverstand stehen blieben, den Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen in Abrede gestellt, als läge eine Blumenlese vereinzelter Liebeslieder vor. Allein die Hauptpersonen, soweit sie kenntlich sind, bleiben überall dieselben (der König Salomo, seine Geliebte ländlicher Herkunft, die Töchter Jerusalems). Eigentümlicher Sprachgebrauch herrscht außerdem von Anfang bis zu Ende. Auch keren dieselben Redewendungen in leichten Wandlungen immer wider. Vgl. 2, 7; 3, 5; 8, 4; u. 5, 8. — 3, 6; 6, 10; 8, 5. — 2, 17; 4, 6; 8, 14. — 2, 6 und 8, 3. — 1, 2 u. 4, 10. — 2, 5 u. 5, 8 u. s. w. Manche Stücke sind sichtlich Parallelen zu einander, z. B. 2, 8 ff.; 3, 1 ff. u. 5, 2 ff. Angesichts der vielen unverkennbaren Wechselbeziehungen und Symptome der Einheit, welche das Ganze verbinden, wird es für jede Erklärung geradezu zur Probe ihrer Richtigkeit, ob sie alle Teile zu vereinigen weiß.

Da jedoch verschiedene Stimmen abwechselnd in dem Liede laut werden und auch die dabei vorausgesetzten Scenen sich ändern, haben wir es nicht mit einem rein lyrischen Stück zu tun, sondern mit einem Melodram, wozu ja auch in den Psalmen (z. B. Ps. 2; 24 u. a.) sich Ansätze finden. Die Haltung bleibt dabei vorwiegend lyrisch; nicht so fast auf die Darstellung einer Handlung als vielmehr auf den Ausdruck der innern Zustände unter wechselnden Umständen ist es abgesehen. Auch ist das Werk nicht zur Auffürung auf der Büne durch Schauspieler bestimmt gewesen; weit angemessener wäre der hebräischen Muse die Annahme einer Darstellung für das Or durch Einzelstimmen und Chöre. Doch bleibt die Möglichkeit, an ein bloß litterarisches, für geschicktes Rezitiren bestimmtes Kunstwerk zu denken. Und dafür spricht wie die Zartheit des Inhalts so auch die Künstlichkeit des Baues, die mit der absichtlichen Verwendung volkstümlicher Sing- und Redeweisen sich wol verträgt. Wichtiger ist aber für das ganze Verständnis die Gestaltung der Scenen, die Feststellung der Personen und die Verteilung des Textes an dieselben, worüber keine ausdrücklichen Angaben sich finden. Neben dem König Salomo steht eine gefeierte Schöne, welche 7, 1 als Sulammith (השולמית meist vom Flecken Sulem, jetzt Solam, sonst Sunem, abgeleitet, also: die Sulamäerin wie השונמית 1 Kön. 1, 3) angeredet wird, ein durch hohe Anmut und kindliche Demut in seltenem Grade ausgezeichnetes Mädchen vom

Lande. Wärend aber nach traditioneller Auffassung diese nicht bloß von Salomo gefeiert wird, sondern ebenso begeistert seine Vorzüge preist und ebenso zärtlich seine Zuneigung erwidert, geht die neuerdings herrschende Ansicht vielmehr dahin, daſs sie ihre Liebe einem Dritten beware und allen Huldigungen des Königs das Lob eines schlichten Hirten ihrer heimischen Flur entgegensetze, bis endlich der König vor diesem das Feld räume und ihre Treue triumphire. Diesem Rivalen Salomos seien gewisse Stücke in den Mund zu legen, oder es spreche sie wenigstens die Geliebte, wie sie solche von seiner Stimme zu hören meine. Es leuchtet ein, wie verschieden sich die Gesamtauffassung gestalten muſs, ob man in dem Lied ungeteilte Liebesergüsse zweier geistesverwandten Seelen oder den Wettstreit zweier Nebenbuler findet, in welchem ein schlichter Hirte über den reichsten der Könige den Sieg davontrage.

Diese letztere Ansicht ist von so gewichtigen Autoritäten getragen, daſs wir sie in den Hauptzügen näher verfolgen müssen. Wir halten uns dabei besonders an Ewald, den geschicktesten ihrer Vertreter. Nach ihm läſst sich folgende Fabel aus gelegentlichen Mitteilungen des Stückes als Grundlage gewinnen: Auf einem seiner Ausflüge nach dem Norden des Landes war der König mit seinem Gefolge in die Nähe des Fleckens Sulam gekommen, als mehrere aus dem Zuge in einem Nuſsgarten (6, 11 f) ein reizendes Mädchen in wonniges Entzücken versunken fanden. Obwol von den Ihrigen rauh behandelt und zum Hüten eines nahen Weinbergs angehalten (1, 6), zeichnete sie sich durch seltene Anmut aus, sodaſs der König sie für seinen Harem zu gewinnen wünschte. Bei ihrem Zusammentreffen daselbst spielt sich die erste Scene ab 1, 1 ff., wobei sich ergibt, daſs sie ihr Herz bereits an einen Hirten (1, 7; 6, 2 u. a.) ihrer Heimat verschenkt hat, dem sie unerschütterlich treu bleibt troz aller Lockungen des Königs und seiner Umgebung. Dieser Konflikt steigert sich im Laufe des Liedes immer mehr, je eifriger und ungeduldiger der König in seinen Huldigungen wird. Wärend er sie besingt, antwortet sie mit Anpreisungen ihres Geliebten (דוד) und versinkt dabei in einen Zustand der Liebesekstase, in welchem ein Weib unantastbar war (2, 7; 3, 5; vgl. 8, 4). In solcher Erregtheit des Gemüts glaubt sie den Liebsten zu sehen und seine Worte zu vernehmen (2, 8 ff.; 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; 5, 2 ff.); sie sucht ihn auch im Traume in den Gassen Jerusalems, bis sie ihn findet. Seinen Höhepunkt erreicht der Widerstreit, als Salomo, der durchaus ihre Gunst erwerben möchte, zu diesem Zwecke das Gröſste tut und ihr den Thron anbietet. Als vollberechtigte Königin fürt er am Hochzeittage die Sulamäerin in die Hauptstadt ein. Allein auch dieser Versuch schlägt gründlich fehl, indem auch an selbigem Tage ihre Visionen widerkehren. Der König nimmt darauf noch einen letzten Anlauf und versucht sie durch die Gewalt des bezaubernden Wortes selbst zu gewinnen (6, 4 ff.). Allein da ihr Heimweh immer unbezwinglicher wird, verzichtet der König hochherzig auf ihren Besiz und läſst sie im Frieden ziehen. Im letzten Akt sehen wir sie, freigeworden, mit ihrem Freunde der Heimat zuwandern, wo der Liebesbund besiegelt wird. Die Moral des Stückes ist 8, 6 f. ausgesprochen: die Liebe ist unbezwinglich, unauslöschlich, mit allem Golde nicht zu kaufen. Die freie, treue Liebe siegt!

Es läſst sich nicht leugnen, daſs diese Hypothese, nach welcher die am Schluſs gegebene Lehre an einer in dramatischem Fortschritt vorgefürten, vielleicht nicht rein erdichteten Begebenheit aus dem Leben des prachtliebenden Salomo veranschaulicht wäre, viel gewinnendes hat und manche Anstöße beseitigt. Wie ließe sich die schlichte, leichte, ungezwungene Erscheinung und Haltung des Geliebten als eines Hirten (1, 7; 2, 8 ff.; 5, 2 ff.; 8, 14) denken, wenn dieser nicht eine vom König unterschiedene Person sein sollte? Die am Schlusse so passend ausgesprochene moralische Warheit würde das Ganze troz des heitern Tones seiner Stellung im Kanon nicht eben unwürdig erscheinen lassen, obwol die Allegorie dabei kaum etwas zu tun fände. Wie das tugendsame Eheweib (Sprüche Sal. 31) hätte auch die standhaft treue Braut ihr Ehrendenkmal in der hl. Schrift. Dennoch erweist sich diese jezt beliebte Auffassung bei näherer Untersuchung nicht

stichfest. Gegen sie entscheidet unseres Erachtens schon folgender Umstand: 3, 6 bis 5, 1 wird die eigentliche königliche Hochzeitfeier beschrieben, welche damit endet, daſs der glückliche Bräutigam volle Befriedigung all seines Begehrens erlangt zu haben versichert. Wenn überhaupt diese Hochzeit bei jener Annahme der Mitbewerbung des Schäfers eine hochtragische hätte werden müssen, worauf keine Silbe deutet, indem nicht einmal die hier besonders erwünschte Liebesonmacht eintritt, so wird durch die letzten Worte der Sulammith (4, 16) der ganze schöne Wan von der Standhaftigkeit der Hirtenbraut gegen den König entzweigerissen. Gerade bei dieser Partie, wo das Liebesverhältnis in der Hochzeit seine konkreteste Gestalt gewinnt, sind denn auch die Vertreter der Hirtenhypothese völlig ratlos. Ewald läſst 4, 8 ff. plötzlich den Hirten reden, da der König mit den Worten Vs. 6 und 7 abgetreten sei. Da jede Spur dieses Personenwechsels mangelt, sieht er sich veranlaſst, hier zwei Zeilen einzuschalten (Sieh da, mein Lieber, sieh, da kommt er! Horch wie er mir sagt seine Worte!). Abgesehen davon, daſs das Abtreten Salomos mit Vs. 6 und 7 geradezu drollig wäre, ist die Zerteilung zwischen zwei Liebhaber, deren jeder als Bräutigam erschiene, hier einfach unmöglich. Wie ungereimt wäre z. B. 5, 1 als Rede des nur in der Phantasie der Braut oder in Wirklichkeit anwesenden Freundes! Hitzig hat an alldem so sehr Anstoſs genommen, daſs er Salomo gar nicht mit der Heldin des Stückes sich vermälen läſst (welcher ihr Freund nur einzelne Worte Vs. 8. 11 zurufe), sondern mit einer Jerusalemerin; es werde hier die gesetzliche Liebe geschildert, welche auf Heirat auslaufe, im Gegensatz zur kindlich reinen Sulammiths und der sinnlichen unreinen zu einem Kebsweibe (7, 2 ff.). Allein seine Erklärung von K. 4 dient nur dazu, die Schwäche der Schäferhypothese recht ins Licht zu setzen. Statt weitere Argumente gegen dieselbe aufzufüren, beschränken wir uns auf ein einziges, welches uns ebenso durchschlagend dünkt, wie das erste. In den Versen 8, 11 f. spricht die Sulammith mit Worten, die nicht deutlicher sein könnten, sich selbst, ihre eigene Person (ihren eigenen Weinberg) ganz und voll dem Salomo zu und bedingt nur einen bescheidenen Lon aus für ihre Hüter (ihre Brüder), wofür sie sich auf den sonst von Salomo befolgten billigen Brauch beruft. So mannigfach auch an dieser Stelle erklärt worden ist, um dem klaren Sinn des Wortlautes zu entgehen, so hat sich noch keine andere Auslegung gefunden, welche auch nur erträglich wäre.

Geht man von solchen unmiſsverständlichen Stellen aus, so fragt sich doch, ob das Schäfergewand, womit Sulammiths Mund ihren Geliebten bekleidet, in keiner Weise an Salomo denkbar wäre. Man hat dabei zu beachten, daſs an Stellen wie 6, 2 offenbar die Poesie frei waltet. Wenn jene zu Jerusalem den Frauen sagt, ihr Geliebter, den sie in der Stadt umsonst gesucht, sei in seinen Garten hinabgestiegen, zu weiden in den Gärten, Lilien zu pflücken, heiſst das, er sei nach Galiläa abgereist, oder läſst sich aus den Worten konstatiren, daſs er „wie manche in jenen Gegenden Viehzucht und Gartenbau zugleich betreibe?“ Wir glauben vielmehr mit Delitzsch: Die Gewonheit des ländlichen Mädchens und die Lust Salomos am Leben der Natur begegnen sich in dieser idyllischen Sprache des Liedes und zu seiner geistigen Schönheit gehört als wesentlicher Zug, daſs die idealische Jungfrau ihn nicht als König, sondern in ihm den schlichten Hirten liebt und sich sehnt, die unschuldige Einfachheit ihrer bisherigen Lebensart mit ihm zu teilen, worauf er mit Freuden sich einläſst. Anderseits erscheint der ganze neuerdings beliebte Pragmatismus, den man aus entlegenen Versen zusammensetzt, zu wenig gestützt. 6, 11 f. soll erst die Entfürungsgeschichte erzält sein, welche die ganze Verwicklung zur Folge hatte. Aber das „Hinabsteigen zum Garten“ ist demselben Ausdruck Vs. 2 zu nahe, als daſs man nicht auch dabei an die Umgebung der Königsburg denken sollte, zumal das unmittelbar darauffolgende „Kehre wieder!“ doch wol auf diese kurze Entfernung sich bezieht. Die Worte הביאני המלך חדריו 1, 4 stehen dem משכני אחריך parallel als hypothetischer Wunschsatz, dagegen als Klage der gefangenen Sulammith sind sie im Kontext nicht zu gebrauchen. Dadurch, daſs Ewald die Erscheinung des geliebten Schäfers bis zur letzten Scene, wo er nur 8, 13 zu sprechen hat, in Visionen

und Träume verlegt, mutet er uns wenigstens nicht zu, das Unmögliche zu schauen, wie andere (am krassesten Böttcher), welche die Liebesscenen des Hirtenpars unbedenklich in der nächsten Umgebung des Königs, ja vor seinen Augen sich abspielen lassen. Allein abgesehen davon, dass die ehrenvolle Heimholung der Braut 3, 6 ff. mit ihrer Gefangenschaft in Jerusalem nicht stimmt, vernimmt man merkwürdigerweise von ihr durch das ganze Lied nicht einen Laut der Klage über den Zwang ihrer Lage, wie doch unbedingt zu erwarten wäre, vielmehr lauter Liebesergüsse, welche der Art sind, dass Salomo sie auf sich beziehen muſste. Auf seine Minnegesänge antwortet sie nicht minder zärtlich (1, 15 ff.; 2, 2 f. u. s. w.), und dass sie ihre Anrede allemal an einen Abwesenden gerichtet habe, käme nach dem Wortlaut, in welchem sie sich ganz dem Rhythmus Salomos anschmiegt, niemandem zu Sinn. Endlich sei erwänt, dass die stilistischen Gründe, welche man etwa für jene Ansicht geltend macht, höchst subjektiver Natur sind. Wol geben sich König, Hoffrauen und Winzerin auch durch die äußere Form der Rede zu erkennen; aber dass von dem schwülstig redenden Salomo sich der schlichte Hirte durch die Einfachheit seiner Sprache unterscheide, trifft nicht zu. Wo spräche Salomo „schwülstiger“ als der vermeintliche Hirte 4, 13 ff.! Die Bedenken gegen das Schäferdrama scheinen uns nach dem obigen gewichtiger, als die gegen die traditionelle Ansicht von der wechselseitigen Liebe Salomos und der Sulammith erhobenen, auf deren Zusammengehörigkeit schon der Name der letzteren anspielt, mag er immerhin vom Flecken Sulem-Sunem abgeleitet sein.

Vergegenwärtigen wir uns, wie demnach die Anordnung der Teile des Stückes sich etwa gestaltet. Wir teilen es in fünf Akte (so auch Ewald): I. Erste Begegnung der Liebenden 1, 2—2, 7. II. Ihr wechselseitiges Sehnen und Suchen 2, 8—3, 5. III. Die Hochzeit in der Königsstadt 3, 6—5, 1. IV. Neues Suchen und Finden der Minne 5, 2—8, 4. V. Besiegelung des Bundes und seine Bedeutung 8, 5—14. — Der erste Akt, welcher gewönlich in den Harem der Hofburg zu Jerusalem verlegt wird, spielt vielmehr auf einem Landsitz des Königs unweit der Heimat der schönen Sulammith, welche jener, da sie unter einem Apfelbaume ruhte (8, 5), bemerkt und ebenso schnell durch seine Erscheinung bezaubert hat, wie er selbst von ihrer Anmut ergriffen wurde, sodass sie sich nach dem luftig grünen Gartenhause (1, 16 f.; 2, 4) füren ließ, wo sie einen Kranz von Hofdamen findet. Wärend diese sie mit neugierigen Blicken mustern, gibt sie zu Anfang des Liedes ihr erstes Entzücken in Demut und Einfalt kund durch zwei zehnzeilige Strophen (Vs. 2—4; 5—7), worauf der Chor der Töchter Jerusalems halb gerürt, halb befremdet sich vernehmen läſst (Vs. 8). Salomo hebt nach diesem Introitus den Wechselgesang an in 6zeiliger Strophe (9—11), welchen sie ebenso beantwortet (12—14), worauf er in lebhafterer Abwechslung zunächst verklingt (15—17). Darauf beginnt ihn Sulammith 2, 1 aufs neue und läſst ihn bald in einen Erguſs ihrer höchsten Liebeswonne austönen, in welcher sie ja nicht zu stören sie die Frauen beschwört (2, 1—7). — Der zweite Akt (2, 8—3, 5) zeigt sich noch deutlicher nach dem Parallelismus gegliedert. Der Geliebte, der seit jener ersten Begegnung ganz die Seele seiner Freundin erfüllt, erscheint ihr am hellen Tage in ihrer ländlichen Heimat und verlangt nach ihr (2, 8—14; 20 Stichen?), one dass sie ihm für jetzt folgen kann (Vs. 15—17). Sie hinwider sucht ihn des Nachts in den Straßen der Stadt und findet ihn, worauf sie beim Widersehen mit denselben Worten wie am Schlusse des ersten Aktes ihrer Wonne Ausdruck gibt (3, 1—5). Da das Stück kein eigentliches Bünenstück war, hat man nicht ängstlich nach der äußern Realität dieser Vorgänge zu fragen und braucht nicht einmal zu Vision und Traum seine Zuflucht zu nehmen. Zweck ist, die Bewärung der gegenseitigen Liebe ins Licht zu setzen. — Im dritten Akt wird sie zu bleibendem Bunde befestigt. Wie mit einem pompösen Hochzeitmarsche beginnt derselbe (3, 6—11; 10 Zeilen). In der Tat naht der Brautzug, in welchem dem König seine Geliebte zugetragen wird. Salomo fängt nach ihrer Ankunft aufs neue seine Braut zu preisen an in der (zehnzeiligen) Strophe 4, 1—5 und läſst sich kaum von ihr unterbrechen (Vs. 6), um widerum in verdoppeltem Maße ihre Reize zu schildern (Vs. 7—15). Nach

ihrer Einladung (Vs. 16) versichert er am Schluſs, daſs all seine Wünsche erfüllt seien 5, 1. — Auch der vierte Akt beginnt mit zweimal zehn Zeilen. Er bildet ein Gegenstück zum zweiten. Auch nach der ersten feierlichen Vereinigung setzt sich das Spiel der Minne fort; dauerte doch die hebräische Hochzeit in der Regel 7 Tage. Des Nachts, wo sie sich dessen nicht versieht, begehrt er Einlaſs bei ihr und sie zieht aus, ihn zu suchen — one Erfolg 5, 2 ff. Am Tage findet sie ihn in seinem Garten, woran wider Wechselgesang sich knüpft (6, 1 ff.) zum Preise der Holden, Anmutsvollen und doch so Demütigen, indem Salomo und die Hoffrauen darin wetteifern. Der Gesang der letztern (7, 2 ff.) scheint die Schönheit der Tanzenden (Vs. 1) zu schildern. Aber bei ihrer anspruchslosen Gesinnung sich beengt fülend durch all die Huldigungen, möchte sie fort vom Glanze des Hofes in die Niedrigkeit ihres Landlebens, natürlich mit ihrem Freund (wäre er nur ihr Bruder!), den sie zu Hause bewirten wollte (7, 12—8, 4). — Diesem Wunsche willfart Salomo im letzten Akt (8, 5 ff.), wo er sie zur bescheidenen Hütte ihrer Mutter geleitet. Angesichts dieser Wonung und jenes Apfelbaumes, wo Salomo sie zuerst gefunden (Vs. 5 die Suffixe 2 sing. masc. in fem. umzuwandeln nach Syr.), wird der Bund auf ewig besiegelt. Sie gibt sich ihm auf immer zu eigen, da die ware Liebe unsterblich und unwandelbar sei, eine Gottesflamme, die keine Wasserflut auslösche und kein Gut der Erde aufwiege. Die zweite parallele Scene Vs. 8—10 bringt eine andere Nutzanwendung zur Darstellung: es ist das Lob der Keuschheit, welche selbst eines Königs Herz gewinnt (vgl. 4, 12). Die gestrengen Brüder der Sulammith erblicken in der Erhöhung ihrer Schwester auch eine Frucht ihrer Mühe und Zucht und sie bittet (Vs. 11 ff.), dies anerkennend, um den billigen Lon für sie. Mit der Aufforderung Salomos an die Gefärtin, ihren lieblichen Gesang den Freunden zu gönnen, und ihrer Gegenbitte, seine gazellenleichte Gewandtheit sehen zu lassen, schließt das muntere, bewegliche Lied.

Wie wir es zu verstehen haben, belehrt uns der letzte Akt selber. Es ist die bräutliche Liebe mit ihrem Sehnen und Hoffen, ihrem Suchen und Finden, ihren Enttäuschungen und Überraschungen, mit ihrer seligen Hingebung und Selbstentsagung, die keusche Minne, welche als Gottesflamme nichts unreines duldet und durch ihre Macht alle Kluft der Erde überwindet, was uns hier in seltener Vollendung an den beiden edelsten Vertretern, die ein Dichter finden konnte, dargestellt wird. Dieser Gegenstand ist an sich der Bibel nicht unwürdig, zumal der deutliche Gegensatz zur bloß sinnlichen, unechten Liebe (6, 8 f.; 8, 8 ff.) dem Gedicht eine ethische Wirkung sichert. Eine gekünstelte Allegorie, welche die lebendige Frische des Ganzen zerstören müſste, brauchen wir also nicht zu suchen. Wäre es nicht etwas Hohes und Geheimnisvolles um die Liebe der Braut zu ihrem Bräutigam, so könnte sie nicht anderswo in der hl. Schrift als Abbild des heiligsten Verlangens verwendet werden. Aber allerdings zum kanonischen Liede der Lieder wird dieses Lied erst, wenn man die eigentümliche Würde des Königs erwägt, von dem es handelt. Salomo war für das Bewustsein seiner Zeit wie David der Gesalbte des Herrn, der Messias, der dem Volke gegenüber den unsichtbaren höchsten König vertrat (Psalm 2, 7; 45, 7 f.; 110, 1). Wenn nun ein solcher, reinere, heiligere Liebe suchend, als er sie in seinem Hofstate fand, sich herabläſst, eine schlichte Tochter aus dem Volke zur höchsten Ehre zu erheben, weil sie ihm die weibliche Liebe in vollkommener Reinheit bietet, so ist das änlich wie jene Hochzeit des Messias, die Psalm 45 besingt, ein Höhepunkt des sichtbaren Gottesreiches, der schon von den Zeitgenossen als solcher musste empfunden werden, vollends aber von den nachfolgenden Geschlechtern, für welche jene Glanzzeit idealer Weise sich in die Zukunft rückte.

Mit dieser ganzen Auffassung ist auch die Überschrift vereinbar, welche Salomo als Verfasser nennt. Wenn manches auf ihn, den Dichter von 1005 Liedern (1 Kön. 5, 12) deutet, wie der Reichtum an Bildern aller Art, besonders aus dem Pflanzenleben (ebenda Vs. 13), die geographischen Beziehungen aus dem ganzen salomonischen Reich vom Libanon bis Engedi, die königlichen Liebhabereien (Rosse, Gärten, Bauten), die Berürungen mit Psalm 72, u. a. m., so

ist es auch der Richtung seiner Weisheit durchaus angemessen, die gemeinmenschliche Liebe in ihrer edelsten Gestalt zu suchen und zu schildern, nicht one eine gewisse Selbstkritik zu üben (6, 8 f.). Möglich, dass eine edle Erscheinung nach Art der Sulammith ihn zu dem Liede begeistert hat; warscheinlich ist aber, dass er etwas Ideales darstellen wollte, was ihn seine glänzende Hofhaltung vermissen liess. — Bei der oben besprochenen Hirtenhypothese dagegen ist die Aufnahme des Buches in den Kanon nicht recht gedenkbar. Nicht als ob es keinen moralischen Wert hätte, aber die ausgesprochene antisalomonische Tendenz dieses Erzeugnisses des Nordreichs musste vor den judäischen Sammlern ihm wenig zur Empfehlung gereichen, die freilich auch andere Tendenzgedichte gegen Juda unbesehen sollen aufgenommen haben! Und ein beispielloser Unverstand wäre es vollends gewesen, dieses Werk dem Salomo zuzuschreiben, der zwar keine völlig unwürdige Rolle darin spielte (wie mancher Herrscher des Ostens hätte so grossmütig gehandelt?), aber doch in diesem oft aufgefürten Schauspiel zur Zielscheibe des Hones gemacht sein soll. Ebenso unkundig der waren politischen Bedeutung wäre die ganze synagogale Tradition gewesen. — Im Übrigen ist auch nach unserer Ansicht die Abfassung durch einen andern als Salomo leicht möglich. Dafür scheint die eigentümliche nordpalästinische Mundart des Liedes zu sprechen (z. B. ·שׁ konstant für אֲשֶׁר). Jedenfalls aber darf man über die salomonische Zeit nicht weit hinabgehen, da dieselbe so lebhaft vor dem Blicke des Dichters steht. — Die meisten neueren Kritiker denken sich denn auch das Stück nicht lang nach Salomo und der Spaltung des Reiches (c. 950—946 v. Chr.), solang noch Thirza Hauptstadt war (6, 4), im nördlichen Reich entstanden, als Kundgebung des gesunden Volkssinnes, der damit gegen das üppige Hofleben jenes Königs protestirt habe. Sie erinnern an die zalreichen Beziehungen zu jenem Landesteil, die sich darin finden. Früher hat man es etwa um jener Aramaismen und „spät hebräischer" Formen willen in die exilische oder nachexilische Zeit hinabgerückt; neuerdings versetzt es Grätz in die macedonisch-griechische (230—218), teils aus sprachlichen Gründen (z. B. אפריון = *φορεῖον* 3, 9; פרדס 4, 13 persisch wie Kohelet 2, 5), teils weil es Kenntnis griechischer Sitten und Idyllendichter (Theokrit) verrate. Es polemisire gegen das weichliche üppige Hofleben jener Zeit, besonders das alexandrinische.— In der spätern hebr. Litteratur finden sich Reminiszenzen aus unserem Lied. Vgl. 4, 12. 15 mit Spr. 5, 15 ff.; 5, 6 mit Spr. 1, 28; 6, 9 mit Spr. 31, 28; 7, 10 mit Spr. 23, 31; 8, 7 mit Spr. 6, 30 f. Fraglich ist die Anlehnung von Jerem. 22, 24; Hagg. 2, 23 an Hohel. 8, 6 und die Anspielung Jes. 5, 1. Hosea scheint das Lied gekannt zu haben und tiefer davon angeregt zu sein. Dass solche Beziehungen fast nur in der Chokmalitteratur nachzuweisen sind, dagegen auffallend selten in der prophetischen, spricht unseres Erachtens dafür, dass das Hohelied kein Volksbuch war, sondern dem Kreise der Meister der Chokma als Kunstgedicht bis in spätere Zeit eigen blieb.

Die weitere Geschichte des H. L. verzweigt sich nach so vielen Richtungen, dass sie hier nur dürftig skizzirt werden kann. Seine Aufnahme in den Kanon nach dem Exil erklärt sich genügend aus der spezifischen Würde des Gesalbten des Herrn, verbunden mit der Schönheit und ethischen Reinheit des Inhalts. Aboth de Rabbi Nathan c. 1 berichtet freilich, die BB. Mischle, Schir-ha-Schirim und Kohelet seien anfangs apokryphisch gehalten worden, weil sie weltliche Poesieen enthielten, bis die Männer der großen Synagoge sie auslegten, d. h. einen tieferen Sinn darin nachwiesen. Doch ist diese späte nachtalmudische Notiz one Gewicht. Aus der oben angegebenen, historisch berechtigten messianischen Auffassung entwickelte sich aber leicht eine allegorische Erklärung, welche den Sinn des Liedes dem natürlichen Zusammenhang entfremdete und in eine höhere geistliche Sphäre verlegte, indem der Wortlaut nur als künstliche Hülle betrachtet und Zug für Zug einer verborgenen Warheit entbunden wurde. Um so höher stieg die Ehrfurcht vor diesem geheimnisvollen Buche. Es galt den talmudischen Juden (so dem Rabbi Akiba, der den Ausspruch tat, die ganze Welt sei nicht so

viel wert, als der Tag, wo das Lied der Lieder Israel geschenkt wurde, nach b. Jadajim III, 5) als das heiligste des Kanons. Sie gestatteten nach dem Zeugnis des Origenes und Hieronymus nicht, es vor dem 30. Lebensjar zu lesen (wie auch die Schöpfungsgeschichte und das Buch Ezechiel). Für das H. L. empfahl sich diese Verordnung umsomehr, da es sinnlich misſsverstanden werden konnte, wie denn aus diesem Grunde noch im 2. Jarhundert einzelne jüd. Gelehrte seine Heiligkeit bestritten (Fürst, Der Kanon des A. T. nach den Überl. im Talmud und Midrasch, S. 84), obwol im allgemeinen der Satz feststand, daſs das Buch die Hände verunreinige, d. h. heilig, kanonisch sei. — Daſs der Verf. der „Weish. Sal.“ darin die Liebe Salomos zur göttlichen Weisheit dargestellt fand, läſst sich aus 8, 2 nicht sicher erweisen. Eine andere Deutung wurde in der synagogalen Tradition herrschend: das Verhältnis Gottes zu Israel werde im H. L. geschildert und zwar so, daſs es den Verlauf der ganzen theokratischen Geschichte bis ins Einzelne abspiegle. So der für die Folgezeit maßgebende, freilich selber nachtalmudische Targum, der die Schicksale Israels vom Auszug aus Ägypten bis zur schließlichen Erlösung aus der Gewalt der Weltreiche darin niedergelegt findet, ihm nach die Rabbinen, besonders Raschi und Ibn Esra (in ihren Kommentaren), von denen der letztere die Handlung des H. L. schon mit Abraham beginnen läſst. Maimonides dagegen (im Moreh Nevochim) geht von dieser historisch-allegorischen zur mystisch-allegorischen über, indem er den fortlaufenden Faden preisgebend, mehr aus einzelnen Stellen Lichtblicke in das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen zu gewinnen sucht. — In der christlichen Kirche wurde die allegorische Erklärung des Origenes maßgebend, welcher in seinem (größtenteils verlorenen) Kommentar die Braut auf die nach der Vereinigung mit dem Herrn verlangende Gemeinde oder auch Christenseele bezog. Die morgenländischen und abendländischen Kirchenväter folgten ihm darin. Vereinsamt steht Theodor von Mopsueste mit seiner Annahme eines irdischen Liebesliedes, welche ihm (553) das Anathema der Kirche zuzog. Im Mittelalter verbleibt es durchaus bei der allegorischen Erklärung, und zwar vorwiegend von der unio mystica zwischen Christus und der einzelnen Seele, deren verschiedene Stufen in dem Liede gefunden werden; so in den berühmten 86 Reden Bernhards von Clairvaux (nur bis 3, 1 reichend). Seit der Reformation machte diese poetische Auffassung einer mehr verstandesmäßigen Platz. Luther selbst findet in dem Liede einen Lobgesang, „darinnen Salomo Gott lobet für den Gehorsam als für eine Gottesgabe; denn wo Gott nicht haushält und selbst regieret, da ist in keinem Stande weder Gehorsam noch Friede; wo aber Gehorsam und gut Regiment ist, da wonet Gott und küſset und herzet seine liebe Braut mit seinem Worte, das ist seines Mundes Kuß“. Diese sociale Auslegung, welche vom Theuerdank beeinfluſst ist, hat jedoch keine Verbreitung gefunden. Die reformirte Kirche schloſs sich an die Weise der alten Synagoge an und fand den Gang der Kirchengeschichte in dem Liede prophetisch abgebildet, so Coccejus, aber schon Nicolaus de Lyra. Vereinzelt ist im 16. Jarh. die Polemik Seb. Castellios gegen die kanonische Würde des H. L. Vgl. darüber E. Stähelin, Calvin, I, 377 ff. Später hat auch Grotius ein Liebesspiel zwischen Salomo und der ägyptischen Königstochter, seiner Gemalin, darin gesehen, wobei er immerhin für einen allegorischen oder typischen Sinn noch Raum lassen will. Erotisch faſsten es auch R. Simon und Clericus. J. D. Michaelis in den Anmerkungen zu Lowth, De sacra poesi Hebraeorum (1758) versteht es gleichfalls als Liebeslied und zwar von schon Verehelichten. Epochemachend war der ob auch geschmacklose Versuch J. C. Jakobis (1771; änlich Ammon 1780) eine Anpreisung der ehelichen Treue darin zu erkennen, indem er eine ihrem Manne an den Hof Entfürte den Lockungen Salomos standhaft widerstehen läſst. Ungefär gleichzeitig erschien J. G. Herders Schrift (s. unten), worin die natürliche Schönheit des Liedes wider zu Ehren gebracht wurde. Einen Kranz von sittlich unschuldigen, paradiesesduftigen Liebesliedern sah er darin und wehrte dem grob sinnlichen Unverstand wie dem übertrieben geistlichen Misſsverstand. Der Streit bewegte sich weiterhin namentlich um die Einheit, welche nach Herder von Eichhorn, Döpke, Magnus u. a. in Abrede

gestellt wurde, wärend Umbreit, Ewald, Köster, Hirzel, Böttcher, E. Meier, Hitzig, Renan u. a. für die Einheit und den dramatischen Gang des Ganzen in die Schranken traten und zugleich der Entfürungshypothese (doch mit dem Unterschied, dass die Entfürte nur eine Verliebte, höchstens Verlobte sei) in der wissenschaftlichen Litteratur das Übergewicht verschafften. In geistvoller Weise, die aber kaum Nachamung finden dürfte, hat Godet die Allegorie mit der Ewaldschen Auslegung verbunden. Doch auch Verfechter der Allegorie auf hergebrachter Grundlage traten auf in Rosenmüller (1830), O. v. Gerlach, H. A. Hahn, Keil, Hengstenberg, V. Schäfer u. a. Nach beiden Seiten hin hat Delitzsch schon 1851 den Bann gebrochen, indem er als den grammatisch-historischen Sinn des einheitlichen Ganzen die Liebe Salomos und der Sulammith erkannte, diese Liebe aber nach der geheimnisvollen ethischen Tiefe und typischen Bedeutung auffassen hieß, welche auch dem ehelichen Bunde eigen ist. „Die Idee der Ehe ist die Idee des H. L. Das Mysterium der Ehe ist das Mysterium des H. L." Ihm folgte im wesentlichen Zöckler. Auch die obige Darlegung fürt zu demselben Resultat. Nur möchten wir betonen, dass nicht die Ehe als dauernder Bund und Stand Gegenstand des Liedes ist, sondern die bräutliche Liebe, welche in der ehelichen Vereinigung nur ihren Höhe- und Zielpunkt findet. Auch 5, 2 ff. folgen nicht Scenen aus dem nachhochzeitlichen Eheleben (vorübergehende Trübungen desselben u. s. w.), sondern das Werben um die Liebe, das Suchen der Minne, welches im Vorhergehenden nur einen ersten Abschluss erhalten hat, dauert fort, bis im letzten Akt der Bund endgültig besiegelt wird. Die letzten Scenen lassen keinen Zweifel darüber, dass sie noch mit dem Abschluss des Trauungsbundes in naher Beziehung stehen. — An diese Hauptidee der nach voller seliger Vereinigung mit dem Geliebten verlangenden und ringenden Liebe hat man sich auch zu halten, wenn man von der neutestamentlichen Erkenntnis ausgehend, die christliche Sehnsucht und Liebesmühe in die Form des Hohenliedes kleiden will, was nicht so fast die Sache des Auslegers als vielmehr des christlichen Dichters ist. So gewiss der Messias der davidisch-salomonischen Zeit ein ob auch nicht bewusster, doch gottgewollter Typus des waren Messias und das Verhältnis der Braut zum Bräutigam ein solcher auf das Verhältnis der Gemeinde zu Christo ist, hat dieses Bestreben seine innere Berechtigung. Doch darf man dabei den Einzelnheiten des Liedes, die nicht auf diese höhere Deutung berechnet sind, nicht Gewalt antun, noch auch vergessen, dass solche göttliche Minne geweihten Sinn beim Sänger und auch bei den Hörern erfordert. Das „Lied der Lieder" gehört nicht mehr in den Vorhof, sondern hinter den Vorhang des Allerheiligsten.

Näheres über die ältere und neuere jüdische und christliche Litteratur s. bei Zöckler S. 16—26. Von den zalreichen neueren Schriften merken wir noch besonders an: J. G. Herder, Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande, 1778; F. W. C. Umbreit, Lied der Liebe, 1820, 2. A. 1828; H. Ewald, das Hohel. Sal., 1826, und in den Dichtern des A. B., 2. A. 1866, I, 65 ff.; II, 333 ff., vgl. Gesch. Isr., III, 493 ff.; J. C. Döpke, Komm. zum H. L. Sal., 1829; Rosenmüller, Über des H. L. Sinn und Auslegung, in Keil und Tzschirners Analecten, I, 1830; E. J. Magnus, Krit. Bearbeitung des H. L. Sal., 1842; Friedr. Böttcher, Die ältesten Bünendichtungen, 1850; Franz Delitzsch, Das Hohelied, 1851 und 1875; H. A. Hahn, Das H. L. von Sal., 1852; E. W. Hengstenberg, Das H. L. Salomonis, 1853; Ferd. Hitzig, Das Hohelied, 1855 (im kurzgef. Ex. Hdb.); O. Zöckler, Das H. L. Sal. 1868 (in Langes Bibelw.); H. Grätz, Schir-ha-Schirim, 1871; Ch. F. Godet, Etudes Bibliques, I, 1873, deutsch 1875 (S. 191 ff.); V. Schäfer, Das Hohe Lied, 1876; S. J. Kämpf, Das Hohelied, 1877; K. Kohler (Rabbiner in Chicago), Das Hohe Lied, 1878. — Vgl. noch Diestel in Schenkels Bibel-L., Art. Hohes Lied, und J. Salvador, Hist. des institutions de Moïse et du peuple Hébreu éd. 3me, Paris 1862, Tome II, p. 181 ss. (lässt neben dem königlichen noch ein ländliches Brautpar gleichzeitig Hochzeit feiern, sodass die beiden Pare abwechselnd auftreten). Zu einzelnen Abschnitten: Hölemann, Die Krone des H. L. (K. 8), 1856; Schlottmann, Der Brautzug des H. L. (3, 6—11) in den Th. Stud. u.

Krit., 1867, II, S. 209 ff.). Vgl. außerdem die alttestam. Einleitungen. Poetische Bearbeitungen lieferten Gustav Jahn, Das H. L. in Liedern, 1848 (allegor.); Heinr. Stadelmann, Das Hohel., metrisch verdeutscht 1870 (nach Delitzsch; auch in dessen Komm. von 1875). **v. Orelli.**

Holbach, Paul Heinrich Dietrich, Freih. von, Freigeist und Schriftsteller des 18. Jarh.'s, geb. 1723 zu Heidelsheim in der Pfalz. Von seinen Familienverhältnissen ist wenig bekannt: sein Vater war nach Rousseau ein Parvenu und hinterließ dem Son ein großes Vermögen. Dieser kam frühe nach Paris, lebte hier und auf seinem Gut zu Grandval und starb 21. Jan. 1789. Nicht one Talent, Witz und mancherlei, besonders naturwissenschaftliche Kenntnisse wird er einer der eifrigsten Anhänger, Beförderer und Verbreiter des damals, am Vorabend der Revolution, in der gebildeten Welt Frankreichs herrschenden Materialismus und Atheismus. Der reiche deutsche Baron machte ein Haus, in welchem die größten Geister und gröbsten Epikuräer jener Zeit, die erklärten Feinde aller Religion und Moral, ein Diderot, Duclos, Helvetius, Marmontel, Grimm, Laharpe, Condorcet, Raynal u. a., eine zeitlang auch Rousseau, d'Alembert, Buffon, sich versammelten, die Freuden der Tafel genossen und der Ausbreitung ihrer „philosophischen", d. h. materialistischen und atheistischen Grundsätze oblagen. Eine Menge meist anonymer Traktate und Schriften dieser Richtung gingen aus dem „Club Holbachique" hervor und wurden zum teil auf Holbachs Kosten gedruckt und verbreitet, – teils Übersetzung englischer und deutscher Schriften, teils Originalprodukte, bei denen es großenteils ungewiss bleibt, wem die Autorschaft gebürt. Dem Baron Holbach selbst werden von Barbier nicht weniger als 47 solcher anonymer Schriften zugeschrieben. Die gelehrten Akademieen von Mannheim, Berlin, Petersburg ehrten ihn durch ihre Diplome. — Das berüchtigtste der aus der Holbachschen Gesellschaft hervorgegangenen Werke ist das 1770 in 2 Bänden pseudonym unter dem Namen des bereits verstorbenen Mirabaud, Sekretärs der Akademie, erschienene Système de la nature ou des lois du monde physique et moral (London 1770 u. ö., Liegniz 1783; mehrere neue Abdrücke noch im 19. Jarh.). Ob Holbach selbst, ob sein Hauslehrer Lagrange, ob Grimm oder wer sonst der Verfasser ist, oder ob mehrere daran gearbeitet, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden; gewiß ist, daß es aus dem Holbachschen Kreise hervorgegangen und im wesentlichen der treue Ausdruck des dort herrschenden Geistes ist. Es ist ein freilich in langweiliger Darstellung und trockenem Stil geschriebenes Kompendium des Materialismus und Atheismus, der Versuch einer wissenschaftlichen Durchfürung von Ansichten und Grundsätzen, wie sie damals und von damals bis heute in der sog. gebildeten Welt von vielen geteilt, wenn auch nicht immer so offen ausgesprochen worden sind; die neuesten materialistischen Produkte enthalten, abgesehen von dem naturwissenschaftlichen Detail, das die neuere Forschung geliefert, in den Prinzipien nichts wesentlich neues, als den aufgewärmten Kohl des alten „Natursystems". „Es gibt nichts als Materie und ihre Bewegung; die Gesetze der Bewegung sind ewig und unveränderlich; der Mensch ist ausschließlich Materie, Denken und Wollen Bewegungen der Gehirnmolekule; der Glaube an Gott wie die Annahme einer Seelensubstanz beruht auf einer Verdoppelung der Natur, auf einer falschen Unterscheidung zwischen Geist und Materie; von einer Freiheit des Menschen kann so wenig die Rede sein, als von einer Unsterblichkeit; die Selbstliebe ist einziges Prinzip des Handelns und die menschliche Gesellschaft beruht auf einem System gegenseitiger Interessen."— Das Buch erregte großes Aufsehen, fand weite Verbreitung, aber auch vielfachen Widerspruch. Sogar K. Friedrich der Große würdigte es einer Widerlegung, worin er besonders seinen Fatalismus bestreitet (Oeuvres de Frédéric. t. IV, S. 251); Voltaire tadelt es als breit und langweilig und erklärt es für très-imprudent de prêcher l'athéisme; merkwürdig ist auch Göthes Urteil, der das Buch in seiner Jugend las: er findet es „grau, kimmerisch, todtenhaft, die rechte Quintessenz der Greisenhaftigkeit" (Dichtung und Wahrheit, III, Buch 11). — Von den übrigen Schriften Holbachs sind zu nennen: verschiedene Beiträge zu Diderots Encyklopädie, besonders über naturwissenschaftliche Gegenstände; ferner

die anonym erschienenen: 1) le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne, Amsterdam 1767; 2) de l'imposture sacerdotale, ebend. 1767; 3) l'esprit du clergé ou le christianisme primitif etc., London 1767, im Jar 1770 auf Befehl des Parlaments von Henkershand verbrannt; 4) le bon sens ou idées naturelles, opposées aux idées surnaturelles, eine populäre Widerholung des Inhalts des système de la nature, 1772, ein Buch, das, in widerholten Auflagen unter den niederen Volksklassen verbreitet, mehr als alle anderen Bücher dazu beitrug, Moral und Religion zu untergraben; 5) le Système social ou les principes naturels de la morale et la politique, 1773, Grundzüge einer religionslosen Moral und Politik. Bei anderen Schriften, wie der histoire critique de Jesus-Christ etc., ist Holbachs Autorschaft zweifelhaft. Da er so klug war, seine Schriften durch Vermittelung eines Freundes Naigeon anonym und im Ausland, in Holland oder England, drucken zu lassen, so blieb er selbst unangefochten und lebte äußerlich glücklich und unabhängig im Schoß seiner Familie und inmitten seines zalreichen Freundeskreises: glücklich auch darin, daß er die Früchte seiner Saten nicht mehr erlebte — er starb im Anfangsjar der Revolution.

S. Biogr. univ. t. 20, S. 460 ff.; Nouv. Biogr. gén. t. 24, S. 925; Ersch und Gruber, II, Th. 10; Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh., I, 580 ff.; II, 534; Damiron, étude sur Holbach in den Mem. de l'Acad. des sciences morales etc., und in seinen Mémoires pour servir à l'histoire de la philos. au XVIII siècle, Paris 1858, t. I, S. 93—226; A. Lange, Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., I, S. 359. ff; und die allgemeinen Werke über Gesch. der Philos. und Litteratur, z. B. Hettner, Gesch. der französ. Litteratur im 18. Jahrh., 1860, II, 364 ff.; Erdmann, Grundriß, II, S. 134 ff.; Ueberweg, Grundriß, III, 120 2c. Vgl. auch M. Tourneux, Correspondance lit. phil. et critique par Grimm, Diderot etc., Paris 1879. **Wagenmann.**

Holland. Kirchliche Statistik. Am 1. Januar 1877 zälte das Königreich der Niederlande laut Angabe der Personenstandsregister 3865454 Einwoner. Für die Statistik jedoch sind die seit 1829 alle 10 Jare mit großer Sorgfalt ausgefürten Volkszälungen eine viel sicherere Quelle.

Die letzte Volkszälung vom Jar 1869 nun ergab eine Seelenzal von 3579529. Von diesen gehörten 5960 zu keiner der weiter unten näher zu betrachtenden Kirchengenossenschaften. Diese 5960 Seelen verteilen sich auf folgende Weise: a) Die Diaspora der fremdländischen Kirchen. So sind z. B. 456 Glieder der anglikanischen Kirche in 3 Parochieen vereinigt, die unter der Aufsicht des Bischofs von London stehen. Die Brüdergemeinde hat zwei Niederlassungen in Zeyst (seit 1746) und in Haarlem (seit 1744) mit 311 Mitgliedern. Die im Jare 1857 gegründete und zur preußischen Landeskirche gehörige Deutsche Evangelische Gemeinde im Haag zält 300 Glieder. Zur griechischen Kirche gehören 32 Seelen, die größtenteils im Gefolge der russischen Gesandtschaft in Niederland sich aufhalten. — b) Jüngere, außerhalb Niederlands entstandene Kirchengenossenschaften. Hieher gehören z. B. die Darbysten und Irvingianer, deren Wirksamkeit in Niederland aber noch zu jungen Datums ist, um jetzt schon das Maß der Hinneigung des niederländischen Volkes zu denselben bestimmen zu können. — c) Personen, die sich keiner der größeren organisirten Kirchengenossenschaften angeschlossen haben, sowol wegen der Lehre, als wegen der Gemeindeverfassung, und die nun einer der kleinen, oft sehr ephemeren, konventikelartigen Gemeinschaften angehören. — d) Diejenigen, welche mit jedem Kultus gebrochen haben und dies auch ganz offen zu konstatiren wünschen.

Von den übrigen 3573569 Einwonern gehörten (nicht nach historischer, sondern rein numerischer Reihenfolge)

I. zu den Protestanten:

a) 1967611 Niederländisch-Reformirte; von diesen sind 1956852 Niederdeutsche, 10258 Glieder der französischen oder wallonischen Gemeinden, 417 Presbyterianer und 84 Schotten;

b) 107123 Christlich-Reformirte;
c) 68067 Lutherische; von diesen sind 57545 evangelisch-lutherisch und 10522 altlutherisch;
d) 44227 Taufgesinnte oder Mennoniten;
e) 5486 Remonstranten;
II. zu den Katholiken:
a) 1307765 Römisch-Katholische;
b) 5287 Glieder der altbischöflichen Klerisei;
III. zu den Juden:
a) 64478 Niederländische oder Deutsche, und
b) 3525 Portugiesische Juden.

Eine bemerkenswerte Vermehrung der Mitgliederzal ist seit 1869 nur bei zwei Denominationen der protestantischen Kirche zu verzeichnen. Zunächst nämlich war die Zal der unter I^b genannten Christlich-Reformirten am 31. Dezember 1877 bis auf 133155 angewachsen; wärend die unter I^e verzeichneten Remonstranten, sowol was die Zal der Gemeinden, als die der Gemeindeglieder betrifft, seit Januar 1877 ebenfalls angefangen haben, sich zu vermehren. In einigen Städten (Arnheim, Gröningen, Doesborgh) haben nämlich diejenigen Gemeindeglieder, die alles Supranaturale leugnen, angefangen, in Gemeinschaft mit gleichgesinnten Predigern, oder auch one dieselben, die niederländisch-reformirte Kirche zu verlassen und sich den Remonstranten anzuschließen. Da sich diese Spaltung bisher (Juni 1878) auf drei Gemeinden und einige Hunderte von Gemeindegliedern beschränkte, und dazu in der Hauptstadt Amsterdam nicht zum Anschluss an die Remonstranten, sondern zur Gründung einer freireligiösen Gemeinde gefürt hat, so läßt sich bei dem geringen Alter der ganzen Bewegung über ihre größere oder geringere Existenzfähigkeit noch wenig urteilen.

Was das Zalverhältnis der Protestanten, Katholiken und Juden zu einander betrifft, so ergeben die Volkszälungen, unter Ausschluss aller von diesen drei Hauptgruppen Dissentirenden, auf je 10,000 Einwoner

im Jare	Protest.	Kathol.	Juden
1829	5911	3899	178
1839	5958	3848	183
1849	5969	3834	192
1859	6065	3730	193
1869	6127	3668	190

Wärend das Gesetz vom 10. September 1853 die Aufsicht des States über die Kirchengenossenschaften näher bestimmt und demselben nur das jus circa sacra, nicht aber das jus in sacra zuspricht, so erhebt die Statsverfassung vom Jare 1848, wie dies auch diejenige vom Jare 1815 schon getan hatte, die seit 1796 faktisch schon bestehende Gleichberechtigung der Bekenner der verschiedenen Religionen vor dem Gesetz zur gesetzlichen Norm. Artikel 164 lautet nämlich also: „Jeder genießt für das Bekenntnis seiner religiösen Meinungen die vollste Freiheit, unter Vorbehalt jedoch, dass die bürgerliche Gesellschaft und ihre Glieder gegen Übertretung des Strafgesetzes geschützt bleibt". Artikel 165: „Alle Kirchengenossenschaften im State genießen denselben Schutz". Artikel 166: „Die Bekenner der verschiedenen Religionen genießen alle dieselben bürgerlichen Rechte und haben gleiche Ansprüche bei der Verleihung von Ämtern und Würden".

Dasselbe Statsgrundgesetz erkennt auch ein finanzielles Band zwischen dem State und den bei der Einfürung des Grundgesetzes statlich anerkannten Kirchengenossenschaften an. Dieses Band rürt namentlich von der wärend der Reformation, sowie auch nach derselben stattgefundenen Säkularisirung sehr beträchtlicher Kirchengüter her. Artikel 168 lautet also: „Die Gehälter, Pensionen und andere Einkünfte irgend welcher Art, die bisher von den verschiedenen Religionsgesellschaften oder deren Predigern bezogen wurden, verbleiben denselben auch fernerhin. Denjenigen Predigern, die bisher noch gar kein Gehalt, oder ein nicht ausreichendes bezogen haben, kann ein Gehalt zuerkannt, oder das bereits bezogene aufgebessert werden." — Diese Statsbeiträge betrugen

(unter Einschluſs der Kosten für Kirchenbau und Kindererziehung) im Jare 1877 für die niederländisch-reformirte Kirche: 1536000 Gulden (6 Gulden = 10 Mark); für die lutherische Kirche: 59000 Gulden; für die Taufgesinnten oder Mennoniten: 19000 Gulden; für die Remonstranten: 23000, für die Katholiken: 582000 und für die Juden: 35000 Gulden.

Zur näheren Orientirung in betreff der verschiedenen Kirchengemeinschaften diene die folgende Übersicht.

I. Die protestantischen Kirchengenossenschaften. — a) Die niederländisch-reformirte Kirche. — Wiewol Carleton, der englische Gesandte bei den Generalstaten, noch am 18./28. Februar 1617 berichtete, daſs nach Oldenbarnevelts Mitteilungen der gröſste Teil der Einwoner in den „Vereinigten Niederlanden", und namentlich in der Provinz Holland, katholisch, und kaum der dritte Teil der Bevölkerung protestantisch sei, so wurde nichtsdestoweniger 1648 infolge des zu Ende des achtzigjärigen Krieges geschlossenen westfälischen Friedens das reformirte Bekenntnis für das allein zu Recht bestehende erklärt. Die reformirte Kirche wurde dadurch Statskirche und blieb es auch, bis die Statsumwälzung vom Jare 1795 den Gliedern aller Konfessionen politische Gleichberechtigung verschaffte. Dieses statskirchliche Verhältnis fürte zur Gründung vieler reformirten Gemeinden und zur Errichtung vieler reformirten Pfarrämter u. a. auch an solchen Orten, wo die geringe Zal der Protestanten unmöglich auf die Dauer eine Gemeinde bilden konnten. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daſs viele reformirte Gemeinden, namentlich in Nord-Brabant, Seeland, Gelderland und auch in einigen andern Provinzen sich auflösten, als die reformirte Kirche aufhörte, Statskirche zu sein, und daſs die Zal der Pfarrstellen in den reformirten Gemeinden Niederlands, trotz einer seit 1815 erfolgten Zunahme im einzelnen, sich im ganzen seit 100 Jaren doch nicht viel vergröſsert hat. Im Jare 1784 gab es ungefär 1560 niederländisch-reformirte Pfarrstellen. Durch den Fall der Statskirche hatte sich 1815 diese Zal bis auf ungefär 1450 verringert, wärend sie in diesem Augenblick wider bis zu 1581 Stellen gestiegen ist. In solchen Gegenden, wo fast die ganze Bevölkerung der Reformation sich zuwandte, bemerken wir eine ziemlich gleichmäſsige Zunahme an Pfarrstellen. So zälte z. B. Friesland im Jare 1604: 180, 1784: 210 und jetzt 236 solcher Stellen.

Bei der Aufhebung der Statskirche fehlte der reformirten Kirche eine eigene, selbständige Organisation, und alle Anstrengungen, zu einer solchen zu gelangen, hatten in den unruhigen Zeiten nach 1795 keinen Erfolg. Erst im Jare 1816 gab König Wilhelm I., indem er auf die alten statskirchlichen Traditionen nicht nur zurückgriff, sondern selbst noch über dieselben hinausging, der reformirten Kirche eine Verfassung, als ob die Kirche, auch in betreff ihrer inneren Einrichtung, ganz unter die Leitung des States gehöre. Unter dem allgemeinen Gefül der Freude darüber, daſs die langjärige Verwirrung endlich ein Ende hatte, fand diese Organisation fast keinen andern Widerspruch, als bei der Klasse Amsterdam, und ist, da sie auch dem vom Jare 1852 datirenden und noch jetzt geltenden „Allgemeinen Reglement für die Reformirte Kirche" zu Grunde liegt, bis auf den heutigen Tag die Basis der Kirchenverfassung geblieben. Verleiht dieses Reglement vom Jare 1852 der Kirche auch gröſsere Selbständigkeit, als ihr 1816 zuerkannt wurde (z. B. in betreff der Wal der kirchlichen Beamteten), so konnte dasselbe doch die jener Zeit durchaus unentbehrliche königliche Sanktion nur unter „elf Bedingungen" erhalten, die aber alle, insofern sie nicht bereits früher auſser Kraft getreten waren, durch kgl. Reskript vom 22. Juli 1870 zurückgenommen wurden.

Die niederländisch-reformirte Kirche bildet nach der jetzigen Verfassung ein Ganzes. Lautete die frühere Bezeichnung „Reformirte Kirchen" (Gereformeerde Kerken), so heiſst die jetzige „Reformirte Kirche" (Hervormde Kerk). Sie umfaſst sämtliche reformirte Gemeinden im Königreich der Niederlande, sowol die niederdeutschen, als auch die wallonischen, presbyterianisch-englischen und schottischen.

Die wallonischen oder französischen Gemeinden wurden meistens von den

Refugiés, die aus Frankreich und Flandern der Glaubensverfolgung wegen flüchteten, gegründet. In dem Maße, wie die Nachkommen der Refugiés mit den Niederländern sich verschmolzen, wurden auch der wallonischen Gemeinden und Prediger weniger. Im Jare 1784 betrug die Zal der Prediger noch mehr als 60, 1815 noch 47 Prediger in 35 Gemeinden, und in diesem Augenblick sind nur noch 17 Gemeinden mit 26 Pfarrstellen vorhanden. — Die presbyterianisch-englischen Gemeinden entstanden namentlich an solchen Orten, wo der Handelsverkehr, oder eine englische Besatzung wärend des achtzigjärigen Krieges Veranlassung dazu bot. In diesem Augenblick bestehen noch die Amsterdamer und die vereinigte Middelburg-Vlissinger Gemeinde. — Die einzige noch vorhandene schottische Gemeinde ist die in Rotterdam im Jare 1643 gestiftete.

Die niederländisch-reformirte Kirche zält 1326 niederdeutsche Gemeinden mit 1581 Pfarrstellen (gegen 1224 Gemeinden im Jare 1815). Vor 20 Jaren waren ungefär 200 Pfarramtskandidaten für die vakanten Predigerstellen disponibel, wärend jetzt für mehr als 200 vakante Stellen die Kandidaten fehlen. — Die 1326 niederdeutschen Gemeinden sind in 138 kleinere Kreise oder „Ringe" und in 44 größere oder „Klassen" verteilt. Die Klassen, welche unter Leitung der „Klassen-Vorstände" stehen, bilden 10 provinziale Ressorts, die widerum von „Provinzial-Kirchenvorständen" geleitet werden, wärend als 11. Provinzial-Kirchenvorstand die „Wallonische Kommission" hinzutritt. Die Spitze der ganzen kirchlichen Organisation bildet die Synode. Sie zält 19 Glieder, nämlich 13 Prediger und 6 Älteste, welche von den Provinzialvorständen ernannt werden. Letztere werden ihrerseits wider von den Versammlungen der Klassen gewält. Diese Klassenversammlungen (Klassikale vergaderingen) müssen als die eigentlichen Hauptversammlungen der reformirten Kirche angesehen werden. Sie treten einmal järlich zur Vornahme der nötigen Walen und zur Beratung der von der Synode vorgelegten Gesetzentwürfe zusammen. Jede Klassenversammlung findet im Vorort der Klasse statt, und wärend sowol in der Synode als in den Provinzialvorständen die Prediger, den Ältesten gegenüber, in doppelter Anzal vertreten sind, werden die Klassenversammlungen von sämtlichen Predigern der reformirten Kirche und einer gleich großen Anzal Ältester gebildet.

Die Lokalgemeinde wird vom „Kirchenrat" geleitet. Dieser besteht zu gleichen Teilen aus Ältesten und Diakonen, deren Gesamtzal die der Prediger gewönlich um das Vierfache übersteigt. Seit dem Jare 1867 werden in den meisten Gemeinden die Ältesten und Diakonen, sowie auch die Prediger von Repräsentanten-Kollegien erwält. Bei der Wal dieser Repräsentanten aber sind alle großjärigen, nicht aus der Armenkasse unterstützten Gemeindeglieder stimmberechtigt. Diese direkte Teilnahme der Gemeindeglieder an den kirchlichen Walen hat auf sehr augenfällige Weise in den meisten Gemeinden, namentlich in den großen Städten, der Orthodoxie die kirchliche Macht in Händen gegeben.

Die Verwaltung der Kirchengüter wurde ebenfalls in den Jaren 1819 und 1823 von König Wilhelm I. geordnet. Die beiden hierauf bezüglichen kgl. Reskripte sind (nach vorheriger Anzeige im Jare 1866) am 1. Oktober 1869 außer Kraft getreten. Seitdem hat sich die größere Hälfte der Gemeinden einem am 1. Okt. 1870 ins Leben getretenen „Allgemeinen Aufsichts-Kollegium" unterstellt, wärend der übrige Teil ganz autonom eine sogenannte „Freie Verwaltung" ausübt.

Die Prediger waren seit dem Anfange der Reformation mit ihrem Studium gewönlich auf die Staatsuniversitäten angewiesen, deren theologische Fakultäten gerade zur Heranbildung von Predigern für die reformirte Kirche gestiftet worden waren. Obgleich fast sämtliche angehende Prediger diesen Bildungsweg einschlugen, war er doch nicht eigentlich obligatorisch. Das neueste Universitätsgesetz (vom Jare 1877) hat die von den Statsprofessoren zu lehrende Theologie des konfessionellen Charakters entkleidet, wärend an jeder Universität zwei von der Synode der reformirten Kirche ernannte Professoren mit dem Vortrag der dogmatischen und praktischen Theologie beauftragt sind. Im Jare 1877 zälten die drei Statsuniversitäten, sowie die städtische in Amsterdam zusammen 248 reformirte Studenten der Theologie.

Weder die Arbeit der inneren noch der äußeren Mission geht von der Kirche oder den kirchlichen Behörden als solchen aus. Wiewol dieses Arbeitsfeld bei dem wachsenden praktischen Materialismus und Indifferentismus durchaus keine allgemeine Teilnahme findet, so hat sich doch in den letzten Jaren bei nicht zu leugnender Zersplitterung viel mehr Regsamkeit gezeigt. Bei dem Mangel an Centralisation aber sind hier alle nur irgendwie vollständigen Angaben unmöglich.

Außer der Zeyster Missionsgesellschaft der Brüdergemeinde, deren Arbeitsfeld in Westindien liegt, besaßen die Protestanten Niederlands bis zum Jare 1859 nur die eine, 1797 gegründete „Niederländische Missionsgesellschaft", welche namentlich durch ihre reichgesegnete Arbeit in der Minahassa von Menado (Celebes) bekannt geworden ist. Jetzt aber bestehen 10 Gesellschaften, die Missionare unter die Heiden und Mohammedaner senden, und 1 Verein, der unter Israel arbeitet. Die Gesamteinkünfte aller dieser Missionsgesellschaften betrugen im Jare 1877 etwas über 300,000 Gulden (500,000 Mark). Im ganzen befanden sich in ihren Diensten 143 Missionare und 9 Goßnersche Brüder. Von den Missionaren gehörten u. a. 66 der Missionsgesellschaft der Brüdergemeinde und 25 dem Rheinischen (Barmer) Hilfs-Missionsverein an. Sie waren mit 657 Gehilfen auf 77 Stationen unter circa 100,000 Gemeindegliedern tätig, wärend ihre 200 Schulen von 14000 Schülern besucht wurden.

Die öffentliche Statsschule ist konfessionslos. Neben derselben bestehen Hunderte von römisch-katholischen und protestantischen Privatschulen, die ihren Unterricht auf das positive Christentum basiren, und die von christlichen Lokal- und Landesvereinen unterstützt werden. Zu den größten dieser Landesvereine gehört der 1860 gegründete „Verein für christlich-nationalen Schulunterricht", der im Jare 1877 ungefär 130 Schulen unterstützte, sowie der jüngere mehr in der christl.-reformirten Kirche wurzelnde „Verein für reformirten Schulunterricht".

Wärend jede religiöse und kirchliche Richtung stets mehr Raum zu gewinnen sucht, tut die positiv christliche dies namentlich durch die Arbeit ihrer Evangelisten. Der 1853 gestiftete „Niederländische Evangelisch-Protestantische Verein" hatte 1877 eine Zal von 20 solcher Evangelisten in seinem Dienst; der 1865 entstandene „Konfessionelle Verein" 10 und der „Niederländische Verein der Freunde der Warheit zur Erhaltung der Lehre und der Rechte der reformirten Kirche" noch 15.

Die Arbeit auf dem Gebiete der inneren Mission, sowol unter verwarlosten Kindern, gefallenen Frauen, Blinden, Seeleuten, Soldaten u. s. w., als auch in den christlichen Privatschulen, Sonntagsschulen und derartigen Anstalten, nimmt järlich einen immer größeren Umfang an, auch one dass die konfessionellen Unterschiede ein gesegnetes Zusammenwirken bei denjenigen, die desselben Glaubens sind, verhindern könnten.

b) Die christlich reformirte Kirche. Im Zusammenhange mit der bekannten damaligen Erweckung und gestützt durch den in Männern wie Da Costa und Groen van Prinsterer wider auflebenden positiven Glauben, der in dem Lehrsystem der alten reformirten Kirchen die rechte Darstellung der evangelischen Warheit fand, entstand im 3. und 4. Dezennium dieses Jarhunderts ein früher bei nur wenigen vorhandener Abscheu gegen ein Christentum, das alle konfessionellen Eigentümlichkeiten abgestreift hatte. Denn gerade dieses Abstreifen der reformirten Eigenart des Lehrbegriffes und die Aufnahme eines starken Rationalismus waren seit Ende des vorigen Jarh. die Kennzeichen vieler reformirter Prediger.

Im Jare 1834 fürte die Abneigung gegen dieses nicht-reformirte Wesen zu einer Trennung von der niederländisch reformirten Kirche, indem einige Prediger und Gemeindeglieder den ersten Scheidebrief unterzeichneten. Da aber die damaligen Gesetze freie religiöse Versammlungen von mehr als 20 Personen nicht gestatteten, so wurde den Abgeschiedenen die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse auf alle nur mögliche Weise erschwert und sie selbst deswegen verfolgt. Ein königliches Reskript vom 5. Juli 1836 erklärte die one Mitwirkung des States gegründete Gesellschaft der Abgeschiedenen für ungesetzlich und deshalb für aufgelöst, zeigte aber zugleich einen Weg an, auf dem, freilich unter einigen erschwerenden Umständen, neue Gemeinden sich konstituiren konnten. Diese Be-

stimmungen wurden durch königliches Reskript vom 9. Januar 1841 näher formulirt.

Die Gemeinde in Utrecht war die erste, die durch königliches Reskript vom 14. Februar 1839 gesetzlich anerkannt wurde.

Die königl. Reskripte vom Jare 1836 und 1841 wurden durch die Reskripte vom 9. Jan. 1849, vom 17. Okt. 1852 und vom 1. Okt. 1868 außer Kraft gesetzt, sodaſs die „Abgeschiedene Kirche", wiewol sie keinen Beitrag aus der Statskasse bezog, sonst in allen Stücken dem State gegenüber auf dieselbe Linie zu stehen kam, wie die übrigen Kirchen.

Auf der Synode zu Middelburg (Juni 1869) wurde die Fusion der „Abgeschiedenen Kirche" und mehrerer Lokalgemeinden gleicher Richtung vollzogen. Letztere hatten sich bis dahin gewönlich „Gemeinden unter dem Kreuz" genannt und zälten 14 Prediger und Sprecher (predikanten en voorgangers). Nach dieser Verschmelzung wurde der bisherige Name „Christlich-Abgeschiedene Kirche" mit dem der „Christlich-Reformirten Kirche" vertauscht. Korporationsrechte erhielt die Kirchengenossenschaft unter diesem Namen durch königl. Reskript vom 10. Mai 1870.

Die christlich-reformirte Kirche hält in allen wesentlichen Stücken an der Kirchenordnung der Dortrechter Synode vom Jare 1618 und 1619 fest. Ihre jetzige Synode zält 40 ordentliche Mitglieder, nämlich 20 Prediger und 20 Älteste. Dieselben werden von den Provinzialsynoden gewält und zwar 2 Prediger und 2 Älteste aus jeder Provinz. Bisher versammelte sich die Synode alle 2 Jare.

Die Prediger erhalten seit 1854 ihre Bildung auf dem theologischen Seminar in Kampen, das 6 Lehrer und 83 Studenten zält.

Die Zal der Gemeinden, welche 1860 schon 226 betrug, stieg bis zu Ende des Jares 1877 auf 362, mit 133155 Seelen, unter denen 270 Prediger arbeiteten.

Seitdem das positive, konfessionelle Element in sehr vielen Gemeinden, sowie bei mancher kirchlichen Behörde auch der niederländisch-reformirten Kirche wider mehr Kraft erlangt hat, sucht die christlich-reformirte Kirche namentlich durch ihre Stellung als freie, nicht vom State unterstützte Kirche die Gläubigen an sich zu ziehen, und es ist nicht zu leugnen, daſs aus ihrer Kraftentfaltung auch auf diesem Punkte den andern Kirchen ein reicher Segen erwachsen ist.

c) Die lutherische Kirche. Wärend die Reformation des 16. Jarhunderts zuerst in Form des Lutheranismus (Martinismus) nach Niederland drang, wurde dieses Luthertum zunächst vom Baptismus und dieser wider vom Calvinismus verdrängt, sodaſs die lutherische Kirche seit der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts nur von untergeordneter Bedeutung für das kirchliche Leben Niederlands gewesen ist.

Die erste niederländische lutherische Gemeinde entstand in Woerden. Im Jare 1566 wurde der Lehrbegriff der Augsburgischen Konfession in dieselbe eingefürt. Den darnach entstandenen Gemeinden fehlte anfangs jedes Gemeinschaftsband. Nachdem 1605 auf einer Versammlung von 7, von ihren Gemeinden abgeordneten Predigern eine Einigung in betreff der Lehre und der Gottesdienstordnung zu stande gekommen war, wurden die einzelnen lutherischen Gemeinden im Jare 1614 durch die Gründung der sog. „Fraternität oder Brüderschaft" zu einer Kirchengenossenschaft vereinigt. Die Synode dieser Fraternität trat in unbestimmten Zwischenräumen und später alle 5 Jare zusammen. Die letzte Synode unter der Republik fand 1696 statt.

Im Jare 1818 bestätigte König Wilhelm I. durch ein Reskript vom 6. Febr. das „Allgemeine Reglement", wodurch die „evangelisch-lutherische Kirche" eine neue Organisation erhielt. Dieses Reglement erlitt in den Jaren 1855 und 1859 einige Veränderungen, um der Kirche eine vom State unabhängigere Stellung zu geben. Seit 1819 hält die ev.-luth. Kirche ihre Synoden, welche die höchste kirchl. Instanz bilden und aus 15 ordentl. Mitgliedern, 7 Predigern und 8 Gemeindegliedern, bestehen, alljärlich. Die Leitung der Lokalgemeinden haben die Kirchenräte.

Wärend des letzten Jarhunderts nahm die Zal der Gemeinden und Prediger in der ev.-luth. Kirche langsam zu. Sie zälte nämlich 1784: 45 Gemeinden mit

57 Predigern; 1815: 46 Gemeinden mit 60 Predigern; 1877: 50 Gemeinden und 9 Filiale, in 7 Kreise verteilt, mit 62 Predigern.

Wärend die Prediger früher ihre Bildung im Auslande erhielten, wurde 1816 zu diesem Zwecke in Amsterdam ein Seminar gegründet, das augenblicklich 2 Professoren und 6 Studenten zält.

Wie fast alle protestantischen Kirchen, musste auch die ev.-luth. Kirche zu Ende des vorigen Jarhunderts den Einfluss des Rationalismus, sowie der nivellirenden anti-konfessionellen Neigungen erfaren. Eine Reaktion zeigte sich 1791 in Amsterdam, sowie auch an anderen Orten, in Form einer Kirchenspaltung, indem es zwischen denjenigen, die die Aufrechterhaltung der Augsburgischen Konfession und der liturgischen Kirchengebete 2c. forderten, und der großen Majorität zu einem Bruche kam. Diese ausgeschiedenen lutherischen Gemeinden traten auf Grund einer Fraternitätsakte zu einer eigenen Genossenschaft zusammen, und so entstand die „Alt-Lutherische Kirche“. Erst spät bekamen diese Gemeinden ein durch königl. Reskript vom Jare 1835 bestätigtes Reglement, wärend das 1866 zuletzt revidirte „Allgemeine Reglement für die Verwaltung der Alt-Lutherischen Kirche“ wider deutliche Spuren des Fortschritts im Sinne der Autonomie trägt.

Die allgemeinen Angelegenheiten der alt-lutherischen Kirche ordnet die „Allgemeine Kirchliche Versammlung“, die aus 9 Predigern und 8 Gemeindegliedern besteht. Die Heranbildung der Pfarramtskandidaten (1877 waren ihrer 5) geschah früher in verschiedenen kirchlichen Seminarien in Amsterdam, seit 1877 aber an der städtischen Universität daselbst, wärend einer der Amsterdamer Prediger mit dem Vortrag der Dogmatik beauftragt ist. Im Jare 1815 hatte die alt-luth. Kirche 4 Gemeinden und 7 Prediger; jetzt dagegen zält sie 8 Gemeinden mit 11 Predigern.

Im Laufe der Zeit ist der scharfe Gegensatz zwischen der evangelisch-luth. und der alt-luth. Kirche merklich geschwunden, und 1874 wurden die letzten Schranken, welche die wechselseitige Berufung von Predigern in vakante Stellen beider Kirchen erschwerten, hinweggeräumt, nachdem auch schon vorher ein Prediger der evangelisch-luth. Kirche einen Ruf an eine alt-luth. Gemeinde nicht nur erhalten, sondern angenommen hatte.

d) Die Societät der Taufgesinnten. Nach dem bekannten, 1561 verstorbenen Menno Simons werden die Taufgesinnten auch Mennoniten genannt.

War auch die Verwerfung der Kindertaufe und die Forderung, dass die heil. Taufe nur an Erwachsenen vollzogen werden dürfe, das Hauptmerkmal aller niederländischen Taufgesinnten im Zeitalter der Reformation, so unterschieden sie sich doch auch von ihrem ersten Auftreten an von allen übrigen Protestanten durch den gänzlichen Mangel an Centralisation und liturgischer Einheit. Daher schreibt sich auch der oft so große Unterschied nicht allein zwischen den einzelnen Gliedern, sondern auch zwischen ganzen Gemeinden. Die, namentlich die Kirchenzucht betreffenden Verschiedenheiten zwischen den drei Hauptgruppen, nämlich den im Jare 1554 entstandenen „Waterlanders“ und den von 1566 herrürenden „Flamändern“ und „Friesen“, hörten seit 1650 ganz auf. Erst später fand die aus dogmatischen Streitigkeiten hervorgegangene Hauptspaltung in Zonisten (die orthodoxeren) und Lamisten (die liberaleren) statt, welche eigentümlichen Benennungen von den Wappen ihrer Versammlungslokale (zon und lam) herstammten. Die 1801 in Amsterdam vollzogene Widervereinigung beider Richtungen machte nicht nur dieser Trennung ein Ende, sondern brachte auch allmählich die Parteinamen ganz außer Gebrauch.

Die Haupteigentümlichkeit der Brüderschaft der niederländischen Taufgesinnten ist die außerordentliche Freiheit, sowol der Einzelglieder als der vollständig autonomen Gemeinden. Eine Einheit des Bekenntnisses wird durchaus nicht erstrebt. Jeder, wie er auch über die christologischen und soteriologischen Dogmen denken mag, kann Glied der Gemeinde werden, wenn er nur erklärt, aus herzlicher Überzeugung seine Sünde zu bekennen, und wenn er zugleich das Gelübde der christlichen Heiligung ablegt. Von jedem Gemeindegliede wird die vollkom-

menste Achtung und Wertschätzung der Meinungen andersdenkender Gemeindeglieder gefordert.

Wärend viele Gemeinden schon von ihrer Gründung an nur solche Prediger wälten, die eine wissenschaftlich-theologische Bildung an irgend einer Universität erhalten hatten, durften doch auch solche Männer angestellt werden, die, wenn auch nicht an einer Hochschule, so doch von einem studirten Theologen herangebildet worden waren; ja selbst aus den Gemeindegliedern wurden Männer one eigentliche theologische Bildung zu Lehrern genommen, die dann den Namen „Liebesprediger“ (liefdepreekers) oder „Ermaner“ fürten. Fälle letzter Art kommen seit 1866 nicht mehr vor, wärend in den Jaren 1839 und 1859 die beiden letzten Prediger angestellt wurden, die nur von studirten Theologen ihren Unterricht erhalten hatten. Nichtsdestoweniger behalten die Gemeinden auch jetzt noch das Recht, ihre Wal auf solche Männer zu lenken. Dies alles trug dazu bei, dass die Zal der Prediger früher viel größer war als jetzt. Wärend im Jare 1784 in 152 Gemeinden stark 270, und 1815 in 132 Gemeinden noch 173 Prediger wirkten, finden sich jetzt in 126 Gemeinden noch 126 Pfarrstellen.

Nachdem früher schon änliche Vereinigungen in kleinerem Maßstabe entstanden waren, kam im Jare 1811 in Amsterdam die „Allgemeine Societät der Taufgesinnten“ zu stande. Sie verfolgte den Zweck: 1) den Predigtdienst durch die Unterstützung des im Jare 1735 auf Kosten der Amsterdamer Lamistengemeinde gegründeten Seminars zu fördern, und 2) durch Gehaltszulagen für die Prediger den ärmern Gemeinden unter die Arme zu greifen. Diese „Allgemeine Societät“, zu der sämtliche Gemeinden gehören, und die alle dürftigeren unter diesen unterstützt, schlingt sich wie ein eigentümliches Band um a l l e Gemeinden, die im übrigen durchaus frei dastehen.

Die Gemeinden der Taufgesinnten finden sich meistens in den Provinzen Friesland, Nord-Holland, Gröningen und Overyssel. In jeder Provinz haben die Gemeinden feste Übereinkünfte zur gegenseitigen Aushilfe bei vakanten Predigerstellen getroffen. Die provinziellen Vereine heißen „Ringe“, in Gröningen dagegen „Societät“. Den Lokalgemeinden steht ein Kirchenrat vor. Dieser besteht aus dem Prediger oder den Predigern der Gemeinde, sowie den Kirchenältesten. Letztere werden von den männlichen Gemeindegliedern gewält. In einigen Gemeinden haben jedoch auch die Frauen Walrecht, die häufig die große Mehrheit der Mitglieder bilden. Die Armenpflege liegt dem Kirchenrate ob. Diesem stehen in einigen Gemeinden S c h w e s t e r n zur Seite, die D i a k o n i s s e n genannt werden.

Das Seminar zält 15 Studenten. Beide an demselben tätige Professoren gehören seit 1877 auch zur städtischen Universität Amsterdam, die früher nur ein Athenäum war.

e) B r ü d e r s c h a f t d e r R e m o n s t r a n t e n. Der Name R e m o n s t r a n t e n (für welchen auch nach dem im Jare 1609 verstorbenen Professor Jakob Arminius die Bezeichnung A r m i n i a n e r vorkommt) rürt von der R e m o n s t r a t i o n, einer im Jare 1610 von einer Anzal Prediger der „reformirten Kirchen“ bei den Staten von Holland und West-Friesland eingereichten Beschwerde her, worin unter Hinweisung auf einige Bedenken gegen die Kirchenlehre, eine Revision der niederländischen Konfession, sowie des Heidelberger Katechismus gefordert wurde.

Nach langer Vorbereitung trat gegen den Wunsch der Remonstranten die nationale Synode in Dortrecht zusammen, die vom 13. November 1618 bis zum 29. Mai 1619 dauerte. Diese Synode stellte unter Verurteilung der Lehre der Remonstranten die „fünf reformirten Kanones“ über den Ratschluss der Prädestination, über die Allgemeinheit des Verdienstes und des Todes Christi, über die Gnade Gottes, sowie über die Bekehrung des Menschen und endlich über das Nichtabfallen der Heiligen fest. Alle Prediger, welche sich den Lehrbestimmungen der Synode nicht unterwarfen, wurden ihres Amtes entsetzt, und, wenn sie sich nicht durch Namensunterschrift verpflichteten, jeder kirchlichen Handlung sich zu enthalten, außerdem noch des Landes verwiesen. Nach dem Tode des Prinzen Moritz von Oranien († 1625) kehrten die verbannten Prediger allmählich in ihr

Vaterland zurück und vom Jare 1632 an hörte die Verfolgung derselben, außer in den Städten Leyden und Kampen, vollständig auf. In demselben Jare trat die Gesellschaft der Remonstranten, die sich schon in den Tagen der Dortrechter Synode zu bilden angefangen, unter dem Namen „Brüderschaft oder Societät der Remonstranten" offen hervor. In dem darauffolgenden Jare (1633) wurde dann der von Uyttenbogaert verfaßte Entwurf einer Kirchenordnung angenommen und 1634 in Amsterdam das Predigerseminar errichtet, welches 1873 nach Leyden verlegt worden ist.

Wärend die alte Kirchenordnung vom Jare 1633 besagte, dass die Brüderschaft unverrückt festhalte an der heiligen Schrift, und dass sie beharre bei ihrer Konfession, zwar nicht als Richtschnur ihres Glaubens, sondern als Erklärung ihrer Glaubensmeinung, bezeichnet das jetzige Reglement vom Jare 1861 die Brüderschaft als eine christliche Kirchengemeinschaft, in der das Evangelium von Jesu Christo gemäß der heiligen Schrift in aller Freiheit und Duldsamkeit bekannt und verkündigt wird *).

Die Leitung der Brüderschaft übt die „große Versammlung" aus, welche järlich einmal gehalten wird. In derselben sitzen die Professoren, alle Prediger, Deputirte aus sämtlichen Gemeinden und noch einzelne andere Personen. Ein aus 5 Gliedern bestehender ständiger Ausschuss sorgt für die Ausfürung der Versammlungsbeschlüsse und für die Befolgung des Reglements.

Im Jare 1784 zälte die Brüderschaft der Remonstranten 40 Prediger; 1815 in 26 Gemeinden 32 und 1870 in 22 Gemeinden 24 Prediger. Über die bemerkenswerte Abnahme in diesen Zalen, hervorgerufen durch die konfessionelle Bewegung in der reformirten Kirche, siehe oben Seite 255.

II. Die katholische Kirche. a) Die römisch-katholische Kirche. Nachdem seit Einfürung des Christentums der größte Teil des jetzigen Königreichs der Niederlande zu dem im Jare 695 gegründeten Bistum Utrecht gehört hatte, das seinerseits wider einen Teil der Erzdiözese Köln bildete, wurde 1559 Utrecht selbst zum Erzbistum erhoben. Die römische Kurie geht von der Ansicht aus, dass die Reformation des 16. Jarhunderts der bischöflichen Regierung in der Kirchenprovinz Utrecht ein Ende gemacht hat. Infolge dessen wurden die kirchlichen Regenten, die nach dem Tode des letzten Utrechter Erzbischofs Frederik Schenk van Toutenburg († 1580) als apostolische Vikare die Angelegenheiten der Katholiken verwalteten, trotz ihres bischöflichen Charakters zu keiner Zeit als eigentliche Bischöfe der Provinz Utrecht von der Kurie mehr betrachtet.

Seit 1717 wurde die Leitung der römisch-katholischen Angelegenheiten in der Kirchenprovinz Utrecht päpstlichen Legaten anvertraut. Diese fürten den Titel „Vice-Superioren", wurden one Mitwirkung der Kapitel ernannt und hatten ihren Wonsitz in Köln oder Brüssel. In den übrigen Landesteilen wurden im Laufe der Zeit apostolische Vikariate gegründet. Im Jare 1840 wurde die Zal dieser Vikariate bis auf drei herabgesetzt, sodass von diesem Zeitpunkt an die geistliche Leitung der Katholiken des Königreichs der Niederlande in folgende vier Ressorts verteilt war: Die holländische Mission unter Leitung des päpstlichen Internuntius im Haag, und die apostolischen Vikariate Herzogenbusch, Breda und Limburg.

Hatte schon der Fall der Statskirche (1796), sowie die bürgerliche Gleichstellung der Katholiken mit den Protestanten, und besonders mit den Reformirten, ein kräftiges Aufstreben der bisher unterdrückten Macht der römischen Kirche zur Folge gehabt, so fürte nicht weniger die Wideraufrichtung der Hierarchie durch Papst Pius IX. im Jare 1853 zu einer beachtenswerten Vermehrung der Priester sowol, als der kirchlichen Anstalten. Dies fällt sofort ins Auge, wenn

*) Nach Abschluss des Manuskriptes und vor dem Druck desselben haben die Remonstranten ihr Reglement verändert. Laut der revidirten Fassung vom Jare 1879 „hat die Brüderschaft der Remonstranten den Zweck, das religiöse Leben auf dem Fundamente des Evangeliums Jesu Christi zu fördern, indem sie dabei festhält an dem Prinzip der Freiheit und Duldsamkeit".

man die Zal der vor 100 Jaren vorhandenen katholischen Kirchen und Priester mit der jetzigen Zal derselben vergleicht. Im Jare 1784 finden wir, und zwar nach allgemein angenommener Berechnung, da die frühere absichtliche Geheimhaltung der wirklichen Zal der Katholiken jede genaue Angabe unmöglich macht: 350 Parochieen mit beinahe 400 Priestern; 1815 in 673 Parochieen 975 Geistliche; 1860 in 918 Parochieen und öffentlichen Rektoraten ungefär 1800 Priester; 1877 in 985 Parochieen 2093 Geistliche, wobei die in der Kirchenleitung und in den Seminarien sich befindenden Priester mitgerechnet sind.

Durch die Wideraufrichtung der Hierarchie (1853) bildet jetzt das Königreich der Niederlande nur eine Kirchenprovinz. Dieselbe besteht aus 5 Diözesen, nämlich dem Erzbistum Utrecht mit den Suffraganbistümern Haarlem, Herzogenbusch, Breda und Roermond. In jeder dieser 5 Diözesen wurde 1858 ein aus einem Propst und 8 Canonici bestehendes Kapitel errichtet, das den Rat des Bischofs bildet und gewönlich einmal monatlich sich versammelt. Beim Tode eines Bischofs ernennen diese Kapitel für die Verwaltung der Diözese wärend der Vakanz einen Kapitular-Vikar und stellen eine Dreizal zusammen, aus welcher der Papst den Bischof ernennt. In einigen Fällen geschieht die Ernennung der Kapitulare durch den Bischof unter Mitwirkung des Kapitels, in anderen Fällen aber durch den Papst. Jede Diözese besitzt ein Priesterseminar. Die Leitung desselben hat der Bischof, der auch die Professoren und Lehrer an demselben ernennt. Die Ober- und Unterabtheilung dieser Seminarien befinden sich nicht an demselben Orte. Im Erzbistum Utrecht befindet sich die Oberabteilung des Seminars in Rysenburg, die Unterabteilung in Cuilenborg; im Bistum Haarlem in Warmond und Voorhout; im Bistum Herzogenbusch in Haaren und St. Michielsgestel; im Bistum Breda in Hoeven und Oudenbosch; im Bistum Roermond in Roermond und Rolduc.

Jede Diözese ist in Dekanate eingeteilt, die von Dechanten geleitet werden. Das Erzbistum Utrecht zält 17, das Bistum Haarlem 18, Herzogenbusch 15, Breda 8 und Roermond 12 solcher Dekanate. Die Dechanten haben ein gewisses Aufsichtsrecht über die niedere Geistlichkeit, sowie auch nach manchen Seiten hin über die Laien. Außerdem bilden sie die Mittelinstanz zwischen dem Bischof und der niederen Geistlichkeit.

Die Sorge für die materiellen Angelegenheiten jeder Parochie trägt seit 1854 ein vom Bischof ernannter Parochial-Vorstand. Dasselbe geschieht auch seit 1876 in den Diözesen Breda und Roermond. Hier bestanden nämlich seit 1809 sogenannte „Kirchfabriken“ (Kerkfabrieken), die unter Mitwirkung der öffentlichen Behörden das Amt der jetzigen Parochialvorstände verwalteten.

Ebenso wie die Zal der religiösen und philanthropischen Anstalten und Schulen in der katholischen Kirche zugenommen hat, ist auch seit 1796 und namentlich seit dem Jare 1853 trotz der beziehungsweisen Abnahme der Seelenzal (siehe oben Seite 255) ein nicht zu verkennender Fortschritt der Katholiken, sowol auf socialem und intellektuellem, als auf politischem Gebiete bemerkbar.

b) Die alt-bischöfliche Klerisei oder die alt-katholische Kirche. Die Selbständigkeit dieser Kirche beruht auf der Überzeugung, dass das kanonische Recht die Annahme einer Aufhebung der Hierarchie in Niederland durch die Reformation verbietet, und dass darum ferner die geistlichen Oberen, die seit dem Jare 1580 als apostolische Vikare mit der Leitung der römisch-katholischen Kirchenangelegenheiten betraut waren (Sasbold, Rovenius, de la Torre, Catz, Neercassel und Codde), als legitime Erzbischöfe von Utrecht zu betrachten seien, obwol sie aus Ungunst der Zeiten diesen Titel nicht fürten. Nicht auf die päpstliche Ernennung, sondern auf die Erwälung durch das Kapitel gründet sich nach der Meinung der Alt-Katholiken die Amtsgewalt dieser Kirchenfürsten in bezug auf die Kirchenprovinz Utrecht.

Es ist bekannt, wie der Jansenismus, der das Dogma wider auf die Lehre des Augustinus gründen wollte, und wie der Gallicanismus, der der zunehmenden Centralisirung aller kirchlichen und geistlichen Macht in der Person des Papstes gegenüber die Selbständigkeit der verschiedenen Nationalkirchen zu ver-

teidigen suchte, im 17. Jarhundert den Katholizismus in die große Gärung versetzte. Nachdem sich diese Bewegung auch der niederländischen Katholiken bemächtigt hatte, wurde ihr, sowie dem Verdachte gegenüber, daſs die apostolischen Vikare schon seit Langem mit dem Jansenismus behaftet seien, an die Stelle des 1702 nach Rom citirten Vikars Petrus Codde vom Papste ganz eigenmächtig Theodor de Kock ernannt. Ein großer Teil der katholischen Geistlichen Niederlands erklärte sich für Codde, und als 1701 die Opposition gegen denselben einen bedrohlichen Charakter annahm, hatten sich 300 Pfarrer und Priester für ihn beim Kardinalskollegium verwandt. Nachdem aber de Kock einmal ernannt war, und die Zal der vom Auslande nach Niederland gesandten regulären Geistlichen immer mehr wuchs, nahm Coddes Anhang schnell ab. Um den gänzlichen Untergang der alten Klerisei zu verhüten, wälte das Utrechter Kapitel im Jare 1723 Cornelius Steenoven zum Erzbischof von Utrecht, der von Varlet, dem Bischof von Babylon i. part. inf. die Weihe empfing. Weder das Kapitel, noch der neuerwälte Bischof ließen sich durch die bald darauf erfolgende päpstliche Exkommunikation abschrecken, und bei eintretender Vakanz wurden bis auf den heutigen Tag stets neue Erzbischöfe gewält. Im Jare 1742 wurde ebenfalls ein Bischof für Haarlem und 1757 auch einer für Deventer ernannt. Und da die Bischöfe stets Nachfolger erhielten, so dauert die sog. apostol. Succession in der alt-katholischen Kirche Niederlands, die vom Volksmunde gewönlich Jansenistenkirche genannt wird, bis auf den heutigen Tag ununterbrochen fort.

Die alt-katholische Kirche erkennt die Autorität sowol der allgemeinen Konzilien, als auch des Tridentinums an, wärend sie das vatikanische Konzil (1870), sowie die Dogmen von der unbefleckten Empfängnis und der päpstlichen Unfehlbarkeit verwirft.

Das in Utrecht bestehende Kapitel der alt-katholischen Kirche zält einen Dechanten und 7 Kapitulare, die vom Erzbischof ernannt werden. Der Haarlemer Bischof wird von sämtlichen Geistlichen der Diözese Haarlem gewält; wärend der Erzbischof den Bischof von Deventer ernennt. Die Priester erhalten ihre Bildung seit dem Jare 1725 in dem in der Stadt Amersfoort gegründeten Seminar. Das Erzbistum Utrecht ist in 3 Erzpriestertümer eingeteilt.

Die alt-katholische Kirche, die im Jare 1784 in 50 Gemeinden noch 74 Priester und 1815 in 25 Gemeinden 30 Geistliche zälte, hat jetzt 26 Geistliche in ihren 25 Gemeinden. Zur Jurisdiktion des Erzbischofs gehört auch die Gemeinde auf der Insel Nordstrand an der schleswigschen Küste.

Der alt-katholischen Kirche Niederlands fällt ein bedeutender Anteil an der kirchlichen Konstituirung des ihm im Prinzip sympathischen Alt-Katholizismus Deutschlands zu, da der deutsche, alt-katholische Bischof Reinkens am 11. August 1873 von dem Bischof von Deventer H. Heykamp (der erzbischöfliche Stul in Utrecht war nämlich gerade vakant) in Rotterdam die Weihe erhielt.

III. Die Juden. Über den Zustand der Juden in Niederland vor dem 16. Jarhundert läſst sich nur weniges mit Gewiſsheit sagen. Sporadisch fand man an einzelnen Orten sowol getaufte Juden, das sind solche, die, um der Verfolgung in Süd-Europa zu entgehen, zum Schein Christen geworden waren, als auch ungetaufte, die aus Mittel-Europa herstammten. Es sind noch jetzt Verordnungen vorhanden, die ihnen den Aufenthalt in einigen niederländischen Städten und Gegenden ausdrücklich verboten, u. a. vom 14. Aug. 1532, vom 20. Jan. 1545, vom 17. Juli 1549, sowie vom 17. Mai 1570.

Als der 80jährige Krieg die Niederlande zur Freistatt aller der um des Glaubens willen Verfolgten machte, wurde auch die Zal der hier Schutz suchenden Juden sehr bedeutend. Sie erhielten den Namen a) deutsche und b) portugiesische Juden. Das Verhältnis beider Teile zu einander war anfänglich nicht sehr freundlich. Die portugiesischen Juden, obwol weniger zalreich, waren die gebildeteren und reicheren, die deutschen Israeliten dagegen meistens unwissend und arm. Den Portugiesen war in der ersten Zeit jeder intime Umgang mit den Deutschen, und namentlich die Ehe mit denselben streng verboten. Dieses Verhältnis wandte sich bald zum Bessern, da die Deutschen Besitz und Bildung

errangen, wärend bei den Portugiesen häufig Stillstand, wenn nicht gar Rückgang sich bemerklich machte. Einige Unterschiede in den religiösen Ceremonieen, namentlich aber die Verschiedenheit in der Aussprache des Hebräischen, stehen der Verschmelzung der beiden Elemente des niederländischen Judentums noch immer im Wege, obgleich sie von 1814 bis 1870 durch eine gemeinsame Organisation verbunden waren, und wiewol die rabbinischen Funktionen bei etwaigen Vakanzen auch von Rabbinern der anderen Abteilung verrichtet wurden. Die Vermehrung der Juden, deren Zal im Jare 1780 auf 32000 und 1815 auf 45000 geschätzt wurde, geht deutlich aus der obigen Zusammenstellung (Seite 255) hervor.

a) Deutsche Juden. Die deutschen Juden haben sich im Laufe der Zeit mit den schon in Niederland ansässigen, sowie mit den Flüchtlingen aus Polen und Lithauen vermischt und bilden jetzt die Niederländisch-Israelitische Kirchengesellschaft.

Namentlich seit 1615 zogen widerholt deutsche Juden nach Niederland, die jedoch anfangs weder so geachtet waren, noch so vieler Freiheiten sich erfreuten als die Portugiesen. Die Gemeinde in Maarssen (Provinz Utrecht) wird für die älteste niederländisch-israelitische Gemeinde gehalten, wiewol das Jar ihrer Gründung unbekannt ist. Die 1636 organisirte Gemeinde in Amsterdam wurde bald der Centralpunkt aller in den verschiedenen Teilen des Landes sich niederlassenden Juden. Durch obrigkeitliches Verbot wurde es 1648 der Amsterdamer Gemeinde versagt, statt der bis dahin benutzten Betsäle eine öffentliche Synagoge zu errichten. Nachdem jedoch 1654 die Gemeinde durch polnische Flüchtlinge einen Zuwachs erhalten hatte, und nachdem 1656 aus Lithauen 3000 Emigranten eingewandert waren, die ihre eigene Synagoge errichteten, kam es 1671 zum Bau der noch bestehenden „Großen Synagoge“ in Amsterdam, wonach die verschiedenen Gruppen sich allmählich zu einer Kongregation vereinigten. Politische Gleichberechtigung mit allen Niederländern erhielten die Juden erst im J. 1796.

Das erste allgemeinere Reglement für die Leitung der israelitisch-kirchlichen Angelegenheiten erschien in dem Dekret König Ludwigs von Holland vom 12. Sept. 1808, das ein „Oberkonsistorium für die Holländisch-Deutsche Israelitische Gemeinde“ innerhalb des Königreichs eingesetzte. Als Holland eine französische Provinz wurde, kamen die niederländischen Juden 1813 unter die Leitung des Central-Konsistoriums in Paris. Aber schon 1814 folgte ein neues Reglement, nach welchem König Wilhelm I. eine „Beratende General-Kommission“ für die Angelegenheiten sämtlicher Juden, sowol der deutschen als der portugiesischen, ernannte. Seit dem Jare 1862 erstrebte eine durch die kirchlichen Organe ernannte „Konstituirende Versammlung“ eine definitive Organisation, die aber erst 1870 wirklich zustande kam. Seit diesem Jare ist die Leitung der niederländisch-israelitischen Kirchengenossenschaft, die nun nicht mehr mit der portugiesischen Gemeinde vereinigt ist, in Händen eines Central-Ausschusses, der in der Regel järlich einmal zusammentritt, wärend ein aus drei Gliedern (mit drei Stellvertretern) bestehender permanenter Ausschuß in Amsterdam mit den laufenden Geschäften und der Ausfürung der Beschlüsse beauftragt ist.

Die ganze Kirchengenossenschaft umfaßt 173 Gemeinden, die in 12 Hauptsynagogen, 72 Kreissynagogen und 72 Filiale eingeteilt sind. Jede Landesprovinz bildet einen Walkreis; die Provinz Süd-Holland jedoch zwei. Jede Lokalgemeinde ist autonom und ordnet ihre inneren Angelegenheiten ganz unabhängig von der Centralleitung nach eigenem Gutdünken. In den Lokalgemeinden haben Rabbiner, Kirchenlehrer (Kerkleeraars) und (in kleineren Orten) Religionslehrer die Leitung der geistlichen Angelegenheiten, wärend augenblicklich 6 Ober-Rabbiner fungiren, denen ein ganzes Ressort unterstellt ist. Die Geistlichen gehen aus dem 1741 in Amsterdam für Heranbildung von Talmudisten gegründeten Seminar hervor, das 1827 und zuletzt im Jare 1862 eine neue Organisation erhielt.

b) Portugiesische Juden. Im Jare 1492 wurden die Juden aus Spanien vertrieben, nachdem sie hier in bezug auf Bildung und Reichtum eine hohe Entwicklungsstufe erreicht hatten. Viele flohen nach Portugal, wo sie jedoch

auch bald der Verfolgung, namentlich seit der Einfürung der Inquisition (1532), ausgesetzt waren.

Schon 1567 kam einer der reichsten portugiesischen Juden als Flüchtling nach Amsterdam. Namentlich aber als 1572 die Stadt Brielle in die Hände des Prinzen Wilhelm I. von Oranien gefallen war, richteten sich die Augen der aus Portugal geflohenen auf Nord-Niederland, wo sie auch bald wegen ihrer Tüchtigkeit auf dem Gebiet des Handels und wegen ihres Reichtums sehr geschätzt wurden, sodass sie auch in betreff ihres religiösen Lebens nur kleinere und bald vorübergehende Schwierigkeiten zu überwinden hatten. Vom Jare 1590 an ließen sich fortwärend portugiesische Juden in Amsterdam nieder, wo sie auch 1597 ihre erste geschlossene Synagoge gründeten. Bald aber entstanden infolge der verschiedenen Parteien unter ihnen noch mehrere andere Synagogen, bis 1639 sämtliche portugiesische Gemeinden zu einer Kongregation zusammentraten, die von da an auch eine zu diesem Zwecke umgebaute Synagoge gemeinschaftlich benutzten, bis endlich 1675 ihre neue große Synagoge fertig wurde. — Auch im Haag bildete sich eine portugiesische Gemeinde, die viele reiche und angesehene Mitglieder zälte, und die, nachdem sie seit 1697 nacheinander mehrere religiöse Versammlungslokale benutzt hatte, im Jare 1726 ihre jetzige Synagoge erbaute. — Die portugiesische Gemeinde in Maarssen bestand nur kurze Zeit.

Im Jare 1639 wurde in Amsterdam von den Portugiesen eine in 7 Klassen eingeteilte Schule gegründet, aus der auch das noch heute bestehende Rabbiner-Seminar hervorging.

Seit 1870 leitet ein aus drei Gliedern bestehender Central-Ausschuss die allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten der portugiesischen Israeliten. Die Gemeinde Haag hat einen Rabbiner, wärend ein Kollegium von drei rabbinischen Assessoren mit der Leitung der Gemeinde Amsterdam beauftragt ist.

Dr. J. A. Gerth van Wijk.

Hollaz, David, lutherischer Dogmatiker des 18. Jarh. — geb. 1648 in dem pommerschen Dorfe Wulkow bei Stargard, studirt in Erfurt und Wittenberg, wird 1670 Prediger in Pützerlin bei Stargard, 1680 Konrektor in Stargard, später Rektor und Prediger in Colberg, zuletzt, 1692, Propst und Pastor zu Jakobshagen, gest. 1713 am 3. Ostertag. — Neben einigen kleineren Schriften verschiedenen Inhalts (Programmen, griech. Gedichten, Predigten) ist es vorzugsweise sein dogmatisches Lehr- und Handbuch, wodurch er sich bekannt gemacht hat, unter dem Titel: Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens, 1707, 4°, 2. Ausgabe von Krakevitz, Leipzig und Rostock 1718, ferner 22, 25, 35, 41, 7. Ausgabe von R. Teller mit dogmatischen und polemischen Zusätzen und Verbesserungen 1750 und 1763). Die große und langdauernde Beliebtheit, von welcher diese widerholten Auflagen Zeugnis geben, verdankt das Werk nicht sowol seiner wissenschaftlichen Originalität (es ist großenteils Auszug aus Gerhard, Calov, Scherzer u. a.), als seinen formellen Vorzügen, der Deutlichkeit und Präzision der jedem Artikel vorangestellten Definitionen, der Vollständigkeit und übersichtlichen Anordnung (Prolegomena über Religion, Theologie, Glaubensartikel, h. Schrift, die eigentliche Dogmatik nach der gewönlichen analytischen Methode eingeteilt in vier Hauptteile), besonders aber dem milderen und freieren Sinn, dem Geiste religiöser Innigkeit und einer lebendigeren schriftmäßigen Theologie, der sich in ihm mit tadelloser kirchlicher Rechtgläubigkeit part. Unter den lutherischen Theologen jener Übergangszeit (Ende des 17. und Anfang des 18. Jarh.) und unter den Vertretern einer positiven, biblisch-kirchlichen, zwischen Orthodoxie und Pietismus vermittelnden Richtung nimmt Hollaz der Zeit nach eine der ersten, dem Rang nach eine der hervorragendsten Stellen ein. Er gilt als der letzte strenglutherische Dogmatiker, der von sich selbst versichert, dass er τῆς ὀρθοδοξίας studiosissimus sei; der Pietismus wird weder erwänt noch bekämpft, sondern übt wie der Synkretismus einen stillen Einfluss auf das System. Die Frömmigkeit, jedem Artikel als ein suspirium angehängt, wird zum Wesen der Theologie gerechnet. Darin, wie in der Erklärung über die sog. theologia irregenitorum (nur sensu generali wird man ein Theolog one Wider-

geburt, um es sensu excellentiori zu sein, wird sie erfordert) zeigt sich der Einfluss des Pietismus, — in der Unterscheidung des Fundamentalen und Nichtfundamentalen derjenige Calixts. — Sein gleichnamiger Son, Prediger zu Güntersberg in Hinterpommern, ist Verfasser mehrerer trefflicher, zum teil in neuester Zeit wider aufgelegter erbaulicher Schriften, z. B. Beschreibung der Widergeburt und des geistlichen Lebens, Stettin 1737; Anweisung zum rechten Gebet, Wittenberg 1747; Evangelische Gnadenordnung, 1751, 72, 87, Reutlingen 1833, Stuttgart 1855; Die gebahnte Pilgerstraße nach dem Berg Zion, 1771, 8°; Sämmtl. erbauliche Schriften, Görlitz, 1773, 82, 2 Thle. — S. Jänike, Gel. Pommern; Kraft, Theol. Bibl., V, S. 685; Ernesti, Neue theol. B., IV, 185; Walch, Bibl. theol. I, p. 62; Heinrich, Gesch. der versch. Lehrarten, S. 423 ff.; Baur in Ersch und Grubers Encykl.; Gaß, Gesch. der Dogmatik, Bd. II, S. 495 ff.; G. Frank, Gesch. der protest. Theol., II, 214; Stargarder Skizzenbuch, Stargard, Weber 1877, S. 56 ff. **Wagenmann.**

Holofernes, s. Judith.

Holste oder **Holstenius,** Lukas, gehört zu den hervorragenden Apostaten, welche im 17. Jarh. von der evangelischen zur katholischen Kirche übertraten, und auf welche die letztere wegen ihrer ausgezeichneten Bildung und Gelehrsamkeit stolz ist, wobei sie aber zu vergessen pflegt, dass zu dieser nicht durch sie, sondern in den Schulen der Protestanten der Grund gelegt ward. Geboren 1596 zu Hamburg, erhielt Holstenius zuerst in seiner Vaterstadt und dann seit 1617 in Leyden unter Lehrern wie Daniel Heinsius, Joh. Meursius, Gerh. Joh. Vossius, Peter Scriver, sowie im Verkehr mit Männern wie Hugo Grotius eine eminente philologische Bildung, one dabei, wie sich später zeigte, zu klarer theologischer Erkenntnis und Überzeugung zu kommen. Mit jener philologischen Bildung verband sich bald ein besonderes Interesse für die alten Geographen und eine große Vorliebe für die platonische und neuplatonische Philosophie. Verstimmt durch eine fehlgeschlagene Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Schule zu Hamburg ging er 1622 nach England und 1624 nach Paris, wo er Bibliothekar des Präsidenten de Mesmes wurde, und mit Jesuiten wie Sirmond, mit Nik. Claude, Fabri de Peiresc zu Aix u. a. näher bekannt und schon damals katholisch wurde. Sein Übertritt ist von andern bald auf diesen jesuitischen Umgang, bald auf das gelehrte Verlangen, freieren Zutritt zu den Bibliotheken Frankreichs und Italiens zu erhalten, bald auch, wie von Salmasius auf Armut und Eigennutz zurückgefürt; er selbst äußert sich im J. 1631 in einem Briefe an Peiresc so darüber: „Ex quo tempore Maximi Tyrii, Chalcidii et Hieroclis lectione admodum adolescens Platonicae philosophiae gustum aliquem haurire coepi, sensi ingens desiderium in animo meo enasci primum cognoscendi uberius, mox etiam promovendi et illustrandi pro viribus tam divinam philosophandi rationem; dieselbe habe er dann auch durch die Schriften der Kirchenväter bestätigt gefunden, quibus illi contemplativam et mysticam quoque theologiam pertractant qua in Deum animus excitatur; atque ita factum est, ut sanctorum patrum divinam ac solidam philosophandi rationem toto animo admirarer, et mox inscius me ferme in catholicae ecclesiae gremio constitutum cernerem, quod sibi quoque usu venisse D. Augustinus in confessionibus testatur. Meum sane animum divinae illae contemplationes adeo ad veritatis cognitionem erexerunt et confirmarunt, ut nequaquam circa tricas et quaestiunculas, quales de fidei negotio novatores movere solent, postmodum langueret.“ (Epistt. ed. Boissonade p. 224). Seit 1627 in Rom, erhielt er hier seinen vornehmsten Beschützer und Freund an dem ihm gleichalterigen Neffen des Papstes Urban VIII., dem Kardinal Franz Barberini, geb. 1597, gest. 1679, und empfing von Urban VIII. außer deutschen Präbenden, welche freilich wärend des Krieges nicht immer flüssig zu machen waren, ein Kanonikat des Vatikan; Innocenz X. machte ihn zum Bibliothekar der Vatikana und Alexander VII., welcher ihn schon als Kardinal Chigi besungen hatte, zu seinem commensalis und zum Konsultore bei der Kongregation des Index. Öfter wurde er auch bei der Bekehrung ausgezeichneter Konvertiten mit in Tätigkeit

gesetzt; so 1637 bei dem Übertritt des Landgrafen Friedrich von Hessen-Darmstadt; so schrieb er 1651 für den Grafen Christof Rantzau nach dessen Abfall an Georg Calixtus; so ward er 1655 der Königin Christine nach Innsbruck vom Papste Alexander entgegengeschickt und assistirte bei ihrer Abschwörung. Aber bei dem allen erhielt er sich in Rom eine ziemlich unabhängige Stellung. Im Jare 1639 wurde er in Rom mit dem Griechen Leo Allatius der Kongregation zur Untersuchung des Abstandes von der griechischen Kirche und zur Vergleichung des griechischen Euchologion mit dem römischen Ritual beigegeben, und hier war er es, der mit Freimütigkeit für Annäherung und gegen das Wichtignehmen unbedeutender Differenzpunkte sprach. Ebenso in der Kongregation des Index war er so wenig für Strenge gegen wertvolle Werke protestantischer Gelehrten, daſs er, als er damit nicht mehr durchdringen konnte, an den Sitzungen der Kongregation nicht mehr teil nahm. Gegen protestantische Reisende, wie gegen den jüngeren Calixtus, gab er bestehende Miſsbräuche bei Bilder- und Reliquienverehrung willig zu. Im jansenistischen Streite riet er Alexander VII. lieber keine Entscheidung für die Jesuiten abzugeben. Seine großen litterarischen Unternehmungen legte er so umfangreich an und sammelte mit so viel Gründlichkeit dafür, daſs er das meiste bei seinen Lebzeiten nicht zum Abschluſs brachte. Unter den kirchliche Dinge betreffenden gehören zu den bedeutendsten die Arbeiten für den liber pontificalis, den liber diurnus pontificum Romanorum, die älteren Martyrologieen und Mönchsregeln (codex regularum etc. zuerst Rom 1661, nachher zu Paris, und sehr erweitert Augsburg 1759, 6 Bde. fol.), Briefe der Päpste und Konzilienakten in der collectio Romana veterum aliquot hist. eccl. monumentorum, u. a. Er starb am 2. Febr. 1661.

Nachrichten über ihn am sorgfältigsten in Mollers Cimbria literata, Th. 3, S. 321—342, schon benutzt von J. F. Boissonade (Biogr. univ. Th. 20, s. v.), welcher um dieselbe Zeit Lucae Holstenii epistolas ad diversos ex editis et ineditis codicibus, Paris 1817, 8°, mit Anm. herausgab. Eine deutsche Biographie soll von Nik. Wilckens, Hamb. 1723, 8°, herausgegeben sein. Sein Denkmal mit seinem Bilde in seines Neffen Peter Lambecks commentariis de bibliotheca Vindobonensi, lib. VI, p. 235. **Henke†.**

Holstein, s. Preußen.

Homberger Synode. Nachdem durch den speyerischen Reichsschluſs v. 27. Aug. 1526 den deutschen Landesherrschaften freigegeben worden war, mit Ausfürung oder Nichtausfürung des Wormser Ediktes von 1521 es zu halten, „wie ein jeder solches gegen Gott und Kaiserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten", gingen die protestantisch gesinnten Landesherren mit der Maßregel vor, auf Grund deren das evangelische Landeskirchentum erwachsen ist. In Sachsen und anderwärts wurden Kirchenvisitationen angeordnet, in Hessen zunächst eine „Synode", d. i., wie das vom 6. Okt. datirte Berufungsschreiben zeigt, ein durch zugezogene Geistliche erweiterter, sonst wie gewönlich aus Prälaten, Rittern und Städteabgeordneten bestehender Landtag, gehalten. Landgraf Philipp berief sie auf Samstag nach Galli (20. Okt.) 1526, und ließ ihr durch einen französischen ehemaligen Franziskaner, Franz Lambert von Avignon, der ihm auf dem Reichstage durch den bekannten Straßburger Pädagogen Jakob Sturm soeben empfohlen worden war, 158 und 23 Titel gruppirte Thesen — paradoxa — vorlegen: Quae Fra. Lambertus Avenionensis apud sanctam Hessorum Synodum . . . disputanda et definienda proposuit; Erford. 1527, 12° (auch bei Scultetus Annales Evang. renov. Dec. 2, p. 14 u. ö.) vorlegen. Lambert, geb. 1487, hatte sich früh als Bußprediger ausgezeichnet, dann seinen Orden in Frankreich 1522 verlassen, bei Zwingli in Zürich die evangelische Lehre angenommen, hierauf ein Jar lang in Wittenberg docirt, später als Prediger in Metz und zuletzt längere Zeit in gedrückter Lage als Lehrer und Schriftsteller zu Straßburg gelebt (s. den Art.). Aus zwei 1525 dort publizirten Schriften, Farrago omnium fere rerum Theologicarum und De fidelium vocatione in Regnum Christi, stammen die in Philipps Auftrage zusammengestellten Homberger Sätze. Die Aufgabe der Synode

sollte, nach dem Ausdrucke des fürstlichen Kanzlers (Rommel, Gesch. von Hessen 3, 332. 335), darin bestehen, zu beraten, „was zu reformiren sei“ und „was zu einer guten Kirchenverfassung gehöre“. Hierüber verhandelte sie in drei bis zum 22. Oktober gehaltenen Sitzungen, bei denen Landgraf Philipp gegenwärtig war, und schloss mit der Wal einiger Mitglieder, welche mit Entwerfung einer dem Landgrafen zu unterbreitenden „Reformation“ beauftragt wurden: conclusa igitur fuit venerabilis Synodus, schreibt Lambert (Epist. ad Colonienses, Erford. 1527, 12°, N. A. von Draudius, Giessae 1730, 4°, p. 43), electis prius nonnullis, qui ex verbo Dei definirent, quae in universis Hessorum ecclesiis reformanda erant. Die Gewälten, unter denen Lambert war, der auch zu Homberg vorzugsweise das Wort gefürt hatte — er wirft sich vor, dabei zu heftig gewesen zu sein — reichten die offenbar wider von Lambert abgefasste Reformatio Ecclesiarum Hassiae juxta certissimam sermonum Dei regulam ordinata in venerabili synodo per clementissimum Hessorum principem Philippum anno 1526 d. 20. Oct. Hombergi celebrata, cui ipsemet princeps illustrissimus interfuit, schon nach wenigen Tagen dem Landgrafen ein. Das Original scheint verloren: nach einer Abschrift ist die Urkunde gedruckt bei Schminke Monimenta Hassiaca 2, 588 sq., und hiernach bei Richter KOO. des 16. Jarh. 1, 56 fg.; nach einer anderen, im Darmstädter Statsarchive vorhandenen Abschrift, hat Credner sie herausgegeben: Hessische Kirchenreformationsordnung 1852. Es ist nicht zu bezweifeln, dass sie, wenn auch wesentlich in der Auffassung des Südfranzosen, das zu Homberg eilig und wol nur sehr im allgemeinen Gutgeheißene wirklich darstellt, wie sie auch im Namen der Synode und mit stark betontem Bewusstsein göttlichen Beistandes redet. Sie unterscheidet dabei die Punkte, in denen sie Gottes, keinen Widerspruch duldenden Befehl verkünde, von den menschlichen Einrichtungen, in welchen Mannigfaltigkeit und Wechsel zulässig sei; zält aber zu ersteren nicht, wie die lutherischen Reformationsordnungen, bloß dass das Evangelium richtig verkündet und die Sakramente richtig administrirt werden, sondern auch die Kirchenzucht (quae poscimus de excommunicandis notorie criminosis, de absolutione resipiscentium) und Verschiedenes die Kirchenordnung Betreffende (ut omnia coram Ecclesia lingua vulgi dicantur, nisi interpres adsit, visitandas Ecclesias a piis et in verbo Dei eruditis, earum synodos niti oportere verbo Dei, Episcopos, d. i. die Pfarrer, et diaconos ex piis et spiritu Dei plenis eligendos, . . . sectas in Ecclesia nullatenus ferendas, et id genus alia). — Hierauf wird in 34 Kapiteln über Lehre, Abendmalsverwaltung, Liturgisches, Beichte, Fasten, Feste, das Nichtdulden falschen Gottesdienstes, über Taufe, Krankenbesuche, Begräbnis, Ehe, kirchliche Organisation der Ordnung, über Universität, Schulen, Stipendiaten der Ordensgeistlichen gehandelt. Die kirchliche Organisation (cap. 15 fg.) beruht auf der Kirchenzucht. Wer sich dieser in aller ihrer Strenge unterwerfen will, sodass er z. B. einverstanden ist, wenn er einmal vermant, sich binnen fünfzehn Tagen nicht bessert, exkommunizirt zu werden, der soll sich beim Pfarrer in die Gemeindeliste einschreiben lassen. Nur die als ware Christen so eingeschriebenen machen die Kirchengemeinde aus, halten mit dem Pfarrer regelmäßige Sitzungen, wälen, beaufsichtigen und entlassen Geistliche und Diakonen und füren das lokale Kirchenregiment. Järlich versammeln sich alle Pfarrer und je ein Abgeordneter aus jeder solchen Gemeinde zur Synode, welche für jenes Kirchenregiment die obere Instanz bildet, mittelst von ihr deputirter Visitatoren die Gemeinden und Geistlichen auch ständig beaufsichtigt, und für die Zeiten, wo sie nicht zusammen ist, durch einen Dreizehnerausschuss nach Art des späteren Moderamen sie regiert. Die Intention geht also auf Ausscheidung der Kirche der waren Gläubigen von der getauften, aber nicht berufenen Masse, für welche nach Lamberts oben angefürter Schrift de vocatione die Taufe nichtig ist und auf ein vereinskirchliches, ausschließlich mit socialen Mitteln gehandhabtes freies Selbstregiment dieser sichtbaren waren Kirche. Eine solche Einrichtung wird für die gottgestiftete erklärt. Der Streit, ob Lambert diese Gedanken von den Waldensern, oder ob er sie etwa von Luther entlehnt habe (Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung in Deutschland, S. 39), ist durch Albr. Ritschls Prolegomena zu einer Geschichte des Pie-

tismus in Briegers Zeitschr. für Kirchengeschichte 2, 1 fg., s. besonders das. S. 49 fg., jetzt beseitigt. Es kann nach derselben nicht mehr bezweifelt werden, dass, wie schon Richter für möglich hielt, Lamberts Kirchenideal aus dessen Orden entlehnt ist und eine ins Evangelische übertragene Reproduktion des Franziskaner-Tertiarierordens bedeutet. — Er selbst indes, oder doch die Homberger Synode, erkannte dasselbe für zunächst nicht durchfürbar. Schon in den Plan als solchen bringt sie einen mit dessen Grundgedanken nicht übereinstimmenden Zug: auf der Jaressynode sollen, wenn sie anwesend sind, auch der Landgraf und die Grafen und Ritter (comites et nobiles) mitstimmen: bei ihnen kommt es auf die vorherige Unterwerfung unter die Kirchenzucht nicht an. Ebenso sollen von den Versammlungen des Dreizehnerausschusses zwar alle sonstigen Nichtmitglieder ausgeschlossen sein, aber dem Landesherrn und seinem Gefolge, sowie den evangelischen Grafen soll der Zutritt freistehen (c. 18). Man sieht, die Spitzen des Systems werden zugunsten der weltlichen Obrigkeit umgebogen. Und für das erste Jar soll der Plan überhaupt noch nicht ausgefürt werden, sondern niemand anders als der Landgraf soll wärend dieser Zeit das Kirchenregiment handhaben, die Geistlichen anstellen u. s. w. m. (c. 7, 18, 22, 23): erst wenn so lange durch solche vom Landesherrn angestellte das Evangelium gepredigt sein wird, soll jeder von ihnen die Aufforderung an die waren Gläubigen, sich in obiger Art von der ungläubigen Menge auszuscheiden, erlassen, und nun erst die Gemeinde mit ihnen konstituiren. Es scheint dabei vorausgesetzt, dass für so lange der Pfarrer selbst allemal ein warer Christ sei; nur dass später auch unter den Geistlichen Unchristen vorkommen können, wird vorgesehen.

Bekanntlich legte der Landgraf den ungesunden Plan zur Begutachtung Luther vor, ließ ihn auf dessen treffliches Abmanungsschreiben vom 7. Januar, Montag nach Epiphanias, 1527 (Richter a. a. O. S. 40 fg.) fallen, und rezipirte, sobald es erschienen war, das sächsische Visitationsbuch von 1528 (Rommel a. a. O. Anmerk. S. 260 f. Num. 6 und dessen Landgraf Philipp 2, 123). Die aus Philipps Neigung zu zwinglischen Gedanken stammende hessische Gemeindeorganisation von 1539 ist eine Gliederung nicht der gläubigen, sondern der parochialen Gemeinde, und hat mit den Homberger Plänen keinen Zusammenhang; die Einfürung landesherrlicher Superintendenten (1531 fg.) ist ihnen direkt entgegen. Als zu Ende des vorigen und zu Anfang des laufenden Jarhunderts der Pfaffische Kollegialismus in Blüte stand, wollte man in der Homberger Reformation einen Beleg für dessen schon reformatorische Anerkennung finden (Pütter, Erörterungen und Beispiele des deutschen Staats- und Fürstenrechts, Bd. 2, H. 4, 1795, und Martin, Nachricht von der Synode zu Homberg, 1804); dann hat der historische Zusammenhang sich erst allmählich aufgeklärt, und es ist ein greifbares Missverständnis, wenn jetzt Hochhuth (Die Bedeutung der Marburger Kirchenordnung 1879, S. 9) doch wider wenigstens die Visitatorenernennungen Landgraf Philipps der Homberger Synode vindiziren will. S. im übrigen die Darstellungen der hessischen Kirchengeschichte. **Mejer.**

Homeriten oder Himjariten, s. Arabien, Bd. I, 593 ff.

Homiletik, Predigt-Wissenschaft, Homilie. Bei dem Ausfall des Artikels Beredsamkeit (geistl.) in dieser Auflage haben wir hier sowol Gebiet und Inhalt dieser Wissenschaft als ihre Geschichte zu überblicken. Über ersteres orientiren uns die von den Lehrbüchern gewönlich in einem einleitenden Teil vorausgeschickten Fragen über Name und Begriff der Homiletik, ihr Verhältnis zur Rhetorik, ihre Stellung innerhalb der praktischen Theologie und ihre Einteilung.

1) Name, Begriff, Aufgabe — bestimmt sich zunächst nach der Bedeutung von Homilie. Wie vielen anderen, so hat das Christentum auch diesem Begriff einen spezifischen Inhalt gegeben, der aber bald in weiterem, bald in engerem Umfang gefasst ward.

Ὁμιλία, von *ὁμοῦ* und *εἴλη* agmen, eigentlich: Vereinigung an einem Ort, geselliger Verkehr, vertrautes Gespräch (1 Kor. 15, 33 coll. Luk. 24, 14—15;

Act. 20, 11; 24, 26), bezeichnet in der Urkirche die brüderlich erbaulichen, gesprächsartigen Reden bei den gottesdienstlichen Privatzusammenkünften der Christen, besonders die der Schriftlektion vom Vorsteher angehängte Schlußsermanung (Justin, Apol. maj. c. 67), aus der die Gemeindepredigt erwuchs. Daher später, als diese Vorträge länger und kunstreicher geworden waren (vgl. Die Homilien des Origenes z. B. über d. Ev. Lucä, d. hohe Lied u. s. w.): Gemeindepredigt, kultische Rede vor Gläubigen, im Unterschied von κήρυγμα, der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums vor den noch nicht Glaubenden, der Missionspredigt. Durch ihre ursprünglich ganz schlichte Form unterschieden sich die ὁμιλίαι zugleich von den Reden im klassischen Sinn, λόγοι, orationes, den rhetorischen Kunstwerken, und behielten in der griechischen Kirche ihren anspruchslosen, stets den vertrauteren, dialogischen Ton (s. Photius bei Suicer, Thesaurus eccles. über die Reden des Chrysost. als ὁμιλίαι) mit andeutenden Namen in der Regel bei, auch als sie in der Blütezeit der griechischen Predigt (4. Jarh.) selbst zu rhetorischen Kunstwerken geworden waren. Nachdem man im Abendland längere Zeit homilia und sermo promiscue gebraucht (s. Augustins Erkl. von Ps. 118), dabei aber doch allmählich zwischen den einen speziellen Text auslegenden (Augustin: de his verbis, de eo quod scriptum est) und den mehr eine bestimmte Idee ausfürenden (z. B. de amore Dei et amore saeculi) kunstvolleren Predigten unterscheiden gelernt hatte, verengte sich neuerdings jener weitere, in der griechischen Kirche noch heute die Gemeindepredigt überhaupt ausdrückende Begriff von Homilie zur Bezeichnung einer bestimmten Predigtgattung (näheres bei A. G. Schmidt, Die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung, 1827), nämlich der einfach analytischen, den Schrifttext Vers für Vers erbaulich erklärenden, one rednerisch formulirtes Thema und angekündigte Partition (vgl. aus neuerer Zeit bes. die Homilien von Menken, z. B. über Elias, den Hebräerbrief, seine „homiletischen Blätter“ u. a.), im Unterschied von der jetzt gewönlichen kunstvoll synthetischen, — eine Unterscheidung, die freilich mehr historischen als prinzipiellen Wert hat, da die eine Art die andere keineswegs ausschließt.

Bleibt man bei diesem Wurzelbegriff „Homilie“ stehen, so ist es historisch-etymologisch außer Zweifel, daſs Homiletik die Theorie der Gemeindepredigt ist, die Grundsätze und Regeln für diesen Hauptbestandteil des christlichen Gemeindekultus aufzustellen hat. Und in diesem engeren Sinne, d. h. exclus. verbreitende Missionspredigt, wird denn auch Begriff und Aufgabe der H. nach Schleiermachers Vorgang von den meisten neueren gefaſst, so von Schweizer, Palmer, G. Baur, Gaupp u. a. in ihren Homiletiken, von Otto, Harnack, Oosterzee in ihrer prakt. Theologie (s. das grundsätzliche Festhalten an dem Namen Homiletik neustens bei Harnack pr. Th. II, S. 3 ff.). Sie fassen die Predigt nur unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Feier der Gläubigen, und leiten folgerichtig die Bestimmungen der H. aus dem Wesen des christlichen Kultus ab. Änlich auch Nitzsch (pr. Theol. II, 2), der die H. samt der Katechetik als kirchliche Didaktik faſst. — Hiebei entsteht nur leicht die Gefar, den Predigtzweck, Erbauung der gläubigen Gemeinde, in einer Enge zu fassen, wie sie für unsere heutigen Gemeindezustände und ihre oft neuerstehenden evangelistischen Bedürfnisse je länger je weniger zureicht (s. unten Abschn. 5). Auch ist nicht zu übersehen, daſs das deutsche „Predigt“ (von der im Mittelalter aufkommenden Bezeichnung praedicatio, mittelhochdeutsch predigâte, rühmendes Verkündigen der Heilstaten Gottes, das neutestamentl. κήρυγμα) immer wider auf das missionarische Moment zurückweist, und heute zwar vorherrschend, aber doch nicht ausschließlich für inner-, sondern auch für außergemeindlichen Dienst am Wort (z. B. Straßenpredigt der Heiden- und Stadtmissionare) gebraucht wird, also mit jenem Urbegriff von Homilie sich keineswegs deckt, weshalb auch die Predigt-Wissenschaft, das Wort streng genommen, weiteren Umfangs ist als die Homiletik, nämlich die Evangelistik (Anweisung zur Verkündigung des Evangeliums vor den noch nicht Glaubenden) einschließt. Daher die neuere Behandlung der Evangelistik oder Missionskeryktik neben, aber unterschieden von der Homiletik (s. nachher) und die über jene Enge hinausstrebende Erklärung mancher Homiletiker,

dass die Predigt, obschon wesentlich kultisch erbauend, doch zugleich missionarisch-halieutisch sein müsse (vgl. z. B. Beyer, Das Wesen der christl. Pred., 1861, S. 35—46; Vinet, Homiletik, 1857, S. 14 ff.; selbst Schweizer, Homiletik, § 70).

Andere nehmen darum für die Pred.-Wissensch. das Gesamtgebiet der Predigt in Anspruch, fassen diese nicht bloß als Hauptbestandteil des Gemeindekultus, sondern als Mittel zur Verbreitung des Reiches Gottes überhaupt, und ändern daher auch den Namen; so Sickel, Grundriss der Halieutik, 1829 und Stier, Bibl. Keryktik (2. Aufl., 1844), treffen aber bei allem Streben nach einem weiteren Umfang der Homiletik mit diesen Bezeichnungen doch im Grunde nur die missionarische Seite, da die „Fangkunst" — onehin zu sehr an Handwerkskunstgriffe erinnernd — doch mehr nur für Gründung der Kirche unter den überhaupt noch nicht Gewonnenen, und ebenso „Keryktik" mehr nur für solche passt, denen das *κήρυγμα* noch etwas ganz neues ist; daher beides als Gesamtname der Predigt-Wissenschaft wenig Anklang fand. — Dagegen geht grundsätzlich von demselben weiteren Predigt-Begriff die Homiletik des Methodismus aus, für den der Unterschied zwischen Missions- und Gemeindepredigt weniger existirt (Kidder, Treatise on homiletics, 1864, p. 369—377; vergl. auch Nippert, Homiletik, Bremen 1878), ja ein fließender sein muss, da er auch unter Christen missionirt.

Für die Richtigstellung des Begriffes und der Aufgabe der Predigt-Wissenschaft mit Bezug auf unsere heutigen Bedürfnisse, besonders auch in Deutschland, ist unseres Erachtens ein Doppeltes im Auge zu behalten. Einerseits müsste eine Predigt-Wissenschaft inclus. Evangelistik oder Missionskeryktik noch vieles umfassen, was für unsere kirchliche Predigtaufgabe nicht mehr nötig, ja nicht schicklich wäre. Denn Taufe und Kommunion unterscheiden auch unkirchliche „Gemeindeglieder" noch wesentlich von außerkirchlichen Heiden. Daher hat man neuerdings mit Recht die Grundlinien jener Wissenschaft im System der praktischen theol. Disziplinen getrennt von der kirchl. Homiletik zu zeichnen begonnen, so Ehrenfeuchter, Pr. Theol. I. 1858, S. 207 ff.; Otto, Pr. Th. I, 155 ff.; Bezschwitz, Syst. d. pr. Th. II, 153 ff. Andererseits ist aber auch nicht länger zu leugnen, dass bei der heutigen, aus kirchlich Gläubigen, Halbgläubigen und ganz Ungläubigen so bunt gemischten Zusammensetzung unserer meisten „Gemeinden", d. h. Parochieen mehr und mehr eine gewisse Missions- oder Neuevangelisirungsaufgabe wider ersteht und sich nicht bloß in die pastorale, sondern auch in die Predigtaufgabe unabweislich eindrängt. Die homiletische Behandlung aller als kirchlich Gläubiger wird da leicht zu einer gefärlichen Fiktion, und daher die Homiletik als Theorie der bloß erbaulichen, den gemeinsamen Glauben in den Hörern immer schon voraussetzenden Gemeindepredigt desto unzureichender, je mehr in der „Gemeinde" selbst der Abfall vom Glauben zu Tage tritt.

Daher ist unsere Wissenschaft auf einem Predigtbegriff aufzubauen, der das kultische, den schon vorhandenen Glauben darstellende, erbauliche Moment für die schon Gläubigen und das wirksam Erweckliche, Neubegründende für die noch nicht warhaft, bezw. nicht mehr Glaubenden zugleich enthält. Und dies scheint uns am besten durch den biblisch christlichen Begriff des *μαρτυρεῖν*, des Zeugens von Christo zu geschehen, der unter Anknüpfung an die ursprünglich missionskeryktische Aufgabe (Jes. 43, 10; Matth. 24, 14; Luk. 24, 48; Joh. 1, 7; 15, 27; Act. 1, 8. 22; coll. 4, 20; 22, 15; 23, 11; 26, 16; 1 Joh. 1, 1—3 u. a.) für das nur weiterbauende wie für das neugründende Element, dazu für die schlicht analytische wie für die kunstvoll synthetische Form gleich gut Raum lässt, und dazu unter allen am meisten auch die subjektive Bedingung einer gesegneten Wirkung der Predigt mitandeutet. Uns ist daher die Homiletik die wissenschaftliche Darstellung der Erfordernisse der Predigt als des kultischen Zeugens von Christo, also die Theorie bezw. Theorie und Geschichte der Gemeindepredigt (im Unterschied von der Missionskeryktik), aber nicht in jenem historischen engeren Sinn der kultischen Rede bloß an Gläubige, sondern an die Gemeinde überhaupt, unter Berücksichtigung aller ihrer jeweiligen Bedürfnisse. Wenn je, so muss heute die Homiletik wesentlich Martyretik,

d. h. im Geist und Umfang dieses Begriffs ausgefürt werden, one daſs der traditionelle Name deshalb notwendig verdrängt zu werden brauchte.

Geschichtlich taucht der Name Homiletik für kirchliche Predigt-Wissenschaft übrigens erst gegen Ende des 17. Jarh. auf bei Baier, Compendium theologiae homileticae, 1677; Krumholz, Compend. homileticum, 1699; Leyser, Cursus homileticus, 1701 u. a., als sie der Rhetorik gegenüber sich eine selbständigere Stellung zu erringen begann (s. unten Abschn. 6). Auch die anderen Namen, die besonders der Rationalismus gebrauchte, wie: „kirchliche" oder „geistliche" oder „Amts-" oder „Kanzel-Beredsamkeit" (Steinbart, J. W. Schmid, Marezoll, Ammon, Alt u. a. s. u.) hängen, wie überhaupt das Maß von Selbständigkeit, das man der Homiletik zuweist, genau zusammen mit ihrem

2) Verhältnis zur Rhetorik. Als die christliche Predigt aufkam, fand sie eine in ihren Kunstformen längst fixirte, zum teil schon in eitles Wortgepränge oder auch Sophistik ausgeartete klassisch heidnische Rhetorik vor. Mit diesen *πειϑοὶ ἀνϑρωπίνης σοφίας λόγοι* 1 Kor. 2, 4—5 ließ sie sich zunächst nicht ein. Je ausgebildeter aber mit der Zeit die christliche Predigt selbst wurde, um so weniger konnte sie sich der Übertragung rhetorischer Kunstregeln auf den christlichen Stoff entziehen. Waren doch manche der hervorragendsten griechischen und lateinischen Kanzelredner selbst früher Rhetorenschüler, ja Lehrer der Rhetorik (Basilius, die beiden Gregore, Chrysostomus, Augustin). So erscheint denn auch die Homiletik von ihren ersten Anfängen an bis in die neuere Zeit nach ihrer formalen Seite so sehr auf der Basis der alten Rhetorik ruhend (bei Melanchthon, Erasmus u. s. f, s. u.), ihre Kunstregeln aus dieser ableitend und nur auf den christlichen Stoff anwendend, daſs sie Mühe hat, jener gegenüber ihre Selbständigkeit als spezifisch christliche Disziplin zu erlangen. Lag es doch ganz nahe, die allgemeine Beredsamkeit als das genus, die kirchliche als species zu betrachten. — In der Folgezeit strebt der Pietismus eine prinzipielle Scheidung beider an; Spener „wünscht die artem oratoriam von den Predigten entfernt" (theol. Bedenk., 3. Aufl., III, 751), ebenso Joach. Lange u. a. s. u., wärend der Rationalismus die Notwendigkeit der Verbindung beider schon in den oben genannten deutschen Titeln auszudrücken liebte. Kant (Krit. d. Urtheilskr. § 53), der freilich nur die falsche Beredsamkeit ins Auge faſst, findet diese „toll gewordene Prosa" der Kanzel unwürdig; Herder (Kalligone) verteidigt die kirchliche Anwendung der Rhetorik. Seitdem blieben die Ansichten etwas geteilt.

Den engen Anschluſs der Homiletik an die Rhetorik betonen, wenn auch infolge ihrer Anerkennung des spezifisch christlichen Inhalts und Zwecks der Predigt in viel maßvollerer Weise als der alte Rationalismus, unter den neueren noch Schott (bes. „Theorie der Beredſ.", 2. Aufl., 1828), Hüffell (Wesen u. Beruf des ev. Geistl., 1822 u. ö.), Alt (Anleitung z. kirchl. Beredſ., 1840), Hoppin (Prof. in Yale College „the Office and Work of the christian ministry" 2. ed. 1870, p. 191 sq.). Auch der in rhetorische Vorbilder (s. „Demosthenes u. Massillon" 1845) sich tief einlebende Theremin („Die Beredtſ. eine Tugend", 2. Aufl., 1837), Schweizer S. 154 ff., Vinet S. 6 ff., Nitzsch S. 23 ff. fassen die Homiletik als besondere Bestimmtheit der allgemeinen Rhethorik, one jedoch den Unterschied der statlichen und kirchlichen Beredsamkeit zu verkennen; und Tholuck (Pred., 2. Samml. 1838 u. ö. Vorwort) läſst die Beredsamkeit wenigstens als Mittel zur Erreichung des Predigtzweckes gelten; änlich Oosterzee (pr. Th. I, S. 79 und 205 ff.) — Dagegen macht Stier a. a. O. S. 172 ff. energische Opposition gegen jene Verbindung mit dem „fremden Weib, das glatte Worte gibt", gegen „ästhetische Accommodation", und fordert alle Kraft und Kunst der Predigt nur als Ausfluſs der „neuen Natur, ungekünstelt". Ihm folgt in ruhigerer Weise Palmer (Homiletik, 5. Aufl., 1867, S. 351) mit der Erklärung, daſs die Homiletik die Rhetorik nur voraussetze, one ein Teil derselben zu sein. Änlich G. Baur (Homiletik, S. 92 ff.), Gaupp (pr. Th. I, S. 43 ff.) und neuestens Harnack, der wie beim Verhältnis von Schöpfung und Erlösung ebenso jeden trennenden Dualismus wie jeden vermengenden Naturalismus abgeschnitten wissen will (s. die

treffenden Bemerkungen pr. Theol. II, 3, 1878, S. 32 ff.; auch „Idee der Pred.", 1844, S. 73—91.

Das Richtige bei dieser Frage, für deren Entscheid neben der theologischen Richtung auch der nationale und Zeitgeschmack von Einfluss, muss sich aus der Abwägung des Gemeinsamen und des Trennenden im Wesen und Zweck der geistlichen und der weltlichen Beredsamkeit ergeben. Ein von seinem Gegenstand warm durchdrungenes Gemüt, dialektische Schulung der Gedanken, klare Ordnung und übersichtliche Gruppirung des Stoffes, Leichtigkeit der Verknüpfung, Gewandtheit und Flüssigkeit der Darstellung, dazu eine scharfe psychologische Beobachtungsgabe, die in Natur und Geschichte wie im Menschenherzen das Leben belauscht, lebhafte künstlerische Phantasie, die sich mit Leichtigkeit ganz in die zu schildernden Zustände versetzt, wie aus ihnen heraus redet und plastisch vorfürt, ein weiter, offener und zugleich kombinatorischer Blick, dem mühelos aus allerlei Lebensgebieten Analoges zur packenden Illustration zuströmt u. dgl., — diesen ganzen Natur- und Kulturboden, aus dem alle echte Beredsamkeit quillt, hat one Frage auch die geistliche mit ihr gemeinsam, bezw. zur Voraussetzung, wie alle großen kirchlichen Redner von Basilius und Chrysostomus bis auf F. W. Krummacher oder Spurgeon zeigen. Ebenso, was den formalen Bau der Predigt betrifft, versteht sich, dass, weil ihr als geordneter, feierlicher Rede auch etwas kunstmäßiges eignet, die Homiletik mit der Rhetorik als Lehre von den Kunstformen der Rede überhaupt gewisse logische und ästhetische Regeln der Gliederung, Zusammenfassung, Anwendung rednerischer Figuren u. s. f., so weit dies Wesen und Zweck der Predigt erfordert und erlaubt, teils gemein, teils durch das Requisit allgemein wissenschaftlicher Bildung beim Homileten zur Voraussetzung hat. So wenig das christliche Denken und der christliche Geschmack die allgemein menschliche Logik und Ästhetik ausschließt, so wenig kann von schlechthiniger Trennung der Homiletik und Rhetorik die Rede sein.

Dennoch ist die Verschiedenheit beider Wissenschaften noch bedeutender und durchgreifender als das notwendig Gemeinsame und zwar infolge des besonderen Stoffes, des bestimmten, sittlich-religiösen Zweckes und der aus beidem sich ergebenden eigentümlichen Überzeugungsmittel der christlichen Predigt. Die Rhetorik stellt Kunstregeln für einen beliebigen Inhalt der Rede auf, dient also nur einem formalen Zweck. Die Predigt-Wissenschaft gibt als spezifisch christliches Gewächs Anweisung zur rednerischen Gestaltung des Evangeliums von Christo mit dem ausgesprochenen Zweck, die Hörer für das Reich Gottes zu gewinnen oder in ihm zu befestigen. Aus der Natur dieses Inhalts ergibt sich hier auch die besondere Gestalt der Rede. Daher muss die Homiletik ihre Regeln für Gestaltung der Predigt der Eigenart dieses Stoffes und Zweckes gemäß aufstellen. Nur wenn man den Inhalt der christlichen Verkündigung statt in Christo und seinem Heil in den allgemeinen Ideeen von Pflicht, Tugend und Glück (so noch Theremin a. a. O. S. 29) findet, die auch für die bessere heidnische Rhetorik am Ende die Hauptgegenstände bildeten, verflüchtigt sich der Unterschied des Behandlungsgegenstandes für beide Wissenschaften. Und wenigstens in der rationalistischen Zeit hat diese Verwässerung des spezifisch christlichen Predigtinhalts viel dazu beigetragen, die Homiletik nur als speziellen Zweig der Rhetorik zu behandeln (Palmer, Homiletik, 1. Aufl.). — Wenn ferner die rhetorische Kunst nur Zwecken dieses Lebens, persönlichen oder allgemein humanen, moralischen, bürgerlichen, politischen dient, so muss dagegen für die christliche Predigt ein höherer, ja der denkbar höchste und reinste Zweck, der Seelen Seligkeit, also ein über die bloß humane Sphäre noch hinausliegender Ewigkeitszweck maß- und ausschlaggebend sein. Und um dieses eigentümlichen Objekts und dieses spezifisch geistlichen Zweckes willen ist die geistliche Beredsamkeit auch auf eigentümliche Überzeugungsmittel angewiesen: sie muss sancta sancte traktiren und darum alle künstliche Forcirung eines schnellen Effekts verschmähen, da der Hörer nicht bloß überredet, sondern tief innerlich überzeugt und mit Herz und Leben für die Sache gewonnen werden soll. Und die Kraft hiezu darf der geistliche Redner nie in seiner subjektiven Kunst,

in rhetorischen Mittelchen, nicht in glänzender Diktion oder Argumentation, er muſs sie wesentlich in der objektiven Warheitsmacht und Lebenskraft des göttlichen Wortes selbst (Jes. 55, 11; Hebr. 4, 12; Joh. 6, 63; 1 Kor. 1, 18 u. a.) und in der Majestät alles dessen suchen, was der Zuhörer ihm als göttlich Gegebenes und in göttlichem Auftrag Gesprochenes abfült, kurz in der Autoritätsmacht eines vom Geist Gottes getragenen und durch ihn versiegelten Zeugnisses. „Denn die Person bringt keinen Menschen dahin, daſs er recht glaubet, sondern Gottes Wort muſs ihn dahin bringen, daſs er gewiſs wisse, daſs es ist Gottes Wort" (Luther, Op. XIII, 1592).

Für die Predigt hat darum die Beredsamkeit keinen selbständigen Wert; sie darf sich in ihr nicht einmal als Nebenzweck, geschweige als Selbstzweck geltend machen wollen. Ihr Gebrauch soll weniger ein bewuſster, weil sonst leicht selbstgefälliger und den Segen dämpfender, sondern ein unwillkürlicher sein, dabei der von seinem Textstoff ganz erfüllte geistliche Redner alle seine Gaben und Kräfte, und so auch die rhetorische, mit innerer Notwendigkeit der heiligen Aufgabe der Evangeliumsverkündigung dienstbar macht. Und hier schöpft und wirkt dann nie bloß der Mensch aus eigener Kraft, sondern zugleich der Geist Gottes in Schrift und Prediger, der Mensch als *συνεργὸς Θεοῦ* 1 Kor. 3, 9 (daher Gaupp S. 86 ff. die Predigt „als eine durch die heil. Schrift vermittelte Tat des heil. Geistes" fassen kann). Diese Mitarbeit Gottes und seines Geistes im Redner, die aber dessen intensivste geistige Selbstanstrengung und ethisch-religiöse Selbstversenkung in den Schriftstoff zur Vorbedingung hat, ist der innerste Quell der waren geistlichen Beredsamkeit. Daher darf auch die künstlerische Ausgestaltung der Predigt als Rede nie der Einfalt und Kraft des Schriftwortes, das sie erläutern soll, die menschlich formale Gruppirung und Abrundung nie dem Werdenlassen des Inhalts unter göttlicher Darreichung, überhaupt nicht dem Walten des Geistes Gottes im Prediger Eintrag tun. Mit der wachsenden inneren Reife und geistlichen Erfarung lernen daher so viele Prediger, die einst sehr rhetorisch begannen, je älter sie werden, desto schlichter reden, — und warlich nicht zum Schaden des Geistes und der Kraft!

Aus dieser ganzen höher gelegenen Sphäre, d. h. aus dem Inhalt und Geist des Evangeliums heraus, dem Wesen und Zweck des Reiches Christi und speziell des christlichen Kultus entsprechend, hat die Homiletik als dem Christentum eigentümliche Wissenschaft und darum in selbständiger Stellung die Idee der Predigt und deren Ausfürung nach Inhalt und Form zu entwickeln. Daher sind jetzt alle neueren protestantischen Homiletiker darin einig, daſs sie der Theologie und zwar demjenigen Teile zugehört, der die kirchliche Lebenstätigkeit des Christentums darzustellen hat, der praktischen, wärend katholischen Homiletikern ihre Scheidung von der allgemeinen Rhetorik allerdings etwas schwerer wird und bei der Unterordnung des biblisch Christlichen unter das kirchlich Traditionelle, besonders bei dem loseren Verhältnis der katholischen Predigt zum Schriftext werden muſs (s. z. B. Lutz, Handb. der kathol. Kanzelberedts., 1851; Gatti, Lezioni di eloquenca sacra und nach ihm Molitor, Vortr. über geistl. Beredts., 1860). — Nähres über die geschichtliche Ausbildung der Homiletik zu einer selbständigen Wissenschaft s. unten sub 6.

3) Über ihre Stellung innerhalb der praktischen Theologie sei nur bemerkt, daſs darin natürlich alle eins sind, daſs sie zur Lehre vom Dienst am Wort, also nach der früheren, unseres Erachtens allzuscharfen und leicht unevangelisch werdenden, daher jetzt mehr und mehr überwundenen (vgl. z. B. Harnack, pr. Th. I, 55 ff.) Teilung der pr. Theologie in Kirchendienst und Kirchenregiment zur ersteren Abteilung, und daſs sie als Theorie der Gemeindepredigt zur Darstellung der Selbsterhaltungs- und inneren Selbsterbauungs-, die Missionskeryktik dagegen zu der der Selbsterweiterungstätigkeit der Kirche nach außen gehört. Dagegen muſs je nach dem Gliederungsschema der prakt. theol. Disziplinen die spezielle Stellung der Homiletik und ihre Zusammengruppirung mit Nachbarn etwas variiren. Als Theorie einer Lebenstätigkeit der Kirche zu ihrer Selbsterbauung kann sie mit der die Überleitung der letzteren vom kultisch

gemeinsamen ins individuelle Gebiet darstellenden Theorie der Seelsorge bezw. Pastoraltheologie (s. z. B. Harnack; besonders häufig noch in England und Amerika; vergl. auch die frühere Zusammenfassung der Anweisungen zu allen geistlichen Amtsfunktionen unter dem Titel „Pastoraltheologie, s. Abschn. 6), als Theorie eines Hauptkultusteils mit der Lehre vom Kultus (daher „Liturgik und Homiletik" zusammen bei Hagenbach, Henke u. a.), als ein Teil der Lehre vom Dienst am Wort mit dem kirchlichen Unterricht (daher „Homiletik und Katechetik" zus. bei Hüffell, Cl. Harms, Nitzsch u. a.) etwas enger zusammengegliedert werden, vergl. Abschn. 6 und näheres über die Systematisirung der pr. theol. Disziplinen im Artikel „Prakt. Theologie".

4) Einteilung und Inhalt. Von Alters her bis auf Schweizer, Nitzsch, Henke (Liturgik und Homiletik, 1876), Oosterzee u. a. hat man bei Einteilung der Homiletik irgendwie die Unterscheidung von Stoff und Form der Predigt zu Grund gelegt, also in materielle und formelle Homiletik geschieden, und diesen Teilen als Grundlage einen prinzipiellen über weltliche und geistliche Beredsamkeit, Begriff und Zweck der Predigt nebst einem sei es vorausgehenden (Gaupp, Nitzsch, Oosterzee) oder hier mit eingegliederten (Harnack) historischen Überblick über die Geschichte der Predigt und ihrer Theorie vorausgeschickt. Nur Palmer (und änlich Gaupp) glaubt an der Predigt Stoff und Form gar nicht trennen zu sollen, und steigt vom Wort Gottes (dem Prediger im Prediger) zur kirchlichen Sitte (dem Liturgen im Prediger) und von da zur Gemeinde (dem Seelsorger im Prediger) auf, innerhalb welcher drei konzentrischer Kreise die Persönlichkeit des Predigers als vierter Faktor sich zu bewegen habe (5. Aufl. S. 28 ff.). Hiebei müssen freilich unter der Rubrik „kirchliche Sitte" sehr disparate Elemente (h. Zeiten und Handlungen mit Entstehung der Disposition, Thema u. s. f.) zusammengefaſst werden. Auch gilt die Untrennbarkeit von Form und Inhalt beim Wort Gottes, bes. in dessen emphatischen Lehraussprüchen, nicht in gleicher Weise auch von der menschlichen Erläuterung und Anwendung dieses Wortes. — Auch Harnack sucht neuestens Stoff und Form etwas enger zu verbinden, und gliedert den konstruktiven Teil der Homiletik sehr rythmisch und bestechend: 1) Die Predigt als Kultusakt der Rede. 2) Die Predigt als Redeakt im Kultus. Aber die bedenklich weite Trennung von Begriff (in der 1.) und Zweck der Predigt (in der 2. Hälfte) kann er nur dadurch etwas überbrücken, daſs er schon in die Begriffsbestimmung S. 159 ff. das Nötigste vom Zweck hereinnimmt (vgl. hierüber auch Steinmeyer, Die Topik im Dienst der Pred., 1874, S. 74 A.) In der Tat läſst sich beides nicht weit auseinander halten.

Unseres Erachtens hat daher ein grundlegender erster Abschnitt Begriff und Wesen, Aufgabe und Zweck der Predigt unmittelbar nach einander zu erörtern (etwa A. biblische Grundanschauung von beidem, vergl. bes. Stier; B. Folgerungen daraus mit Bezug auf die heutigen Verhältnisse: Verhältnis des Predigtbegriffs zu dem des Kultus und der Liturgie, Harnack; Geltung der einzelnen Momente des Predigtbegriffs im kirchlichen Gemeindeleben, Rechtfertigung gegenüber von anderen einseitigen Auffassungen s. u.). — Sodann der zweite Abschnitt die daraus resultirenden persönlichen Erfordernisse zum Predigen, die oft viel zu nebensächlich behandelt werden (bes. Glaube und Salbung; Lehrgabe und homilet. Bildung; göttlich-menschl. Berufung; Bibelstudium und Gebet; Erregbarkeit des Gemütes und der Vorstellungskraft; sittlich-ästhetischer Takt; heiliger Wandel). — Nach dieser Frage über das Wer? hat der dritte umfassendste Abschnitt das Was? oder Stoff und Inhalt der Predigt darzulegen, etwa so gruppirt: er ist a) ein göttlich gegebener, in der h. Schrift, besonders im Evangelium vorliegender (die h. Schrift als Quelle des homilet. Stoffs; Gaupp, Beyer; allgem. Bestimmungen der homilet. Textwal; s. auch Spurgeon, Vorles. in m. Predigerseminar, 1878; schriftgemäße homil. Auslegung, Texterklärung und Textanwendung); b) ein durch kirchliches Bekenntnis und kirchliche Sitte mitbestimmter (die homilet. Schriftauslegung im Verh. zum kirchl. Bekenntn.; Stoffwal nach Maßgabe der kirchlichen Sitte: freie Textwal oder kirchl. normirte? Berücksichtigung des Kirchenjars, der Festzeiten

u. s. f.); c) ein durch die jeweiligen Gemeindebedürfnisse geforderter (Rücksicht auf die inneren Zustände der Gemeinde überhaupt und auf die kirchlichen Bedürfnisse bei besonderen Lebensbegegnissen — Kasualien); d) ein durch die individuelle Persönlichkeit des Predigers mitbestimmter (Recht und Pflicht der Individualität). — Im vierten Abschnitt endlich, der nach dem Wer? und Was? noch das Wie? oder die Form der Predigt a) als Rede, b) als Vortrag zu entwickeln hat, dürfte sich unter a. der organische Bau der Predigt, seine Genesis von der Meditation an, die Frage nach der Beibehaltung der thematischen Predigtform, das Thema nach seiner Findung und Formulirung (s. Palmer) und die Einteilung, dann die Ausfürung (Eingang, eigentliche Ausfürung durch Erklärung, Beweis, Veranschaulichung, Individualisirung, Anwendung und Anfassung der Hörer, Schluſs) und die Diktion (Kanzelsprache); unter b. die Stoffmächtigkeit, die Frage nach dem Konzipiren und Memoriren, Stimme und Ton, körperliche Haltung und Aktion naturgemäß zusammenreihen. —

5) Von all dem sei hier nur die prinzipielle Grundlage der H., die Frage nach dem Begriff und Zweck der Predigt, über die eine endliche Verständigung immer dringender not tut, noch kurz erörtert.

Daſs die hauptsächlichsten neutestamentlichen Bezeichnungen für Predigen, κηρύσσειν, das zum εὐαγγελίζεσθαι wird Matth. 4, 23; 11, 5 u. s. f. (vgl. schon im A. B. קָרָא Gen. 4, 26; 12, 8; Jes. 40, 6, übergehend in בִּשֵּׂר Jes. 52, 7 u. a.) der christlichen Predigt für alle Folgezeit den Grundcharakter froher Heilsbotschaft verleihen, daſs die in göttlichem Auftrag geschehende (Matth. 28, 19 coll. 1 Tim. 2, 4), rühmende Verkündigung des in Christi Person und Werk der Welt dargebotenen, durch Buße und Glauben zu ergreifenden Heiles Inhalt und Aufgabe aller christlichen Predigt bleibt, kann kein Zweifel sein. Liegt bei der lauten Botschaft des κηρ. der Accent noch mehr auf der Neuheit derselben, bei εὐαγγ. auf dem fröhlichen, göttliche Heilstaten und -Anstalten voraussetzenden Inhalt, bei διδάσκειν (von Matth. 4, 23 an) auf der näher erläuternden Darstellung desselben, so schließen alle diese Momente samt dem des göttlichen Auftrags sich in μαρτυρεῖν (s. d. Stellen o. 1) zusammen, worin der Nachdruck auf die persönliche Warheitsverbürgung des im Umgang mit Christo Selbsterlebten oder doch in seiner göttlichen Heilskraft Selbsterfarenen fällt. — Der göttliche Zweck der Predigt ist hienach kein anderer als ein Heilszweck, der Welt den Weg zur Seligkeit kund zu tun, in das in Christo nahe gekommene Reich Gottes einzuladen oder in ihm zu erhalten, zu befestigen; bei den einen Erweckung zur Sinnesänderung und Bekehrung, bei den andern Erbauung im Glauben, geistliche Förderung (s. beides zusammen in μαθητεύειν Matth. 28, 19). Zur Erreichung dieses Zweckes dient vor allem die Herz und Willen mit göttlicher Autorität ansprechende, lebendige Kraft des göttlichen Wortes selbst (s. o. 2), zugleich aber auch die erweckliche und erbauliche Kraft eines geisterfüllten persönlichen Zeugnisses Apg. 1, 8, bei dem durch das παῤῥησιάζεσθαι Apg. 13, 46; 18, 26; 26, 26; Eph. 6, 19, durch die aus warm bewegtem Herzen strömende ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως 1 Kor. 2, 4 das Zeugen mit Worten zu einem Erzeugen, γεννᾶν 1 Kor. 4, 15; Philem. 10 coll. Gal. 4, 19; Jak. 1, 18; 1 Petr. 1, 23, zu einer geistlichen Befruchtung und Besamung, und daher die Heilsverkündigung bei denen die aus der Warheit sind, zum πείθειν wird 2 Kor. 5, 11; Apg. 26, 28 coll. 13, 48.

Hieraus ergibt sich die Einheit wie der Unterschied im Wesen und Zweck der apostol. Missions- und der heutigen Gemeindepredigt. Jene wie diese ist die öffentliche Bezeugung des Heils in Christo zum Zweck der Verherrlichung Gottes, der Förderung seines Reiches und damit der Beseligung der Menschen. Weil es keine Vervollkommnung des Christentums, ja der Religion überhaupt über Christum hinaus gibt Joh. 16, 14; 14, 6, weil die heil. Schrift, in der sich der Inhalt der Heilsbotschaft für alle Zeiten fixirt hat, unerschöpflich und das Heilsbedürfnis der Gemeinde bis ans Ende dieses Äons fort-

[illegible]

[illegible] Frucht ist im allgemeinen die Erbauung der Gemeinde, deren Wesen aber (verschiedene Fassungen bes. i. Art. „Erbauung“: Schleierm., Pr. Th. S. 619; Palmer, S. 23 ff.; Nitzsch, S. 55; Harnack, S. 231 ff.; Cremer, Über d. bibl. Begr. d. Erbauung, 1863 u. a.) nicht bloß in dem Gefül tief innerlicher Befriedigung, in dem bewussten Genuss des dem Wort Gottes entströmenden Segens (Palmer) besteht, sondern, soll anders das zugrundliegende Bild des wachsenden Baues (οἰκοδομή) nicht verwischt werden, in dem geistlichen Fortschritt der Erkenntnis und Erfarung der Heilswarheit, der durch jenes innere Wolgefallen am Wort, durch das sich tiefer Hineinfürenlassen in die christliche Warheit unter innerer Selbsterschließung und Hingabe an dieselbe erzielt wird (änlich auch Steinmeyer a. a. O. S. 63; Henke, S. 59 ff.; vgl. Augustin, De doctr. christ. IV. 12: quid illa duo (doceri et delectari) proderunt, si desit hoc tertium (flecti, ut assentiatur?). Streng genommen trifft dies aber nur bei den schon im Glauben stehenden zu. Das Erbautwerden setzt den gelegten Grund voraus 1 Kor. 3, 12; Eph. 2, 20 u. 6. Dies trifft auch im allgemeinen bei Getauften und Konfirmirten zu, oder

sollte es wenigstens. Wo jener aber — wie jetzt so häufig — durch spätere Einflüsse wider zertrümmert ist, da rücken die Grenzen des Zweckes der Missions- und des der Gemeindepredigt wider näher zusammen. Noch ganz toten oder vom Glauben wider völlig abgefallenen Gemeindegliedern gegenüber verschlingt sich die Aufgabe beider, wird die kultische Predigt zugleich missionarisch. Da muss man denn in den „Erbauungs"zweck auch den der Erleuchtung, Erweckung, Bekehrung zum Glauben mithereinnehmen, ein halieutisches Element wenigstens als sekundäres auch in der Gemeindepredigt gelten lassen (Schweizer, § 70; Palmer, S. 20; Oosterzee, S. 204; Harnack, S. 233), oder da hiemit der Begriff Erbauung offenbar zu weit gefasst wird, Erweckung bezw. Neuerweckung neben und mit der Erbauung unserer heutigen Gemeindepredigt als Zweck setzen (vgl. auch Beyer, S. 43; Vinet, S. 14 ff.), auf dass man den realen Zustand der „Gemeinde" nicht in gefärlichem Optimismus mit dem idealen verwechsle. Dabei bleibt gegenüber der Heidenmissionspredigt immer noch der wesentliche Unterschied, dass einmal die Erbauung der ob auch noch so wenigen Gläubigen nie der Gemeindepredigt fehlen darf, sodann dass die homiletische Anfassung der noch nicht bezw. nicht mehr gläubigen „Gemeindeglieder" um leichterer Anknüpfungspunkte wie andererseits um besonders großer Schwierigkeiten willen dem Prediger eine etwas andere Aufgabe stellt als die reiner Heiden. Der eine Weg zur Erreichung jenes beiderseitigen Zweckes aber bleibt das lebendige, wirksam darstellende Zeugnis, dadurch die Predigt zugleich erweckt und erbaut. —

Von diesen Grundanschauungen aus sind unseres Erachtens verschiedene ältere und neuere Auffassungen vom Wesen und der Aufgabe der Gemeindepredigt zu rektifiziren oder zu ergänzen. So die rhetorische (Theremin u. a. s. o.); die didaktische (Nitzsch, vgl. auch Spener und bes. die Aufklärungszeit s. u., je von verschiedenen Prinzipien aus), die sich in einer Zeit der Unwissenheit der Gemeinde über den eigentlichen Heilsgrund wol begreift (daher in den Symbolen docere verbum oft = predigen), auch ein wares und wichtiges Moment im Predigtbegriff hervorhebt, da jede gute Predigt auch irgendwie lehrhaft wirken, die Heilserkenntnis fördern soll, aber leicht übersieht, dass, wenn der Hauptinhalt der Predigt der Gemeinde nichts Neues mehr ist, Prediger und Zuhörer sich nicht so sehr als Lehrer und Schüler gegenüberstehen, denn als Zeugen Christi und mündige Erlöste, die in die Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christo immer tiefer eingefürt werden sollen, also mit einem Zweck, dem die Belehrung nur als Mittel der Verständigung dient (*μαθητεύσατε* allumfassende Aufgabe, — *διδάσκοντες* Weg hiezu, Matth. 28, 19—20); vgl. auch Bähr, Der protest. Gottesdienst, S. 12 ff. — Eine bloß erweckliche Auffassung der Predigt vertritt einigermaßen Stier, der (Keryкt. S. 3) als Objekt der Ermanung, selbst wo lauter wirkliche Kinder Gottes zuhören würden, immer nur den natürlichen Menschen in ihnen betrachtet wissen will. Offenbar einseitig, da in der Gemeindepredigt nicht immer bloß die Reste des alten Menschen im Gläubigen angegriffen, sondern vor allem auch das Kind Gottes, der Gläubige als solcher in seinem Kindschaftsbewusstsein und Gnadenstand gestärkt, tiefer in die Heilserkenntnis und -Erfarung eingefürt und so natürlich auch zu völligerer Überwindung des Alten angetrieben werden soll. — Vergleiche hier auch wenigstens in der Praxis (nicht ganz ebenso in der Theorie, s. Kidder, S. 31) die Predigt der Methodisten, ihre vorwiegende Betonung des Bekehrungszweckes, dem aber neuestens auch die Heiligungspredigt etwas selbständiger zur Seite tritt. —

Viel tiefer und Richtung gebender hat auf die neuere deutsche Predigt und Predigtwissenschaft die bloß erbauliche, zwischen halieutischer Missions- und kultischer Gemeindepredigt scharf trennende, den wirksamen erwecklichen Faktor hinter dem darstellend erbaulichen prinzipiell zurücksetzende Auffassung der Predigt eingewirkt, die wir auch die kultisch-ästhetische nennen können (vgl. Schleiermacher, Pr. Theol., S. 216, Christl. Sittenl., S. 508 ff.; Schweizer, S. 118 ff.; G. Baur, S. 84 ff.; Palmer, S. 16 ff. u. a.), die sich aus obigem gleichfalls als einseitig und ergänzungsbedürftig ergibt, wie unseres Erachtens die heutigen Gemeinde-

zustände immer klarer beweisen. Nach ihr ist die Predigt ein die Gläubigkeit der Gemeinde immer voraussetzendes und daher aus dem Gemeindebewusstsein schöpfendes kultisches Bekenntnis, eine feierliche und künstlerisch schöne Darstellung des christl. Glaubens und Denkens der Gesamtheit in rednerischer Form zur Belebung des relig. Bewusstseins, ihr Hauptzweck also weder Belehrung noch Bekehrung, sondern Erbauung. Gegenüber der Subjektivität und Willkür des Rationalismus wider das hl. Recht der Gemeinde auf ihren Christenglauben auch in der Predigt geltend zu machen, war hiebei gewiss verdienstlich. Aber man verwechsle nur nicht den Glauben der Kirche mit dem jeweiligen Bewusstsein der Einzelgemeinde, nicht die in der hl. Schrift und im wesentlichen auch in den kirchlichen Bekenntnissen objektiv feststehende, ewige Heilswarheit, aus der jedem Zeitalter gegenüber der evang. Prediger in erster Linie zu schöpfen hat, mit dem in stetem Fluss der Entwickelung begriffenen religiösen Zeitbewusstsein und seinem oft so unklaren und seichten Niederschlag in den „Gemeinden", nicht das Bewusstsein der wirklich Gläubigen (fast immer einer Minorität) mit der auch den unchristlichen Strömungen des Zeitgeistes so vielfach unterworfenen Lebensanschauung der meisten Majoritäten, nicht das, was ja freilich in der Christengemeinde sein sollte, mit dem, was faktisch ist! Noch ist in unseren Landeskirchen ein lebendiges christliches Gemeinschaftsgefül an vielen Orten gar wenig entwickelt. Der Gemeindegeist schillert in bunter Zusammensetzung aus verschiedenen Elementen. Erhebt man ihn talis qualis zum Grundprinzip der Predigt (vgl. wenigstens die linke Seite der Schule Schleiermachers), so wird der Prediger den Heilsrat Gottes und die christl. Weltanschauung überhaupt am Ende nur so weit aussprechen dürfen, als sie die Billigung der Majorität seiner Gemeinde gefunden hat, was ja heute schon manche fordern, — eine Menschenknechtschaft, die in 2 Tim. 4, 3 ff. längst ihr Urteil gefunden hat (vgl. auch Beyer, S. 35 ff.; Gaupp, S. 60; Cremer a. a. O.; Oosterzee, S. 203; Harnack, S. 162 ff.).

Nicht das jeweilige Gemeindebewusstsein, sondern die Kirche und ihr im Namen Christi auf Grund eines Schriftworts zu bezeugender Heilsglaube soll im Prediger auf die kultische Versammlung wirken, das Gemeindebewusstsein aber nur, sofern die Kirche auch in der Gemeinde vorhanden, sofern jener, vom Gesamtgefül der Gläubigen getragen, aussprechen soll, was im Herzen der Gläubigen lebt, und die geistlichen Bedürfnisse, ja die sittlich relig. Regungen in der Gemeinde überhaupt, soweit sie erkennbar, ihm lebendig zum Bewusstsein gekommen sein und in der Textausfürung ihre Berücksichtigung finden müssen. Gerade je strenger man den Kultuscharakter der Predigt betont, umsomehr ist anzuerkennen, dass wenn die Predigt nicht aus der Schrift und dem Heilsglauben der Kirche schöpft, sie ebendamit aufhört, ein gemeinsamer kirchl. Kultusakt zu sein. Ist nun jener Glaube noch wenig in Bewusstsein und Leben der Einzelgemeinde übergegangen, so hat die Predigt, was Heilslehre betrifft, weniger aus diesem zu schöpfen, als vielmehr (ob auch unter Anknüpfung an das sittliche Bewusstsein, an die Reste christlicher Erziehung u. s. f.) aus Schrift, Kirchenglaube und geistlicher Erfarung hauptsächlich hineinzupflanzen durch eindringliches Bezeugen des Heils in Christo, nicht ein gläubiges Gesamtbewusstsein als dennoch in der Gemeinde vorhanden vorauszusetzen, sondern ihr aufzudecken, was in dieser Hinsicht in ihr herrschen sollte (man sehe die bedenkliche Verwechslung der idealen und empirischen Gemeinde in der charakteristischen Erklärung Schleiermachers: wenn es auch nicht so aussehe, als gebe es noch Gemeinden der Gläubigen, so rede er doch immer so, als gebe es noch solche; Dedikat. zur 1. Sammlung seiner Predigten). —

Daraus erhellt auch das Einseitige der fast ausschließlichen Vindicirung des Darstellungszwecks für die Gemeindepredigt und der Verweisung des wirksam erwecklichen Elements in die Missionspredigt auch bei andern viel positiver gerichteten Homiletikern, z. B. Palmer, S. 14 ff. Diese Auffassung beruht gleichfalls auf der Voraussetzung, dass der Glaubensgrund noch fest, also die Hauptsache in den Hörern schon in Ordnung sei (daher Palmers Berufung auf

das alles ja schon einschließende Konfirmationsgelübde S. 15, — als ob eine wirksame Neueinschärfung desselben nicht je und je auch in der Predigt sehr vonnöten wäre!), und eben diese Voraussetzung trifft unzäligen „Gemeindegliedern“, ja auch Kirchgängern gegenüber weit nicht mehr zu, die dadurch leicht zur Verwechslung ihrer Kirchlichkeit mit warer Gläubigkeit (vgl. ihre häufige Ungewissheit über ihren Gnadenstand), zur Selbsttäuschung gefürt werden. Diesen geistlichen Bedürfnissen gegenüber muss der Prediger nicht bloß darstellen, entwickeln, weiterbauen, sondern auch neugründen, erwecken, wirken wollen mit dem Wort der Warheit. Und hiebei wird seine Aufgabe troß der verschieden abgestuften geistlichen Bedürfnisse der Hörer keineswegs zu einer „verworrenen“, da ein lebendiges Zeugnis von Christo ihnen allen zusammen gerecht wird, weil es zugleich erweckt und erbaut (s. oben). Ist doch eine wirklich lebendige, geisteskräftige Darstellung als solche immer auch wirksam, daher jene Homiletiker nachträglich ein wirksames Element in der Gemeindepredigt doch wider zulassen müssen (s. oben). Gerade die gesegnetsten Kanzelredner haben nie bloß erbaulich, sondern stets zugleich erwecklich gepredigt, nie bloß darstellen, sondern immer zugleich wirken wollen, wärend das einseitige Festhalten jenes Predigtbegriffs mit zu kirchlichen Zuständen fürt, die — den Methodismus herbeiziehen! Darum ist es hohe Zeit, jene hergebrachte Anschauung zu vervollständigen, soll unsere Kirche nicht in denselben Fehler verfallen, den die anglikanische mit dem Verlust von hunderttausenden von Mitgliedern büßt und heute schmerzlich bereut!

6. Überblick über die Geschichte der Predigtwissenschaft. In der Entwickelung einer Predigttheorie reflektirt sich erst allmählich die längst vorhandene homiletische Praxis und ringt nach wissenschaftlicher Selbsterkenntnis über die Gesetze ihres Vollzugs. Daher ist die Geschichte der Homiletik beträchtlich jünger als die der Predigt selbst, die aber beide meist verbunden dargestellt werden, weil die Praxis ja auch wider die mannigfachsten Impulse von der Theorie empfängt. Wir beschränken uns hier auf die erstere; die letztere s. Art. Predigt.

Litteratur. Kurze Skizzen der Gesch. d. Pred. und Homiletik in den homil. Handbüchern: zuerst bei Mosheim, Anweisung zu predigen, 2. Aufl. 1771; einzelnes Geschichtl. auch in P. Roques, le pasteur évangélique, deutsch 1741; neuerdings bes. bei Baur S. 20 ff.; ausfürlicher bei Henke S. 356—388; Harnack S. 41—156; Oosterzee S. 84—188; vgl. auch die theol. Encyklop. z. B. von Pelt S. 644 ff. — Spezielle Darstellungen: Eschenburg, Versuch einer Geschichte d. öffentl. Religionsvortr. in d. griech. und lat. Kirche 1785 (unvollendet); J. W. Schmidt, Kurzer Abriß der Geschichte der geistl. Beredtsamkeit und Homiletik, 2. Aufl., 1800 (3. Thl. seiner „Anleitung zum popul. Kanzelvortrag“, 1789; Urteil oft einseitig); Schuler, Gesch. der Veränderungen d. Geschmacks im Pred., insonderh. unter d. Protest. in Deutschland, 3 Th. 1792—94, und Beiträge z. Gesch. d. Veränd. u. s. f., 1799 (nur brauchb. Material); Schuderoff, Versuch einer Kritik d. Homiletik, 1797; Flügge, Gesch. des deutschen Kirchen- und Predigtwesens, 2 Th., 1800; v. Ammon, Gesch. d. Homiletik, 1. Thl., 1804 (Huß — Luther, sonst. Gesch. d. Predigt); Paniel, Pragmat. Gesch. d. christl. Beredts. und Homiletik, I. 1, 1839 (nur bis Chrysost. und Augustin); Lentz, Gesch. d. christl. Homiletik, 2 Th., 1839 (viel gutes Material, aber den Stoff nicht genug sichtend und gruppirend); Schenk, Gesch. d. deutsch-protest. Kanzelberedts., 1841; Nesselmann, Übersicht über d. Entwicklungsgesch. d. christl. Pred., neue Ausg., 1862 (s. brauchb. z. Orientirung). — Weitere, minder wichtige oder unselbständige (Wießner) Werke s. bei Paniel, Lentz, Henke, Harnack. — Für die Gesch. der kathol. Homiletik: Kehrein, Gesch. d. kath. Kanzelberedts. d. Deutschen, 2 B., 1843, und die homil. Handbücher von Zarbl, Lutz u. a. — Für die Gesch. der außerdeutschen, bes. d. holländischen Homiletik: Oosterzee a. a. O. — Dazu als Hilfsquellen einzelne Abschnitte in d. Handbüchern der Gesch. der Pred. od. einzelner Perioden ders. bei Beste, Sack, Cl. G. Schmidt, Vinet, Sprague, H. Fish u. a. und in den Sammlungen von Pred. in histor. Folge bei Surius,

Combefisius, Pelt und Rheinwald, Augusti, Nesselmann u. a. (Näheres s. Gesch. d. Pred.). — Manche zu umfangreich angelegte Werke blieben gleich mit der 1. Periode stecken. Manche sind trotz des Titels nicht so sehr eine Geschichte der Predigtwissenschaft als vielmehr nur der Predigt. —

Ihren Ursprung als selbständige Wissenschaft verdankt die Homiletik hauptsächlich dem Protestantismus. Daher bildet für ihre Entwickelungsgeschichte das Reformationszeitalter den Hauptwendepunkt.

A. Die Anfänge dieser Wissenschaft in vorreformatorischer Zeit.

a) Alte Kirche. Wie alle prakt.-theol. Disziplinen mit einzelnen Vorschriften und Anweisungen für die Diener der Kirche begannen, so auch die Homiletik. — Einzelne Andeutungen über die persönlichen, besonders sittl.-relig. Erfordernisse zum Predigen, Notwendigkeit des *χάρισμα διδασκαλίας*, genauer Kenntnis der hl. Schrift und apostolischer Tradition, hermeneutische Winke über den allegor. Schriftsinn, auch Warnungen vor üppiger heidnischer Rhetorik, statt die christliche Warheit durch die Kraft ihrer eigenen Gründe einfach selbst für sich sprechen zu lassen bei dem Vater der griech. Homilie, Origenes, dann bei Cyprian, Lactanz, Arnobius (s. die Stellen bei Paniel, S. 166 ff., 230 ff.). — Mit der Fortbildung der einfachen analytischen Homilie zur kunstvolleren synthetischen Predigt zeigen sich unter dem Einfluss der weltlichen Rhetorik, in deren Schulen sich die bedeutendsten christlichen Redner heraufbilden, die ersten Versuche einer Zusammenstellung homiletischer Regeln als Resultat eigener reicher homiletischer Erfarung bei den beiden Höhepunkten der griechischen und lateinischen Prediger, Chrysostomus und Augustin.

In seiner von überschwänglichem Lob des Priestertums übervollen Schrift de sacerdotio, besonders B. IV und V und sonst in aphoristischen Äußerungen bespricht Chrysostomus noch one alle systematische Anordnung die persönlichen, hie und da auch materiale und formale homiletische Erfordernisse: große Beredsamkeit (hom. 10 in ep. ad Timoth.), dialektische Handhabung des Wortes, stete Bereitschaft zur Verantwortung des Glaubens, fleißiges Schriftstudium (hom. de utilitate lection Script.), nicht auf Menschenlob, sondern auf Gottes Wolgefallen sehen, aber auch: große Vorbereitungsmühe zur Befriedigung der hohen Erwartungen von einem wissenschaftlich gebildeten Kanzelredner, Notwendigkeit der Predigteingänge (hom. de mutatione nominum 2), Lehrpunkte wie: von der Seele, vom Körper, Unsterblichkeit, Himmelreich, Hölle, Buße, Taufe, Vergebung der Sünden u. a. (hom. de baptismo Christi). Änlich auch Basilius (sermo ascetica de fide; hom. attende tibi) und Gregor v. Naz. (carmen de episcopis). — Eine ware innere Vermittelung zwischen dem christlichen Predigtzweck und der heidnischen Redekunst tritt uns bei diesen Rhetoren trotz einzelner Äußerungen gegen künstlichen Wortreichtum noch nicht entgegen.

Dagegen finden wir eine abendländisch nüchternere Unterscheidung der Predigtaufgabe von der antiken Rhetorik in Augustins de doctrina christiana, B. IV (um 427 den 3 ersten beigefügt), einer Schrift, die weit eher eine erste Homiletik aus der alten Kirche genannt werden könnte, wiewol der frühere Lehrer der Rhetorik sich auch hier nicht ganz verleugnet. Nachdem er in den ersten Büchern, einer Art von bibl. Hermeneutik, den modus inveniendi des Schriftinhaltes dargelegt, erläutert B. IV den modus proferendi, — ein Ansatz zu einem System: erst Findung des Stoffes, wobei die hl. Schrift zum Grund und Inhalt aller christlichen Predigt gemacht wird, dann die Arten seiner Darlegung. Für letztere sei zwar den gewandten Gegnern gegenüber die Rhetorik nicht zu entbehren, IV, c. 2—3, doch habe der doctor evangelicus aus der hl. Schrift, von den Aposteln und Propheten die rechte Weisheit wie die rechten Ausdrucksformen, die sach- und zweckgemäße Beredsamkeit, besonders die nötige perspicuitas orationis zu lernen, c. 4—11. Dann wird nach Ciceros orator der dreifache Redezweck des docere, delectare, flectere mit besonderer Betonung des

letzteren zur Erzielung von Frucht und der dreifache Stil parva submisse, modica temperate, magna granditer dicere, und die Weisheit und Notwendigkeit der Abwechslung in dieser Vortragsweise mit Beispielen aus Schrift und Vätern dargelegt, c. 12—25, damit die Hörer verstehen, gern hören und folgen, ebenso die Notwendigkeit der Kongruenz des eigenen Lebens des Redners mit seinen Ermahnungen c. 26. 27. 29 und des Gebets bei Vorbereitung und Auftritt vor der Gemeinde c. 15 und 30. — Einzelne dieser Grundsätze s. schon bei Cyprian, ep. 1 ad Donat., Hilarius v. Poit. l. VIII, de trinit., Ambrosius, ep. ad Constantium, ep. 23 ad Vigil., und Hieronymus, Comm. in ep. Galat. praef., ep. 57 ad Pammach. und ep. ad Nepotian. —

b) Mittelalter. Mit dem Aufhören der ersten Blütezeit der christlichen Kunstpredigt, mit der steigenden Überschätzung der äußeren kirchlichen Signatur durch die Sakramente, dem immer völligeren Überwuchern der liturgisch fixirten, symbolischen und sakrifiziellen Funktionen über die homiletisch-didaktischen in Kultus und kirchlicher Erziehung und der dadurch veranlassten Vernachlässigung der Predigt verschwinden auch jene Anfänge einer Homiletik. An die Stelle der Predigtanweisungen treten liturgische und pastorale, wie Gregors d. Gr. liber curae pastoralis. Daher sind die Beiträge zur Homiletik aus dem Mittelalter verhältnismäßig spärlich. Doch wirken Augustins Vorschriften in der Stille noch fort. Bei Rhabanus Maurus, de clericorum institutione et caerim. eccles. l. III, c. 19 und 28—39, kommen sie nebst Eigenem wieder zum Vorschein. — Später begegnet uns in Guiberts von Nogent († 1124) liber, quo ordine sermo fieri debeat (Opp. Paris 1651, p. 2—8) ein nüchternes Dringen auf behaltbare Kürze des Vortrags, auf mehr tropologische als allegorische Interpretation, mehr instructio morum als in den Glaubensgeheimnissen, und besonders auf Benützung der eigenen inneren Erfarung zur Behandlung verschiedener Seelenzustände. — Der Cistercienser Alanus von Ryssel (12. Jarh.) stellt in seiner summa de arte praedicatoria (Opera ed. C. de Visch, Antwerpen 1654) einen beachtenswerten Versuch weiterer Systematisirung auf: Begriff und Wesen der Predigt (manifesta et publica instructio morum et fidei etc., s. Lentz I, 232 ff.); Dispositionen für einzelne Materien; wer predigen solle; vor wem (nur den fidelibus), nebst Anweisung zur captatio benevolentiae; warum und wo (nicht vollendet). —

Unter den verschiedenen homiletischen Richtungen der 2. Hälfte des Mittelalters, Scholastikern, Volkspredigern, Mystikern, Vorreformatoren, war es nur den ersteren mit ihrer Kunstpredigt Bedürfnis, auch über die Theorie der Predigt Klarheit zu suchen, bei den anderen wog das praktische Interesse vor. Doch ist nur zu nennen Bonaventuras ars concionandi, die in der Anlage augustinisch, in der Ausfürung (divisio-distinctio-dilatatio) scholastisch. Gegen die Auswüchse der scholast. Predigtweise, das eitle Prunken mit ihrer dialektischen Kunst, ihr Haschen nach Subtilitäten durch gehäufte Distinktionen, Abteilungen, Citate u. s. w., übermäßige Länge der Exordien und die durch all dies dem Text angetane Gewalt schreibt der Dominikanergeneral Humbert de Romanis († 1277) in seinem tractatus de eruditione concionatorum l. II. (biblioth. max. P. P. tom. XXV) eine sehr verdienstliche Kritik samt positiver Anweisung prompte cudendi sermonem. — Gegen Ende des Mittelalters, als die lateinischen Postillen („post illa“ scil. verba Script. s.) mit ihren lockenden Titeln: dormi secure, sermones parati etc. (s. Geffcken, Bilderkatech. des 15. Jahrh., S. 13) die Predigtmühe vielen ersparten, mant Nikolaus von Clémanges (blüht um 1400) in seinem liber de studio theologico (s. d'Achery, spicileg. 1, 472 ff.) besonders zu eifrigerem Studium der hl. Schrift und lebendiger, wirksamer Predigt des Wortes Gottes vor dem unwissenden Volk. — Ein tractatus solennis de arte et vero modo praedicandi stellt homiletische Regeln aus der Schrift des Thomas v. Aqu. (daher fälschlich diesem selbst zugeschrieben) und anderer Kirchenlehrer zusammen; vgl. auch den Traktat des Henricus de Hassia de arte praedicandi (Ende des 15. Jarh.'s). — Der Baseler Pfarrer Surgant fordert in seinem manuale curatorum, praedicandi praebens modum 1503 u. ö. (s. Geffcken S. 196 ff.) gegen-

über der eingerissenen Willkür, Zweideutigkeit, ja Possenhaftigkeit der Predigt in Form und Inhalt feste Ordnung der Predigtstücke (thematis propositio, — — divisio, prosecutio, conclusio), einfache Erbaulichkeit, gültigen Beweis.

Zuletzt hält noch, den Blick schon vorwärts gerichtet (s. die Widmung) auf die biblisch-evangelische Erneuerung der Predigt Reuchlins liber congestorum de arte praedicandi, 1504, der teils vernachlässigten, teils ganz entarteten Kanzelberedsamkeit wider in Augustins Weise, aber ganz kurz die Regeln der klassischen Rhethorik vor Augen, die er unter Wahrung der Eigentümlichkeit des christlichen Predigtinhalts (s. Kap. de locis communibus) auf das im einzelnen nun schon ziemlich ausgebildete, aber noch wenig systematisirte Fachwerk der Homiletik (de inventione, de principio, de lectione, divisione, confirmatione, confutatione, conclusione, de locis comm., de memoria) überträgt, neben zweckmäßigen Materien einen würdigen, natürlichen Vortrag fordernd (vgl. über ihn und Erasmus auch Wagnitz, Homil. Abhandlungen, 1789).

B. Die wissenschaftlich-systematische Ausbildung der Homiletik von der Reformation bis zur Gegenwart.

a) Ihre Ausgestaltung zu einer vollständigen Wissenschaft auf der Basis der alten Rhetorik im 16. und 17. Jarhundert. — Die evang. Reinigung und Erneuerung der Predigt nach Inhalt und Form, ihr Wideraufbau auf dem Grund der hl. Schrift als deren Auslegung und Anwendung, ihre Widereinsetzung zu einem Hauptbestandteil des Gottesdienstes, die schriftmäßige Neugestaltung der ganzen Anschauung vom geistlichen Amt als wesentlich eines Dienstes am Wort, wie sie sich im Zeitalter der Reformation, vorab durch Luthers Schriften und praktisches Exempel, besonders sein gewaltiges Predigtzeugnis, Ban brach, fürte naturgemäß auch zu neuen und tieferen Untersuchungen über Wesen und Aufgabe der Predigt selbst und damit zum systematischen Ausbau der Homiletik als Wissenschaft.

Gleich die erste vollständig durchgearbeitete und in beiden Lagern einflussreiche wissenschaftliche Homiletik, der ecclesiastes sive concionator evangelicus Ll. IV des Erasmus (1535—43; neue Ausg. v. Klein 1820), obschon das Werk eines der Reformation kül Gegenüberstehenden, verleugnet das jener Zeit neu aufgegangene Licht so wenig, dass es in der Tat noch mehr als das Reuchlins den Übergang zur evang. Homiletik bildet. Nach der scharfen Geißel, die der elegante Satiriker in seiner laus stultitiae und den colloquiis über die hole Eitelkeit der damaligen Predigt geschwungen, zeichnet er hier positiv die hohe Aufgabe des Predigers und den biblisch-kirchl. Weg zu ihrer Erfüllung, indem er im 1. B. neben der Wichtigkeit und Würde des über Mönch und Meßpriester stehenden Predigerberufs die hiezu erforderlichen persönlichen Eigenschaften darlegt, gründliche Kenntnis der hl. Schrift und der Väter, Gewandheit im Ausdruck, Herzensreinheit, Glaube u. s. f., und im 2. B. aus allerlei heidnischen und christl. Schriften von Plato und Demosthenes an bis auf Augustin und Bernhard mustergültige Stücke zur Übung des Stils und Erkenntnis der oratorischen Aufgabe bespricht. Dann geht er in diesem sowie im 3. B. zur Anwendung der Gesetze der Dialektik und Rhetorik auf die Architektonik der Predigt von der inventio bis zur pronuntiatio über, erörtert die Teilungskategorieen, τόποι, die Arten und Mittel der Amplifikation, rhetorische Figuren, den Vorzug der grammatisch-buchstäblichen vor der allegorischen Auslegung u. dgl. Zu dieser formalen fügt endlich B. IV noch die materiale Homiletik, die biblischen Stoffe für die Predigt, dogmatische und ethische in einem Schema der christlichen Hauptlehren nebst Beweisart aus der Schrift.

Ihm nahe in Anlehnung der Predigtanweisungen an die antiken rhetorischen Formen stehen die seit 1519 sehr oft aufgelegten de rhetorica Ll. III (später elementorum rhetorices Ll. II betitelt) Melanchthons, die neben seinen homiletischen Fingerzeigen im „Unterricht der Visitatoren“ 1528 und seiner Abhandlung de officiis concionatoris 1535, ebenso in formaler Hinsicht (inventio-dispositio-elo-

cutio) eine Hauptanleitung zur Predigt damals bildeten, als in materialer seine loci communes und seine von Arsatius Seehofer (nicht „Schofer") herausgegebenen annotationes in evangelia 1545 (vgl. auch dessen enarrationes evangeliorum dominicalium 1544 und des Erasmus Paraphrasen des N. T.'s), besonders aber Luthers Postillen, wärend die an Melanchthons Namen geknüpfte ratio brevis sacrarum tractandarum concionum etc. 1535 nicht unmittelbar von ihm selbst herrürt. Im Unterschied von Luthers einfach analytischer Predigtweise legen Melanchthons Rhetorik und besonders jene annotat. durch Angabe der Predigtlehrpunkte zu jedem Sonntagsevangelium den Grund zum Aufkommen der thematischen, künstlich synthet. Predigtform auch in der evangelischen Kirche.

Die Palme unter den Homiletikern der Reformationszeit in bezug auf biblisch-evang. Geist wie auf wissenschaftlichen Wert und Vollständigkeit gebürt aber der Schrift des mehr reformirt gerichteten Marburger Professors Andr. Gerh. Hyperius, De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari Ll. II, 1553 u. ö. (zuletzt 1781 ed. Wagnitz), die ihn noch mehr als Erasmus zum Gründer der wissenschaftlichen Homiletik macht. Im 1. allgemeinen Teil bestimmt er nach Darlegung der Erforderniße und Aufgabe des Predigers schärfer, als es je früher geschah, das Verhältnis der Homiletik zur Rhetorik: von ihren 5 Teilen, inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronunciatio, könne sie die Regeln für die 3 mittleren aus der Rhetorik herübernehmen, der Vortrag aber und noch mehr die Anweisungen zur inventio des Stoffes (die für Hyp. der Schwerpunkt der Homiletik) seien selbständig von ihr zu behandeln. Hiezu beschreibt er nun die notwendigen Eigenschaften jedes Predigtstoffes (utilis, facilis, necessaria) und seiner Form (brevis, dilucida, ordinata); dann nach ihrem Stoffcharakter die verschiedenen Predigt-genera (am einfachsten nach 2 Tim. 3, 16 und Röm. 15, 4 doctrina, redargutio, institutio, correctio, consolatio, dazu ein genus mixtum) und endlich die einzelnen Teile der Predigt (exord., divisio s. propositio, confirmatio, confutatio, conclusio) und ihre wirkungsvolle rednerische Ausfürung. Der 2. spezielle Teil gibt dann die angewandte Predigtkunst und zeigt an vielen Beispielen, zu welchem jener genera ein bestimmter Schrifttext gehöre und wie der Stoff hiefür aus den einzelnen Versen sich entwickeln laſſe. — Noch weitere Fingerzeige zur inventio des homiletischen Stoffes unter Anwendung der Regeln der Dialektik auf die Glaubenslehre gibt seine (von ihm selbst noch nicht zum Druck bestimmte) Topica theologica 1561, u. ö. (s. Steinmeyer, Topik, S. 12 ff.).

Mit dem Überhandnehmen der dürren Streittheologie tritt der Einfluſs des friedfertigen Hyp. nur zu sehr zurück. Nicht ihm und seiner praktisch volkstümlichen Behandlung sehen wir die von nun an zalreich auftretenden Homiletiker folgen, sondern gestützt auf Melanchthons Rhetorik einer immer künstlicheren Ausbildung der synthet. Methode und dadurch einer Verknöcherung der Homiletik zustreben. Auch die goldenen zerstreuten homil. Vorschriften in Luthers Werken, die Konr. Porta, pastorale Lutheri 1586, und andere (s. Lentz II, S. 3; Walch, Sammlung kl. Schriften v. d. gottgefälligen Art zu predigen, 1746; Jonas, Die Kanzelberedts. Luthers, 1852), sammelten, treten mit der Zeit in den Hintergrund. Dav. Chyträus, praecepta rhetoricae inventionis 1558, M. Chemnitz, methodus concionandi, 1583, Hier. Weller, de modo et ratione concionandi 1562, schließen sich wol noch eng an Luther und Melanchthon an, erreichen aber die wissenschaftliche Höhe des Hyp. weit nicht. Schon bei letzterem überwiegen rein formale, der allgemeinen Rhetorik mit ihrem genus demonstrativum, deliberativum und judiciale entnommene und auf die 6 Predigtteile übertragene Regeln. Die weitläufige „Pastoralunterrichtung" des Nik. Hemming 1566 gibt in Teil IV wol auch materiale Predigtvorschriften und dringt auf rechte Orthotomie des Wortes, doch nur vom seelsorgerlichen Gesichtspunkt aus. Des Pancratius methodus concionandi 1574 mit ihrer Unterscheidung der „textualen und thematischen" (analyt. und synthet., daher „methodus Pancratiana" = synthetica) Predigt steht noch wie ein Wegzeiger mit einem Arm schüchtern rückwärts zu Luther, mit dem andern aber verheißungsvoll vorwärts in die neue

Scholastik deutend. Und der allgem. Strom geht letzteren Weg. Vergebens bringen noch Luk. Osiander, ratio concionandi 1584, und Jak. Andreä, methodus concionandi 1595, auf mehr Biblizität, Verständlichkeit im Ausdruck und Erbaulichkeit in der Stoffwal: die Kanzel rauscht von beständigen Ausfällen theologischer Klopffechter und Ketzerrichter gegen neue und alte Abweichungen von „der reinen Lehre" in meist unverständlichen terminis und gelehrten Citaten. Auch der herrschende Perikopenzwang wird für den Gelehrtenübermut eine Veranlassung, am fixirten Stoff hauptsächlich durch kunstreiche Schematisirung seine logische Virtuosität zu zeigen.

So schrumpft denn zu Anfang des 17. Jarh., besonders in den deutschen luth. Kirchen, die Homiletik zu einer rein formalen Methodenlehre zusammen, sie wird „methodus concionandi", im Aushecken endlos neuer Predigtmethoden ihre Kunst erschöpfend, die ganze Predigtarbeit immer völliger mechanisirend und die Architektonik der Predigten teils ins pedantisch Kleinliche, teils ins Monströse ausspintisirend. Aus der quadruplex meth. conc. eines Schleupner 1610 (heroica — Luthers, textualis, articulata — Wort für Wort erklärend, thematica) werden durch Homiletiker wie Rebhan, Förster, Olearius u. a., immer mehr, bis Carpzov, hodegeticum concionatorium 1656, sie auf 100 bringt! Später bescheidet sich ein Val. Löscher, der maßvolle Gegner des Pietismus, wider mit 25 (s. sie aufgezält bei Schuler I, S. 180 ff.; Lentz II, 144 ff.). Der Schrifttext wird zur „wächsernen Nase, die jeder setzen kann, wie er will" (Schuler). Viele dieser Spielereien lehren nur die traurige Kunst rhetorischer Amplifikation. Nach der Leipziger Methode dehnt sich die Einleitung zu 3 exordia (davon 2 mit Thema und Eintheilung!), die Helmstädtische läßt das exord. generale weg; Jena und Königsberg wider anders. Ein Hülsemann, meth. conc. 1625, lehrt dasselbe Thema das ganze Jar hindurch aus jeder Perikope ausziehen, und bald werden bei vielen diese „Real-" neben den „Verbaljargängen" (mit stets gleichen Teilen) Mode. War früher die Anwendung der Auslegung auf dem Fuße gefolgt, so wird sie jetzt zu einem besonderen künstlichen Schlußsteil: die fünffache Nutzanwendung (usus didascalicus, elenchticus, paedeuticus, epanorthoticus und paracleticus nach 2 Tim. 3, 16) wird streng eingeschärft. Alles wird Form; um Aufzeigung der Quellen des erbaulichen Stoffes bemüht man sich wenig. Luther und Hyp. sind hierin vergessen. Verhältnismäßig Brauchbareres bieten noch in ihren meth. conc. Aeg. Hunnius 1607, Christ. Chemnitz 1658 und Göbel 1678, besonders aber Balduin, der eine mehr biblische Richtung verfolgt und seine brevis institutio ministr. verbi 1621 besonders aus den Pastoralbriefen zusammenstellt. Weniger Gekünsteltes findet sich auch bei einigen reformirten Homiletikern, wie Zepper, Keckermann mit seiner vielgebrauchten rhetorica ecclesiastica (Opp. 1614), Am. Polanus, institutiones de concionum sacr. methodo 1604, u. a.

b. Die beginnende Emanzipation der Homiletik von der Rhetorik und Formtechnik durch den Pietismus und der philosophische Rückschlag (1700—1830). Eine innere Umkehr von „alle den technica und oratoria praecepta" zur Betonung der „realia" des Glaubens, von den „artificialibus" zur biblischen Einfachheit, von der gelehrten Ostentation zur nüchternen Schrifterklärung, von der steifen fünffachen Nutzanwendung zur Erbaulichkeit der gesamten Predigt beginnt erst mit Spener (s. theologische Bedenken, Bd. IV; seine homil. Vorschriften bei Walch a. a. O., und Harnack S. 136 ff.) und dem Pietismus. Der eben aufgekommene eigene Name „Homiletik" (bei Baier, Krumholz u. a. s. Abschn. 1 oben) musste dem Streben nach ihrer Befreiung aus den Banden der Rhetorik und formalen Methodik durch eine biblische Regeneration der ganzen Anschauung vom Wesen und Zweck der Predigt unwillkürlich Vorschub leisten. Schon Joach. Lange begründet die neue Predigtpraxis auch durch eine neue Theorie, indem er nur allzu selbstgewiss eine oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata schreibt 1707; vgl. auch seine Schrift de concionum mensura 1729 und de concionis forma ad aedificationis scopum accuratius componenda 1730; auch Paul Antons elementa homiletica. Vor ihnen hatte schon Hochstetter in Tübingen in seinem Commentariolus de recta

concionandi — ratione 1701 (4. Aufl. von Sartorius 1866) die Homiletik in einem Spener verwandten Geist skizzirt. — Jedoch die bedeutendste, noch heute brauchbare, aber auch schon den Einfluss der philosoph. Methode Wolffs verratende Homiletik dieser Richtung ist Rambachs Erläuterung über die praecepta homiletica ed. Fresenius 1736, 1746 und oft, der in den Prinzipien (Betonung der habilitas supernaturalis, unctio Spir., des Gebets) ebenso Speners Geist atmet, als in der Form dessen ungelenke und ermüdende Weitschweifigkeit und zugleich die Unnatur der eiteln Formvirtuosen durch eine einfache, knappe und übersichtliche Darstellung (exord. mit Verwerfung des doppelten, electio textus, meditatio, dispositio, expositio, applicatio, conclusio) überwindet. — Ihm verwandt: Walchs gottgefällige Vorbereitung auf die Predigt 1733, wärend Hallbauers verbesserte deutsche Oratorie 1728 und Unterricht — erbaul. zu predigen 1737 die „homilet. Pedanterei" vom Standpunkt der Klugheit aus bekämpfen.

Gleichzeitig drangen auch in der außerdeutschen reformirten Kirche gewichtige Stimmen auf Reinigung und Erneuerung des Predigtgeschmackes. E. Gaussen, Professor in Saumur, hatte schon 1678 de ratione concionandi die subjektiven Predigterfordernisse, Sammlung in Gott, Erkenntnis seiner natürlichen rednerischen Eigenart wider als Hauptsache betont. Jean Claude, prot. Pastor in Nimes († 1687), macht in seinem traité de la composition d'un sermon 1688 u. ö. (s. oeuvres posthumes t. 1, Vinet, hist. de la predicat. parmi les réformés de France au XVII siècle, p. 344 ff., und sehr oft in engl. Übers.) einen so gelungenen ersten Versuch einer französ.-reformirten, freilich nur das unmittelbar Technische behandelnden und das Prinzipielle voraussetzenden Homiletik, dass dies Buch heute noch in England vor allen anderen als Leitfaden gebraucht wird. — In Holland ward die durch G. Voetius inaugurirte scholastische (aber meist analytische) Predigtweise unter dem Einfluss Coccejanischer Homiletiker, wie van Til, van den Honert u. a. (näheres siehe Oosterzee S. 178 ff.) allmählich durch eine biblischere und ethisch lebendigere ersetzt. Vitringas animadversiones ad methodum homiliarum ecclesiast. 1712 hatten unter Verwerfung der synthet. Form die Predigt als Schrifterklärung betont und wurden viel befolgt, wärend in England die trockene Kanzelscholastik des 17. Jarhunderts durch Tillotson, Dodbridge, Is. Watts u. a. in geschmack- und gemütsvollere Banen einlenkte, wovon der erstere durch Mosheim auch auf die gebildeten Kreise Deutschlands herüberwirkte.

Hier zeigte sich die pietistische Schule durch einseitiges Traktiren ihrer Lieblingsmaterien von Buße und Widergeburt bald der Gefar der Verkümmerung ausgesetzt. Dazu gefiel sie sich in ihrer Freude an dem wider vorangestellten soteriologischen und ethischen Inhalt des Evangeliums nach der vorigen Hyperkultivirung der Form in einer legèren Vernachlässigung derselben, und dies zu einer Zeit, wo eben die Prunkredner unter Ludwig XIV. mit feinstem Formensinn die klassische Beredsamkeit der altgriechischen Kirche mit großem Erfolg restaurirt und für die neuere kathol. Predigt mustergültige Proben vollendeter Rhetorik aufgestellt hatten. Zum teil als Rückschlag gegen jene materiale Enge und diese formale Laxheit der pietistischen Predigt tritt nun im Kampf der Orthodoxie (Val. Löscher) gegen dieselbe noch vor Mitte des 18. Jarhunderts eine neue Richtung hervor, die an Einfluss bald beide Streitende überholt und Predigt und Homiletik erst nach der formalen, dann auch nach der materialen Seite neu bestimmt, die Philosophie. Der Streit über die theologia irregenitorum wird seit Reinbeck (evang. Redekunst 1739) zur Frage über die Mitberechtigung der Philosophie auf der Kanzel neben der Bibel. Statt des bloß erbaulichen Perorirens fordert die Zeit wider eine strenger methodische und logische Predigt (s. Reinbeck, Grundriß einer Lehrart, ordentlich und erbaulich zu predigen, 1740, und die preuß. Cabinetsordre 1739). Bald wird auf vielen Kanzeln nach der alles regelrecht demonstrirenden Methode der Wolffschen Philosophie auch der selbstverständlichste Begriff einer schulmeisterlichen Definition unterzogen. Vergebens treten Oporin, Die alte (biblische) und einzige Richtschnur, überzeugend zu predigen, 1736, und G. F. Meier, Gedanken vom philosophischen Predigen, 1754,

gegen die neue Predigtweise auf. Schon Mosheims (Anweis., erbaulich zu predigen, ed. Windheim 1763) Dringen auf historischen Beweis der christlichen Warheit aus ihren Wirkungen zeigt bei aller apologetischen Tendenz seiner Predigt gegenüber dem von England und Frankreich her bereits um sich greifenden Unglauben ein Überwiegen der Reflexion, der das Evangelium von nun an mehr Unterricht zur Aufhellung des Verstandes als göttliche Lebenskraft ist. Die Brücke zum Rationalismus ist seitdem geschlagen. Selbst der fromme Fenelon, dessen anmutige dialogues sur l'éloquence 1718 (deutsch von Schaul 1809) und reflexions sur la rhétorique 1717 zeigen, wie schwer die katholische Homiletik sich von der Basis der alten Rhetorik freier machen kann und wie leicht ihr bei allem Hinweis auf das Mustergültige der Schriftberedsamkeit doch der Schrifttext oft zu etwas Zufälligem wird, hatte als la plus essentielle qualité d'un prédicateur aufgestellt: d'être instructif!

In der 2. Hälfte des 18. Jarh.'s frißt die neue philosophische Predigtmode immer tiefer auch die Substanz des Glaubens an. Der Fortschritt in der Form wird ein Rückschritt im Inhalt. Die Popularphilosophie der „Aufklärung" will nicht mehr, wie die Mosheimsche Richtung, durch Demonstration den Glauben befestigen, sondern durch „richtige Begriffe", d. h. durch Zerstörung aller Vorurteile, besonders des Glaubens an das Übernatürliche, das Wunder, den Menschen zur irdischen Glückseligkeit verhelfen. Sie will nicht mehr bekehren, nur belehren. Statt des Schriftbeweises fordert sie Beweise für den Verstand, „vernünftige Gedanken". Die Schriftauslegung wird zur Einlegung der herrschenden Zeitvorstellungen in den Text, und die Predigtkunst besteht darin, den Text so zu misshandeln, dass er dem Prediger stets zu Willen ist. Statt zur Erhebung ins Jenseits braucht man die Kanzel zur Erklärung des Diesseits. Spalding sucht „die Nutzbarkeit des Predigtamts" (1772, 3. Aufl., 1791) aus seiner Mitarbeit an der Förderung der allgemeinen Moralität und der socialen Glückseligkeit zu rechtfertigen; was diesem praktischen Zweck nicht dient, wird aus der Predigt verbannt. Änlich Steinbart, Anweisung zur Amtsberedtsamkeit christlicher Lehrer unter einem aufgeklärten — Volk, 2. Aufl., 1784, und die Lehrbücher eines Seiler, Bahrdt, G. E. Meyer, Teller, Gruner, J. P. Miller u. a. (s. Otto I, S. 185). Nicht was Christus einst gelehrt, sondern was er jetzt lehren würde, soll nach Marezoll, Bestimmung des Kanzelredners, 1793, der Inhalt der Predigt sein. — Von der selbstseligen und daher armseligen Moral dieses praktischen Eudämonismus war dann nur ein kleiner Schritt zum tiefsten Stand der protest. Predigt und Homiletik, den die Gesundheits- und Kartoffelprediger mit ihren gemeinnützigen Anweisungen zu rationeller Landwirtschaft u. s. w. erreichen. Töllner hatte durch sein Dringen auf Behandlung von Naturgegenständen in der Predigt 1770 diesem traurigsten Zweig des Rationalismus den Weg gebant (s. Sack, Gesch. d. Pred. von Mosh. bis Menken, S. 232 ff.); Nikolai, Sebald. Nothanker, 1773; das „Journal für Prediger", 1770 ff., und „Die allg. deutsche Bibliothek". — Die aphoristischen, aber sehr beachtenswerten Predigtgrundsätze gläubiger Theologen, eines Bengel (Leben von Burk, S. 82 ff.), Oetinger (Etwas Ganzes vom Evangelio, 1739 und 1761, Phil. Dav. Burk (Samml. z. Past.-Theol., 1771. 1867, S. 13 ff.) und ihre Proteste gegen die Anmaßungen der Vernunft werden lange Zeit kaum beachtet.

Gegen Ende des Jarh.'s bekämpft der steigende Einfluss der Kantschen Philosophie mit ihrer moralischen Schriftauslegung wol jenen niedrigen Eudämonismus und Utilitarismus, und bringt mit Recht auf Überzeugung statt bloßer Überredung. Aber die Homiletiker dieser Richtung bringen über Versuche zur Popularisirung der Kant. Philos., allgemeine Religionslehre und philosoph. Moralismus nur zu tieferen psycholog. Untersuchungen, nicht zur Erkenntnis der christlichen Heilslehre durch. Dahin gehört schon J. W. Schmids o. g. relativ bessere Anleitung zum popul. Kanzelvortrag, 1789, 3. Aufl. 1797; bes. Schuderoff, Versuch einer Kritik der Homiletik, 1797, der der Predigt wol den Charakter eines Religionsvortrags vindizirt, aber nicht notwendig eines christlichen (!), und

Wegscheiders Versuch, die Hauptsätze der philos. Religionslehre in Predigten darzustellen, 1801.

Ein Umlenken von der Betonung des philosophischen Predigtinhalts zu vorwiegendem Streben nach künstlerischer Formvollendung beginnt wider mit Reinhard. Seine streng logische Korrektheit in sein durchgefürter Disposition, bei der der Text eigentlich nur um der Disposition willen vorhanden zu sein scheint, der evang. Inhalt aber noch zu wenig zu seinem Recht kommt, wirkt bis herein in die Theorie, vgl. seine Predigtgrundsätze in den „Geständnissen, seine Predigt und Bildung zum Prediger betreffend", 2. Aufl., 1811. Durch seine und Ernestis Empfehlung der klassischen Litteratur sehen wir die Homiletik ihre Grundsätze noch einige Zeit in bloß formaler Weise teils aus der Logik, teils aus der Rhetorik konstruiren bei Grotefend, Thym, Hist.-krit. Lehrbuch der Homiletik, 1800; Thieß, Anleitung zur Amtsberedts., 1801; Tittmann, Homiletik, 1804; Cannabich, Dahl, Kaiser, Geistl. Rhetorik, 1816; K. G. Bauer, Crome, Vervollk. der geistl. Beredts. durch das Studium der Klassiker, 1825. Sie alle, wie auch die die Homiletik in der Pastoral oder in der Wissenschaft des geistlichen Berufs Behandelnden, wie Gräffes Past.-Theol., 1803, Kösters Pastoralwissenschaft, 1827, Hüffells eine zeitlang vielgebrauchtes „Wesen u. Beruf des evang. Geistl.", 1822, 4. Aufl. 1843, u. Niemeyers Handb. f. christl. Religionslehrer, 2. Thl. (Homiletik, Katechetik u. s. f.), 6. Aufl. 1827; Danz, Grundriß der Wiss. des geistl. Berufs, 1824; Haas, Der geistl. Beruf, 1834 u. a. überragt Schott, Kurzer Entwurf einer Theorie der Beredts., 1807. 1815, und ausfürlicher: Theorie der Beredts. mit besonderer Anwendung auf d. geistl. — in ihrem ganzen Umfang, 3 Thle., 2. Aufl. 1828—32, das nur zu gründlich angelegte, beispielreiche, aber nicht sehr originale Hauptwerk dieser Richtung, dessen Auffassung der Homiletik als Spezies der allgemeinen Rhetorik schon der Titel kennzeichnet (s. oben Abschn. 2). Ihm nahe steht Ammon, Ideeen zur Verbesserung der herrschenden Predigtmethode, 1795, u. Anleitung z. Kanzelberedts., 3. Aufl., 1826.

So droht gegen Ende dieser Periode die kaum errungene Stellung der Homiletik als selbstständige Wissenschaft wider verloren zu gehen. Durch Betonung des spezifisch christlichen Inhalts der Predigt hatte der Pietismus ihre selbständigere Behandlung durchzufechten begonnen. Durch dessen Vernachlässigung in der Form und durch Verlust jenes Inhalts an deistische Aufklärung und philosophischen Moral droht ihr auch formell wider die alte Aufsaugung durch die Rhetorik, wie denn auch der kaum erst eingebürgerte eigene Name „Homiletik" ihr zeitweise wieder verloren ging; sie ward zur „Kanzel- oder Amtsberedsamkeit". — Auf derselben Linie, aber ethisch tiefer greifend, ist Theremins geistvolle Schrift: „Die Beredtsamkeit, eine Tugend", 1814 und 1837, darin er zwar auch die Homiletik ganz innerhalb der Elemente der allg. Rhetorik behandelt und irrtümlich die Quelle, die Ideeen (Pflicht, — Tugend, — Glück), die wirksame Kraft der christlichen und weltlichen Beredtsamkeit aus einem und demselben Grund ableitet (s. oben), aber doch diese Wirkung nicht mehr von der äußeren Kunst, sondern von der tatkräftigen sittlichen Überzeugung des Redners und der inneren Warheit der Rede abhängig macht. Änlich, aber statt der klassisch-rhetorischen Form mehr die Volkstümlichkeit der Lehrreden Christi als ideales Muster betonend: Klein, Die Beredsamkeit d. Geistl. als eine Nachfolge Christi, 1818.

Eine wirkliche Erneuerung der Predigtwissenschaft (wie der Predigt selbst) konnte weder durch Besserungsversuche an der formellen Behandlung, noch durch strengeres Betonen des ethischen Habitus des Redners selbst, sondern nur dadurch erzielt werden, dass man vor allem für den Inhalt der Predigt wider den biblisch-evang. Lehrgrund und zugleich für ihre Form und Richtung den kirchlich-kultischen Zweck der Erbauung (samt Erweckung) als maßgebend erkannte. Und dies ist im allgemeinen der Fortschritt

c) der neueren Homiletik und ihrer Eingliederung in das System der praktischen Theologie, wodurch ebenso ihre Selbständigkeit neben der Rhetorik als ihr kirchl. Erbauungszweck einigermaßen gesichert wurde. Auch bei diesem Fortschritt, der sich besonders an die Namen eines Claus Harms und

Schleiermachers knüpft, sehen wir, wie immer, zuerst die beginnende bessere Praxis zur Regeneration der Theorie und dann die erneuerte Theorie zur allgemeinen Verbesserung der Praxis mitwirken.

Zunächst begegnen wir einer kräftigen Opposition gegen die bisherigen Fehler und Verkehrtheiten. Nachdem schon Marheinecke, Grundlegung der Homiletik, 1811, von der Idee des Priestertums und der Versönung aus die Verbannung der christl. Centraldogmen von der Kanzel und den „leeren Formelton" abstrakter und doch bloß scheinwissenschaftlicher Überredungskunst bekämpft und auf die Bedingtheit der geistl. Rhetorik durch ihren kultischen Erbauungszweck hingewiesen hatte, erklärte Claus Harms in seiner lebensfrischen und kräftigen Originalität der schulgerechten Kunstpredigt den Krieg durch keckes Betonen des Rechts der individuellen Formfreiheit bis zur Regellosigkeit. Einer Bombe gleich fiel seine Abhandlung über das „mit Zungen Reden" (Stud. u. Krit. 1833, 3. H.) unter die Studirlampen der noch mühsam nach der logisch-rhetorischen Schablone Arbeitenden. Zugleich gliederte er durch bestimmte Abgrenzung der einzelnen Provinzen des geistlichen Amtes (änlich den oben genannten Pastoraltheol.) die Homiletik der prakt. Theologie ein, die er freilich noch „Pastoraltheologie" (1834. 1878) nennt, und in deren ersten Teil („der Prediger") er auf Grund gesunder, biblisch-kirchlicher Anschauung in freier, aber ungemein anregender Darstellung eine Fülle für immer probehaltiger, lebenswarer Fingerzeige und Manungen gibt. — Vgl. auch Erdmanns Abhandlung: Wie soll die Predigt beschaffen sein? (Stud. und Kritik., 1834, 3. H.), und J. Müller, Über d. gewöhnl. Mängel d. Predigt als bloßer Kanzelvorträge, 1834.

Wie durch Harms das Recht der Individualität und die Pflicht frischer, pneumatisch-biblischer Volkstümlichkeit, so ward durch Schleiermacher, der in Praxis und Theorie das kirchl. Gemeinschaftselement die Einheit des religiösen Bewußtseins zwischen Prediger und Gemeinde vor allem geltend macht, der kirchlich-kultische Charakter und Erbauungszweck, wie er über die bloße Belehrung noch hoch hinausliegt, der Predigt wider bleibend vindizirt. Durch Präzisirung des Objekts der prakt. Theologie als der Wissenschaft vom kirchlichen Leben und Handeln als solchem (statt der bisherigen Pastoral- oder geistl. Berufswissenschaft), durch prinzipielle Zusammengliederung und systematische Abteilung der einzelnen prakt.-theol. Disziplinen hat er und Marheinecke (dessen „Entwurf der prakt. Theol." 1837 die erste vollständig durchgefürte prakt. Theol.) der Homiletik im System der prakt. Theol. den sichern und selbständigen wissenschaftlichen Standort gewiesen, auf dem sie bis heute ihre Früchte treibt; s. seine „Darst. des theol. Studiums", 1811. 1830, und in seiner „prakt. Theol." (ed. Frerichs 1850) die „Theorie der relig. Rede". — Einzelne Fortsetzer der rationalistischen und Reinhardschen Predigtanschauungen, wie Alt, Anleitung zur kirchl. Beredts., 1840, und Ziegler, fundamentum dividendi, 1851, konnten fortan nur noch als Nachzügler erscheinen.

Bei dem Hegelschen Schematismus Marheineckes und Schleiermachers mangelhafter Exegese begreift es sich, dass andere die Grundsteine zum Neubau der Homiletik vorab aus der hl. Schrift holten und von dem bis zur Einseitigkeit (s. oben Abschn. 5) hervorgehobenen kultischen Erbauungscharakter der Predigt auf den allgemeinen Zweck der Gründung und Förderung des Reiches Gottes überhaupt zurückgingen, und dies bis zum Versuch, die Selbständigkeit der Homiletik auch durch prägnantere biblische Titel zu sichern. So besonders Stier, Grundriß einer bibl. Keryktik oder Anweisung, durch das Wort Gottes sich zur Predigtkunst zu bilden, 1830 und 1844, der hiebei biblische, Missions- und Kirchen-Keryktik unterscheidet, mit vollem Recht und großem Nachdruck auf biblische Reinigung der Kanzelsprache dringt S. 175 ff., aber seinen antirhetorischen Eifer je und je auch bis zur Einseitigkeit steigert. Zum teil gehört hieher auch Sickel, Grundr. der christl. Halieutik oder auf Psychol. und Bibel gegründete Anweisung, durch Predigt den Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen, 1829, der das Formale als „Epagogik", das eigentlich Halieutische nach den psycholog. Unterscheidungen des Vorstellungsvermögens, Gefüls und Bestrebens behandelt.

Teils diese Richtungen noch mehr ins Einzelne verfolgend, teils besonders die Gefaren ihrer Einseitigkeit durch gegenseitige Ergänzung und Vermittelung zu vermeiden suchend, mit der Bedingtheit des Stoffes und der Form der Predigt durch die hl. Schrift und Kirche samt Kultuszweck auch die Bekenntnisgemäßheit der Predigt bald mehr, bald weniger betonend, das rhetorische Element in ihr bald getroster bejahend, bald ängstlicher verneinend, dabei aber die Selbständigkeit der Predigtwissenschaft als prakt.-theolog. Disziplin neben der Rhetorik durchaus festhaltend treffen wir nur die heutige Homiletik, die wir von Palmers „evang. Homiletik“ 1842 (5. Aufl. 1867) ab datiren können. Trotz der mangelhaften Anschauung vom Zweck der Predigt und anfechtbarer Einteilung (s. oben Abschn. 5 und 4) hat sie, Stiers Ban in kirchlichem, von Schleiermacher beeinflusstem Geist weiter verfolgend, durch gesundes Urteil und evangelische Milde, durch klare, flüssige, mehr freie als wissenschaftlich-strenge Darstellung und Vollständigkeit, besonders auch durch reiche Illustration des Details mit trefflich gewälten Beispielen dem anti-rationalistischen, wider biblisch-kirchl. Bedürfnis der Zeit in warhaft verdienstvoller Weise entsprochen und daher mehr als alle anderen sich in der lebenden Generation der deutschen Prediger verbreitet. — In einigem Palmer berichtigend, gleich ihm die kirchliche Bedingtheit der Predigt (Topik der Feste) besonders reich ausfürend und daneben ihre Bekenntnisgemäßheit in durchaus maßvoller Weise betonend folgten 1847 Fickers Grundlinien der evang. Homiletik. —

Noch weit mehr als Palmer an Schleiermacher sich anschließend und des Meisters Andeutungen mehr in kritischem Geist weiterbildend ist Schweizers Homiletik der evang.-prot. Kirche 1848. Streng und ausfürlich den kultischen Charakter des Homiletischen voranstellend und dabei (im Unterschied von Palmer) auch die oratorische Bestimmtheit der Predigt betonend, das Einseitige seiner Grundanschauungen nachträglich immer wider zu ergänzen genötigt (s. o. Abschn. 5), teilt er nach Darlegung der Kultustheorie die Homiletik klar und übersichtlich in prinzipielle, materielle und formelle, und fürt das Ganze in streng wissenschaftlicher Haltung durch, fast nur zu sehr bis ins Einzelnste gliedernd und one Beispiele. Seitdem finden wir die Homiletik öfters, besonders auf reformirter Seite eng zusammen mit der Liturgik behandelt; so bei Ebrard, Vorles. über prakt. Theol., 1854; Hagenbach, Grundl. d. Liturgik und Homiletik, 1863, welche die letztere ganz in die „Theorie des Kultus“, bezw. in „die spezielle Liturgik“ hereinnehmen; und ausfürlicher in Henkes nachgelassenen Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, ed. Zschimmer 1876. — Enger mit der Katechetik als „Dienst am Wort“ verbunden sehen wir die Homiletik in Nitzschs trefflicher prakt. Theol., II, 2. 1. 1848 und 1860, die nicht nur für diese Wissenschaft überhaupt durch streng systematischen und vollständigeren Aufbau Epoche macht, sondern bei ihrem feinen kirchlichen Takt, ihrer stets tiefgreifenden, inhaltsschweren, öfters fast nur zu knappen Darstellung und einfachen, sachgemäß fortschreitenden Einteilung (Begriff und Zweck der Predigt, Bestimmung des Inhalts, Entwurf, Ausfürung, homil. Sprache, Vortrag) noch immer einen der Höhepunkte der heutigen Homiletik bezeichnet. — Denselben kirchl.-theol. Standpunkt und eine änliche Behandlung der Homiletik mit sorgfältigen Litteraturverzeichnissen s. bei Otto, Evang.-prakt. Theol., I, 1869. — Etwas reicher auch die Geschichte der Predigt und Homiletik in einem lesenswerten Abriss behandelnd: G. Baur, Grundzüge der Homiletik, 1848. — In der Fassung des Verhältnisses von Rhetorik und Homiletik Nitzsch nahekommend, dabei aber in originaler und höchst beachtenswerter Weise ihren eigenen Weg gehend ist Vinets homilétique 1853 (deutsch von J. Schmid 1857), das Ganze in Findung (nicht „Erfindung“ — Schmid; Thema und Material der Rede ist zusammen behandelt), Disposition und Ausfürung teilend. — Nur die Methodik der Missionsverkündigung prinzipiell aus dem Wesen der Kirche entwickelt finden wir in Ehrenfeuchters (unvollendeter) prakt. Theol., I, 1859. —

Die biblische Linie der Homiletiker fortsetzend, die Predigt als „Gottes Wort an die Gemeinde“ und daher die hl. Schrift als durchaus maßgebend

für die Predigt betonend, ist Gaupps unvollendet gebliebene Homiletik 1852 (pr. Th. II, 1), deren 1. Teil die Predigtstoffe des N. und A. Test.'s nach Geschichte und Lehre sehr eingehend behandelt, und Beyer, Das Wesen d. christl. Predigt nach Norm und Urbild der apostol., 1861, der nicht nur das Schriftprinzip der Predigt gegen andere Richtungen der neueren Theologie energisch verteidigt, sondern auch das Verhältnis der Predigt „als des Wortes Gottes" zur Gemeinde und das Recht der Individualität in der Predigt eingehend erörtert, nur über der Identität des Heilsinhaltes den Unterschied der späteren christl. Predigt als ausfürlicher Rede über einen gegebenen Text von der apostol. Verkündigung nicht genug hervorhebt. —

Eine hervorragende Homiletik vom luther.-kirchl. Standpunkt aus mit origineller, die Scheidung von Stoff und Form zu überwinden suchender Einteilung (s. oben Abschn. 4), sorgfältig und billig urteilend im historischen, Gereiftes bietend im thetischen Teil hat neuestens Harnack, Prakt. Theol., II, 3 (Gesch. u. Theorie d. Pred.), 1878, veröffentlicht (s. auch dessen „Idee d. Pred.", 1844); und im gleichen Jar van Oosterzee eine reformirte (prakt. Theol. I) mit reichlicherer Skizzirung auch der außerdeutschen, besonders holländ. Geschichte der Predigt und Homiletik. —

Einzelne Beiträge zur Homiletik außer den oben genannten und abgesehen von sonstigen Lehrbüchern der pr. Theol. (z. B. Moll, System d. pr. Th. im Grundriß 1853) und den theol. Encyklop. (Rosenkranz 1831, Doedes 1876 u. a.): Dittenberger, conspectus introductionis in theol. homil., 1836; Treffliche homil. Winke in Tholucks Vorwort zu d. Pred. über d. Hauptstücke d. christl. Glaubens u. Lebens 1835 u. ö.; Th. Weber, Betrachtungen über d. Predigtweise u. geistl. Amtsfürung, 1869; Steinmeyers dankenswerte und feinfülige „Topik im Dienst der Pred.", 1874, die 3 Pred.-genera nur zu künstlich trennend; Cremer, Aufgabe und Bedeutung d. Pred. in d. gegenwärt. Krisis, 1877; und einzelne Abhandlungen in den kirchl. Zeitschriften (s. oben).

Homiletische Zeitschriften: Zimmermann und Leonhardi, Gesetz und Zeugniß seit 1859; seit 1871 unter d. Titel: Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge; E. Ohly, Mancherlei Gaben und ein Geist, 1862 ff.; Die Pred. der Gegenwart, seit 1864 (von weimarischen Geistl.), und Marbach, Die deutsche Pred. nur 1873 u. 74 (beide protestantenvereinlich). — Auch die pastoral-theol. Ztschr. von Oehler: Halte was du hast, 1877 ff. —

Außerdeutsche Homiletiken neben den oben genannten.

Französische: E. Gaussen u. J. Claude s. oben; J. de la Place, avis sur la manière de prêcher, 1733; Osterwald (Prof. in Neuchatel), exercise du ministère sacré, 2 tom., 1737; Le Maitre, reflexions sur la manière de prêcher la plus simple etc., 1745; Chénevière, observations sur l'éloquence de la chair; Vincent, recherches homilétiques, 1858; A. Cocquerel, observations pratiques sur la prédication, 1860. Dazu die homilet. Anweisungen von Katholiken, wie Gisbert (Jesuit, Prof. in Toulouse), l'éloquence chrétienne dans l'idee et dans la pratique, 2 vol., 1714. 1728 u. ö. ins Englische und Deutsche (1740. 1769) übersetzt, Fenelons Eleganz mit mehr didaktischer Schärfe und Kraft verbindend; Maury (Kardinal), essai sur l'éloquence de la chair, 1780 u. ö., principes d'éloquence pour la chair et le barreau, 1810; Reybaz, Besplas, Vêtu, les vrais principes sur la prédication, 3 vol 1840, Bautain u. a.

Holländische Homiletiker, ältere (s. oben) und neuere, wie Hollebeek, van Hengel, van der Palm, Rau u. a. s. Oosterzee S. 176 ff.

Englisch-amerikanische Homiletiker behandeln noch bis in die neueste Zeit die Homiletik häufig mit der pastoralen Amtsinstruktion überhaupt zusammen. Von den älteren seien nur die bedeutendsten genannt (ein reiches Verzeichnis s. Kidder p. 440 ff.); Perkins, art of prophesying, 1613 (urspr. latein.); Rich. Baxter, the reformed pastor, 1656 und sehr oft, auch deutsch: der ev. Geistl. 1837 u. ö. (mehr pastoral, die persönlichen Erfordernisse des Geistl. mit schneidiger Kraft betonend); Wilkins, ecclesiastes or-the gift of preaching, 1667, 7. Aufl., 1693 (die einzelnen Aufgaben scholastisch genau zergliedernd); Cotton Mather, the

student and preacher, manductio ad ministerium, 1710 u. ö. — 1789, die erste Homiletik und Pastoral in Neuengland, den puritanischen Geist aufrecht haltend; Doddridge, lectures on preaching and the ministerial office ,1751—1833; Campbell (Prof. in Aberdeen, Verf. einer „Philosophie der Rhetorik“ u. a.), lectures on pulpit eloquence, 1775 u. ö.; Bramwell, the Salvation preacher, 1809, wesleyanisch und dabei aus des oben genannten Jesuiten Gisbert Werk schöpfend! Ad. Clark, letter to a preacher, 1819, mit Thom. Coke, discourses on the duties of a minister, 1810, häufig von den Methodisten als „Preachers Manual“ zusammen gedruckt; Ware's (Unitarier in Boston) vielgebrauchte hints on extemporaneous preaching, 1824 u. ö. —

Von den Neueren: Eb. Porter (Professor in Andover, Mass.), lectures on homiletics etc., 1834 u. ö., verdienstvoll für systematischere Behandlung der Homiletik; Sturtevant, preachers manual, 1838 (neu ed. von Henderson), eine reichliche Erweiterung des vielbenützten Werkchens von Claude; J. Angell James (Independent, Birmingham), an earnest ministry etc., 1848 u. ö.); Ripley (Baptist, Ware folgend), sacred Rhetoric, 1849; Stevens (Methodist, New-York), preaching required, 1855; Moule (Cambridge), christian Oratory, 1859; J. Alexander (Presbyt., Amerika), thoughts on preaching 1861, nicht systematisch und vollständig, aber voll praktischer Winke; Begg (schottische Freikirche), the art of preaching, 1863; Kidder, treatise on homiletics, 1864, in d. bischöfl. method. Kirche Amerikas gebraucht; bes. aber Shedd (presbyt. Prof. in New-York), homiletics and pastoral theology, 8. Aufl. 1872; Hervey, System of christian Rhetoric, 1873; des weitbekannten independentischen Sensationspredigers H. W. Beecher's Yale lectures on preaching, 1872—74 (deutsch von Kannegießer: Vorträge über d. Pred.-Amt, 1874), in origineller Frische mit der ihm eigenen Ungebundenheit und packenden Illustrationen aus dem amerik. Leben sich gegen allen steifen Regelzwang wendend; J. Hall (Presbyt. in New-York), God's Word through preaching, 1875, Hoppin (Prof. in Yale College), office and work of the christian ministry, 2. Aufl. 1870; theory and method of preaching (Abhandlung im New-Englander, April 1876); des großen Londoner Baptistenpredigers Spurgeon's lectures to my students (deutsch: Vorlesungen in meinem Predigerseminar 1878), voll gesunder prakt. Fingerzeige; Nippert (Dir. des bisch. meth. Seminars in Frankfurt, „Prakt. Theol., Handbuch der Homiletik und Past.-Theol., vom meth. Standpunkt“, 1879, nicht streng wissenschaftlich, wie auch nicht aus derselben Kirche die lectures on preaching des Bischofs Simpson 1879, aber praktisch anfassend, u. a. — Dazu verschiedene homilet. Zeitschr., wie the Clergymans Magazine 1875 ff. (vgl. bischöfl.); the Homilist (nicht denominationell), schon gegen 40 Bände; the homiletical Quarterly 1875 (mehr nonkonformistisch); the Student 1875 ff. u. a.

Aus der katholischen Homiletik seit der Reformationszeit, die noch immer teils den rhetorisch blühenden, oft durch glänzende Diktion oder gewandte Argumentation nach Effekt haschenden (vgl. die Predigt der Jesuiten), teils den gesetzlichen Zug und Moralhang der kathol. Predigt deutlich abspiegelt, seien außer den oben genannten franz. Werken von älteren noch erwänt: C. Borromeo, de instructione praedicatoris, 1580; Rapin, reflexions sur l'usage de l'éloquence, 1709. — Die Kritik der mehr wissenschaftl. Arbeiten des vorigen Jarhunderts s. bei Graf, Zur prakt. Theol., 1. Abth. 1841 (auch unter d. Titel: Kritische Darst. der gegenwärt. Zustände der prakt. Theol.).

Aus neuerer Zeit: vor allem Sailers Pastoraltheol., 2. Aufl. 1793, mit sinnigen homilet. Anweisungen; Zarbl, Handb. d. kathol. Homiletik, 1838; Brand, Lehrbuch d. geistl. Beredtſ., 1839; Lutz, Handbuch d. kathol. Kanzelberedtſ., 1851; besonders Hirscher, Beiträge z. Homiletik und Katechetik, 1852; Schleiniger (Jesuit), Das kirchl. Predigtamt nach dem Beispiel und der Lehre der Heiligen und der größten kirchl. Redner, 2. Aufl. 1864, und Grundzüge der Beredtſ., 1868; Gatti, Lezioni di eloquenza sacra, und nach ihm Molitor, Vorträge über geistl. Beredtſ., 1860 (den Text mehr als Motto und Nebensache behandelnd!). Dazu einige Werke über Geschichte der kathol. Pred. in Deutschland von Kehrein, Bri-

schar u. a. (s. Gesch. d. Pred.). — Weitere italienische, spanische, portugies. Handbücher s. Kidder S. 463.

Aus der russischen und griechischen Kirche: Bratanowski, tractatus de concionum dispositionibus formandis, 1806, und Bambas (Prof. in Athen), ἐγχειρίδιον τῆς τοῦ ἱεροῦ ἄμβωνος ῥητορικῆς, 1851.

Christlieb.

Homiliarium, früher homiliarius scil. liber, nannte man seit Beginn des Mittelalters Predigtsammlungen für das ganze Kirchenjar, die aus homiliae und sermones verschiedener Kirchenväter teils privatim, teils in höherem Auftrag zusammengestellt und dann mit amtlichem Charakter in größeren Kirchengebieten als Vorlesestücke an Fest-, Sonn- und Heiligentagen, bezw. als Musterpredigten zur Weckung größerer homiletischer Selbsttätigkeit unter den Geistlichen eingefürt wurden. Schon vor Karl d. Gr. gab es in der gallikanischen (s. bei Mabillon, de liturg. Gall., die Erwänung eines uralten gallikanischen Homiliars) und angelsächsischen Kirche (vgl. die dort vielfach im Gebrauch befindliche Homiliensammlung Bedas) solche Sammelwerke. Je seltener noch originale Prediger waren, umsomehr begreift es sich, daſs deren Produkte (z. B. Salvians, s. Wetzer und Welte, Encyklop. V, A. Homil.) häufig von den Bischöfen an die Geistlichen zum Gebrauch versandt wurden.

Die bekannteste und verbreitetste Sammlung dieser Art ist das Homiliarium Karls d. Gr. Die Menge von Fehlern und Fälschungen und die Unzweckmäßigkeit der Auswal der Lesestücke aus den Vätern, die Karl im Gebrauch bei den Horen vorfand, und zu denen sich oft Beiträge von ganz unbekannten Verfassern gesellt hatten, veranlaſsten ihn, den Paulus Diakonus mit Zusammenstellung eines neuen Homiliariums zu beauftragen. Nach dem höchst beachtenswerten königl. Rundschreiben, womit Karl selbst das Werk bevorwortet und den Geistlichen seines ganzen Reiches zur Vorlesung im Gottesdienst empfiehlt (s. den Wortlaut bei Ranke, Zur Geschichte des Homiliariums Karls d Gr., Stud. und Krit. 1855, II, S. 387 ff., und Rebe, Evang. Perikopen, I, S. 19), fällt seine Abfassung nach der von ihm veranlaſsten und durch Alkuin besorgten Korrektur der Bibel und vor seine Kaiserkrönung, warscheinlich zwischen d. J. 776 und 784 (s. Pertz, Monum., III, 44 ss.; vgl. Weizsäcker, Art. Paul Warnefried). Der König hatte persönlich seine Fertigstellung Schritt für Schritt mit der lebhaftesten Teilnahme begleitet. Handschriften des zweibändigen Werkes finden sich noch in den Bibliotheken zu Heidelberg, Darmstadt, Frankfurt, Gießen, Kassel, Fulda u. s. w. Einige uralte codices waren noch zu Mabillons Zeit (s. dessen Vetera anal.) im Kloster Reichenau, wovon einen, der jetzt in der Hofbibliothek zu Karsruhe, Ranke beschreibt a. a. O. In den uns noch übrigen gedruckten Ausgaben des 15. Jarh.'s (z. B. Speyer 1482, Basel (Surgant) 1493 u. ö., Nürnberg 1494 u. f. f., näheres s. Lud. Hain, Repert. bibliograph., t. III, p. 80 ss.) lautet der Titel meist: „Homeliarius Doctorum. Opus praeclarum omnium homeliarum ac postillarum egregiorum doctorum Gregorii, Augustini, Hieronymi, Ambrosii, Origenis, Chrysostomi, Bedae etc. super Evangelia dominicalia de Tempore et de Sanctis per totius anni circulum: cum prologo Caroli Magni, regis Francorum: opus jussu ejusdem Caroli compilatum a Paulo diacono". Die editio princeps unter den gedruckten dürfte eine (in Bonn befindliche) noch one Titel, Jar und Ort, aber unter Approbation der Kölner Universität von einem Conradus de Homborch one Zweifel in Köln gedruckte sein, die etwa ins Jar 1470 fällt. Die Ausgaben des 16. Jarh. (z. B. Köln 1525. 1530 u. ö. bis 1669, Paris 1537) füren den Titel: Homiliae, seu, si mavis, sermones sive conciones ad populum praestantissimorum ecclesiae doctorum, Hieronymi etc., und nennen irrtümlicherweise als Zusammensteller Alkuin „in hunc ordinem digestae per Alchuinum levitam, idque ei injungente Carolo M.", sei es, daſs Alkuin die Arbeit des Paul. Diak. revidirte (vgl. die bei Mabillon, Acta S., saec. IV. 1, p. 158 aufbewarte, sonst freilich nicht bekannte Notiz „collegit multis de Patrum operibus homeliarum duo volumina"), sei es durch eine Verwechs-

lung der Revision des comes (Perikopenordnung) des Hieronymus, die Alkuin auf des Kaisers Befehl vornahm (s. Flügge, Gesch. d. deutschen Predigtwesens, S. 31), mit unserem Homiliar (Lentz, Gesch. d. Homil., I, S. 215).

Eine Vergleichung der früheren und späteren Ausgaben zeigt deutlich, dass der Inhalt des Werkes mit der Zal der Feste und Heiligentage beständig wuchs. Fast jede neue Abschrift und Ausgabe veränderte und vermehrte den bisherigen Inhalt durch Hinzunahme von Predigten späterer Lehrer, eines Alkuin, Haimo, Audbertus, Hericus, Bernhard u. a. Doch blieb die ursprüngliche Anlage des Werks in zwei Hauptteile stehen. 1. Predigten de tempore (an Sonn- und Festtagen); 2) de sanctis (an Heiligentagen). Der erste umfasst in den Ausgaben des 16. Jarhunderts, die ich sah, 128 bis 157, der zweite 40 bis 48 Predigten.

Dieser Blütenstrauß patristischer Evangelienpredigten, der im Gebrauch der kathol. Kirche noch bis lange nach der Reformation und überhaupt eines der gelesensten Bücher des Mittelalters blieb, hat in doppelter Hinsicht große Bedeutung 1) für die Geschichte der Predigt (s. d. Art.) und ihre allgemeinere Einfürung in den Gottesdienst. Zwar ließen sich die meisten Geistlichen nicht, wie es doch Karl gewünscht, durch diese Muster zur Ausarbeitung eigener Predigten anregen, aber sie hatten nun doch ein tüchtiges Material hiezu in der Hand, das sie nur in die Landessprache — „in rusticam Romanam linguam aut Theodiscam", — „juxta quod intelligere vulgus possit", zu übersetzen brauchten, wie ja sowol Karl selbst (Capitulare von 813, can. 14) als mehrere Synoden (von Tours can. 17, Rheims can. 15, Arles, Mainz can. 2 und 25) vor und nach seinem Tode die Predigt in der Volkssprache ausdrücklich einschärften; — 2) für die Feststellung der Perikopenordnung, die von Hieronymus als Lektionssystem begründet und durch Gregor d. Gr. vervollständigt und gesetzlich eingefürt aus ihren bisherigen Schwankungen nun zu etwas einheitlicherer Gestaltung auch als Predigttextordnung gelangte, als welche schon Beda sie für die angelsächsische Kirche durchzufüren gesucht hatte (s. Art. Perikopen). Die Veränderungen und stofflichen Bereicherungen des Werkes zeigen die Wandlungen in der Bildung des Kirchenjares, besonders der Fest- und Sonntagsnamen. Auch war der Übergang der römischen Perikopenordnung in den Gottesdiest der lutherischen Kirchen wesentlich durch dieses Sammelwerk vermittelt, das Luther zur Abfassung seiner Kirchenpostille angeregt haben mag (s. Ranke a. a. O. S. 382).

Mit dem amtlichen Charakter dieser Homiliensammlung kann aus der evang. Kirche nur etwa das Homilienbuch der anglikanischen Kirche verglichen werden, das ja nach dem 35. article of religion sogar eine Bekenntnisschrift zweiten Ranges ist. — Auch neuerdings tragen den Namen Homiliarium noch einzelne Predigt-Sammlungen, z. B. Pelt und Rheinwald, Homiliarium patristicum, 1829. — **Christlieb.**

Homilie, s. Homiletik.

Homilien, clementinische, s. Clemens v. Rom.

Homologumena, s. Kanon d. N. T.

Homousianer und Homoeusianer, s. Arianismus.

Honig, s. Bienenzucht b. d. H.

Honorius I., Papst von 625—638. Er stammte aus einer vornehmen Familie Campaniens, als sein Vater wird der Konsul Petronius genannt; nach dem Hintritt Bonifazius V. bestieg er im Oktober 625 den Stul Petri; als Papst ging sein Streben dahin, die Errungenschaften Gregor des Großen zu erhalten und zu vermehren, das bewies er insbesondere durch sein Verhalten den Angelsachsen gegenüber; den König Edwin von Northumberland ermante er, sich fleißig in den Schriften Gregors umzusehen, damit er in den Lehren des von ihm (627) angenommenen Christentums fest werde, und auf Ansuchen dieses Herrschers verlieh er dem Bischof Paulinus von York das Pallium; die gleiche Auszeichnung widerfur auch dem Bischof Honorius von Canterbury (s. den Art. Angelsachsen);

die von Rom abweichende Osterberechnung der schottischen Kirche war dem Papste so anstößig, daſs er in gereiztem Tone dieser schrieb, sich bei ihrer Kleinheit nicht weiser zu dünken, als die gesamte übrige Kirche. Auch das von Gregor dem Großen mit Umsicht begonnene Unternehmen der Überfürung der arianischen Longobarden zur katholischen Kirche setzte er fort, zunächst indem er für den grausamen und wansinnigen, aber dem katholischen Glauben huldigenden König Adelwald gegen dessen Schwager Ariowald, einen Arianer, den die longobardischen Herzöge auf den Thron erhoben hatten, Partei nahm, später, indem er sich auf die katholische Königin Gundeberga, die Tochter jener Theodelinde, durch deren Vermittelung Gregor der Große manche Vorteile für die katholische Kirche im Longobardenreiche erlangt, stützte. Ihm gelang es auch, das seit dem Dreikapitelstreit datirende istrische Schisma zu überwinden; mit Hilfe des griechischen Exarchen von Ravenna vertrieb er den schismatischen Bischof Fortunat von Grado und hob einen Subdiakon der römischen Kirche auf den erledigten Metropolitanstul. Es ist nicht unwarscheinlich, daſs — wie Gfrörer annimmt — dieser Beistand, den der griechische Statthalter und damit direkt oder indirekt der griechische Kaiser Heraklius dem Papste leistete, letzteren bewog, sich in dem bald darauf ausbrechenden monotheletischen Streite — gleichsam als Gegenleistung — auf die Seite des Kaisers zu stellen; mit dem Patriarchen von Konstantinopel und Alexandrien bekannte er sich zu der Lehre von „Einem Willen“ in Christo, die er in zwei Briefen an den Hofpatriarchen mit Nachdruck, aber one Klarheit, vertrat. Hiefür wurde er — mehr als vierzig Jare waren nach seinem Tode verflossen — auf dem 6. ökumenischen Konzil von Konstantinopel im J. 680 mit den übrigen Fürern der monotheletischen Partei anathematesirt und zwar unter Zustimmung der päpstlichen Legaten; diese Verdammung seines Vorgängers bestätigte in einem Schreiben an den Kaiser Papst Leo II., indem er den Honorius als einen bezeichnete: „qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est“; auch muſste dieses Anathema, da es in das Glaubensbekenntnis, welches jedem neugewälten röm. Bischof zur Unterzeichnung vorgelegt ward, Aufnahme fand, von jedem Papste der nächsten Folgezeit widerholt werden. Trotzdem ist dieses schwerwiegende Ereignis von den mittelalterlichen Geschichtsschreibern des Abendlandes mit Stillschweigen übergangen worden, bis am Schluſs des 14. Jarh.'s die griechische Kirche dasselbe der abendländischen wider ins Gedächtnis rief. Um diesen Stein des Anstoßes für die Lehre von der päpstlichen Infallibilität zu beseitigen, entschlossen sich im 16. und 17. Jarhundert ein Baronius und Gretser, die Akten des 6. allgemeinen Konzils als von den Griechen gefälscht auszugeben, wärend andere katholische Gelehrte, entweder, wie z. B. Bellarmin und J. Assemanni — nach Vorgang des Kardinals Torquemada — die Verurteilung Honorius I. durch die 6. allgemeine Synode als die Folge eines Irrtums derselben darstellten oder wie Garnier und Pagi den Urteilsspruch des Konzils nicht auf eine vom Papste vorgetragene häretische Lehre, sondern auf sein, die Häresie indirekt begünstigendes, allzu friedliebendes Benehmen bezogen. Zu einer warhaft brennenden ist diese Frage erst auf dem vatikanischen Konzil geworden, wo dieselbe Bischof Hefele von Rottenburg dahin beantwortete, daſs Papst Honorius von einem allgemeinen Konzil verdammt sei, weil er — und zwar ex cathedra — häretisch gelehrt habe und daſs dieses Anathema von den Zeitgenossen anerkannt und von späteren Päpsten bestätigt worden (seine Ansicht hat Hefele 1877 modifizirt), wärend Professor Pennachi in Rom diese Klippe der Unfehlbarkeitslehre so zu umschiffen suchte, daſs er den Urteilsspruch des 6. Konzils gegen Honorius als einen „error in facto dogmatico“, und daher nicht als die Entscheidung einer allgemeinen Kirchenversammlung, sondern einiger dogmatisch vorurteilsvoller Orientalen beurteilte.

Quellen: Beda Venerabilis, Historia eccles. gentis Anglorum, lib. II, c. 17 ss.; lib. III, c. 7; Fredegari chronicon 49; Paulus Warnefridi, Hist. gentis Longobardorum, lib. IV, c. 43 s.; Johannes diaconus, Chronicon Gradense in M. G. S. VII, p. 44; Johannes diaconus, Chronicon Venetum in M. G. S. VII, p. 10; vita Honorii I. im liber pontificalis ap. Muratori, Rer. It. Sc. III, 2, p. 58;

Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio, t. XI, p. 537, 579 und p. 554 ss. etc.; Jaffé, Reg. Pont. Rom., p. 156 ss.

Litteratur: Torquemada, Summa de ecclesia, Venet. 1560, p. 228; Garnier, de Honorii et Concilii VI causa im Anhange zu seiner Edition des liber diurnus, Parisiis 1680; Baronius, Ann. eccles. ad annum 633, nr. 34 ss.; und 681, nr. 29 ss.; Bartoli, Apologia pro Honorio I, Ausugii 1750; Archibald Bower, Unparth. Gesch. der Röm. Päpste, übers. v. Rambach, Thl. IV, Magdeburg und Leipzig 1757, S. 46 ff.; Ughi, de Honorio I., Bononiae 1784; Lappenberg, Gesch. von England, Bd. I, Hamb. 1834, S. 147 ff.; Schrödl, Das erste Jahrh. der englischen Kirche, Passau 1840, S. 68 ff.; Gfrörer, Gesch. der Christ. Kirche, Stuttg. 1840 ff., Bd. III, 1, S. 53 ff.; Hefele, Das Anathem über Honorius, in der Tübinger theolog. Quartalschrift, 1857, Heft 1; Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, S. 131 ff.; Schneemann, Studien über die Honoriusfrage, Freib. i. Br. 1864; Hergenröther, Photius, Bd. I, Regensb. 1867, S. 200; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. I, Elberfeld 1868, S. 159 ff.; Hefele, Causa Honorii Papae, Neap. 1870, ins Deutsche übersetzt von Rump, Münster 1870; Margerie, Le pape Hon., Paris 1870; J. Pennachi, De Honorii I. .. causa in Concilio VI, Romae 1870; Ruckgaber, Die Irrlehre des Honorius, Stuttgart 1871; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 112 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. III, 2. Aufl., Freib. i. Br., S. 145 ff., S. 276 ff. **R. Zoepffel.**

Honorius II., Gegenpapst Alexander II., 1061—1064. Cadalus, der Sprößling einer angesehenen Familie im Gebiete von Verona, begegnet uns 1041 als Diakon der Kirche von Verona, bald darauf als Bischof von Parma. Es gelang ihm, die Gunst Kaiser Heinrichs III. zu erwerben, und wol nur dem Einfluſs desselben hatte er es zu danken, daſs er, obwol ihn mehrere Synoden der Simonie beschuldigten, in seinem Amte verblieb. Als Anselm — der spätere Alexander II. — in Oberitalien die unter dem Namen der Pataria bekannte Volksbewegung gegen den der neuen Kirchenreform widerstrebenden Klerus organisirte, galt Cadalus als der Fürer aller die Pataria bekämpfenden Elemente. Als nun Papst Nikolaus II. starb, und der Archidiakon Hildebrand den Anselm als Alexander II. auf den Stul Petri hob (1. Okt. 1061), da beschlossen die lombardischen Bischöfe, der Kaiserin Agnes als ihren Kandidaten für die päpstliche Tiara den ergrauten Cadalus vorzuschlagen, worauf diese um so eher einging, als sie über die one ihr Vorwissen getroffene Wal Alexanders II. tief gekränkt war. Auf einer von der Kaiserin nach Basel berufenen Synode wurde dann am 28. Okt. 1061 der Bischof von Parma von den lombardischen Bischöfen und einigen deutschen zum Nachfolger Nikolaus II. erwält. Im Frühling des nächsten Jares unternahm Honorius II. — so nannte sich Cadalus als Papst — einen Zug gegen Rom; schon war er in die Leostadt eingedrungen, da erschien der Herzog Gottfried der Bärtige von Lothringen mit einem ansehnlichen Heere und gebot beiden Gegenpäpsten, sich von Rom zurückzuziehen, bis daſs der König Heinrich die Doppelwal werde nochmals geprüft haben. Zur näheren Untersuchung dieser schwierigen Frage wurde auf einer Versammlung der deutschen Bischöfe zu Augsburg im Okt. 1062 der Bischof Burchard von Halberstadt nach Rom gesandt, welcher sich so völlig auf die Seite Alexanders II. schlug, daſs derselbe sich schon im Januar 1063 nach Rom begab und zu Ostern dieses Jares ein glänzendes Konzil abhielt und auf demselben den Bann über seinen päpstlichen Gegner aussprach. Honorius II. zalte Alexander II. mit der gleichen Münze heim, indem er auf einer Synode zu Parma diesen seinerseits in den Bann tat. Als nun Honorius II. auf einem zweiten Zuge bis nach Rom vordrang und sich in der Engelsburg festsetzte, schrieb Heinrich IV. auf Anraten des Erzbischofs Anno von Köln ein Konzil nach Mantua aus, auf dem wol Alexander II., nicht aber Papst Honorius zu seiner Rechtfertigung erschien; am 31. Mai 1064 wurde hier jener als rechtmäßig Erwälter anerkannt, über diesen aber von neuem der Bann verhängt. Trotzdem hielt sich Honorius II. als Papst der Lombarden; vergebens suchte eine königliche Gesandt-

schaft unter Fürung des Erzbischofs Anno ihn im J. 1068 zur Verzichtleistung auf den päpstlichen Stul zu bewegen, er wich erst dem Tode, der im Beginn des Jares 1073 diesem in einem aussichtslosen Kampfe sich verzehrenden Leben ein Ziel setzte.

Quellen: Benzo, ad Heinricum IV. in M. G. S. XI, p. 591 ss.; Bonizo, Liber ad amicum in Watterich: Pontif. Rom. vitae, t. I, Lipsiae 1862, p. 256 ss.; Petrus Damiani, Disceptatio Synodica inter regis advocatum et Romanae ecclesiae defensorem, ibid. p. 245 ss.; Annales Altahenses in M. G. S. XX, p. 810 ss.; Annales Romani in M. G. S. V, p. 472; ferner die verschiedenen Vitae Alexanders II. bei Watterich, t. I, p. 235 ss., 252 ss. etc.

Litteratur: Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I, Leipz. 1827; W. Giesebrecht, Die Kirchenspaltung nach dem Tode Nikolaus II., als Anhang zu seiner Schrift: Annales Altahenses, Berl. 1841; Floto, Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter, Bd. I, Stuttg. 1855; Will, Benzos Panegyricus auf Heinrich IV. rc., Marburg 1856; Koenen, De tempore Concilii Mantuani, Bonn 1858; Gfrörer, Papst Gregor VII., Bd. I, Schaffh. 1859, S. 640 ff.; Lindner, De concilio Mantuano, Berl. 1865; derselbe: Benzos Panegyricus auf Heinrich IV. rc., in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. VI, Göttingen 1866, S. 495 ff.; Hegert, Quae fides sit adhibenda narrationi Benzonis de discordia eccles. annorum, 1061—1064, Bonnae 1866; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. II, Berlin 1867, S. 358 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste rc., Bd. II, Elberf. 1869, S. 291 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. IV, 2. Aufl., Stuttg. 1870, S. 124 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. III, Thl. I, 4. Aufl., Braunschw. 1876, S. 70 ff.; Wattenbach, Gesch. des römisch. Papstthums, Berl. 1876, S. 129 f.; Hefele, Conciliengesch., Bd. IV, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879, S. 850 ff.

R. Zoepffel.

Honorius II., Papst 1124—1130. Lambert, unweit Imola in Fiagnano geboren, war das Kind geringer Leute; er betrat die geistliche Laufban, wurde von Urban II. nach Rom gezogen, von Paschalis II. zum Kardinalbischof von Ostia erhoben; als solcher gehörte er zu den Wälern Gelasius II., machte mit demselben die Schrecken des Überfalls durch, welche dem Neugewälten von dem römischen Adelsgeschlechte der Frangipani bereitet wurden und teilte mit diesem Papste die Mühsalen des Exils in Frankreich. Nicht allein der Umstand, daß Lambert von Ostia einer der sechs Kardinäle war, die in Frankreich Calixt II. zum Nachfolger des in Cluny verstorbenen Gelasius II. erwälten, hat den französischen Papst in ein sehr nahes Verhältnis zu dem Kardinalbischof gebracht, die Gelehrsamkeit, Friedensliebe, der sittliche Ernst desselben empfahlen ihn Calixt II. zu den schwierigsten Missionen, unter denen der Auftrag zum Abschluss des Friedens zwischen der Kirche und dem Kaiser, der ihm im sogenannten Wormser Konkordate glückte, besonders hervorragt. Vielleicht war es die friedfertige Gesinnung, die Lambert bei dem ebengenannten Friedensschluss dem Kaiser gegenüber offenbart hatte, welche das kaiserlich gesinnte Adelsgeschlecht der Frangipani bewog, den Kardinalbischof von Ostia gegen den Wunsch der Kardinäle, die bereits ihren Amtsgenossen Theobald als Papst Cölestin ausgerufen hatten, auf den Stul Petri zu erheben (16. Dezember 1124). Wol fülte derselbe das Unkanonische seiner Wal und legte nach sieben Tagen die Pontifikalgewänder ab, um sie erst wider anzulegen, als die Kardinäle, nachdem Cölestin freiwillig entsagt, auf ihn ihre Stimmen vereinigten (23. Dez. 1124 nach der vita des Kard. Boso bei Watterich II, p. 159; nach Jaffé wäre er schon am 21. Dez. konsekrirt). Kaum hatte er ein halbes Jar pontifizirt, als Kaiser Heinrich V. starb; dass der zu seinem Nachfolger gewälte Lothar noch vor seiner Erhebung eine Urkunde unterzeichnet habe, in der er der Kirche und dem Papste die ihnen im Wormser Konkordate abgerungenen Zugeständnisse und Vorrechte bei der Bischofswal zurückerstattet, ist eine Behauptung, die lediglich auf falscher Interpretation einer Quelle beruht. Es ist aber sehr warscheinlich, dass Lothar mit der Anzeige seiner Wal

ein Gesuch an den Papst um Bestätigung des durch die deutschen Reichsfürsten vollzogenen Aktes verband und damit sich vor dem römischen Stule in einer Weise demütigte, wie keiner seiner Vorgänger. Hiefür bezeugte ihm Honorius II. dadurch seinen Dank, dass er Ostern 1128 über den Gegenkönig Lothars, Konrad von Hohenstaufen, den Bann aussprach. Das freundliche Einvernehmen, welches zwischen dem Papste und dem Könige Lothar obwaltete, setzte ersteren in den Stand, sein Hauptaugenmerk auf die Vergrößerung des Gebietes der römischen Kirche in Italien zu richten. Wol gelang es ihm, einige Grafen der Campagna seiner Oberhoheit zu unterwerfen, jedoch war er zu schwach, um dem Grafen Roger von Sizilien das Herzogtum Apulien, welches dieser als Verwandter des kinderlos verstorbenen Herzogs Wilhelm beanspruchte, mit bewaffneter Hand unter dem Vorwande, Apulien sei ein erledigtes Lehen der römischen Kirche, zu entreißen; im August 1128 musste Honorius den Beherrscher Siziliens mit dem Herzogtum Apulien belehnen.

Vergeblich erwartete er in diesem Kampfe Hilfe von dem Könige Lothar, den er mal auf mal aufforderte, sich so rasch als möglich zur Kaiserkrönung nach Rom zu begeben. Als er in der Nacht vom 13. auf den 14. Febr. 1130 die letzten Atemzüge tat, war diese Hoffnung noch nicht in Erfüllung gegangen.

Quellen: Codice diplomatico e bollario di Onorio II. in Fr. Liverani opere, vol. 4, p. 91 ss., Macerata 1859; Jaffé, Reg. Pont. Rom., p. 549 ss.; Honorii II. vita a Pandulfo cardinali diacono conscripta bei Watterich, Pontificum Romanorum vitae, t. II, Lips. 1862, p. 157 ss.; Hon. II. vita a Bosone cardinale conscripta, ibid. p. 159s.; Annales Ceccanenses M. G. S. XIX, p. 282; Naratio de electione Lotharii, M. G. S. XII, p. 509 ss.; Falco Beneventanus: Chronic. de rebus aetate sua gestis ap. Muratori, Rer. Ital. sc. V, p. 101 ss.; Alexander Telesinus, de gestis Rogerii, ibid. p. 617 ff.; Petri Diaconi Chronicon monasterii Cassinensis ap. M. G. S. VII, p. 804 ss. etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übers. v. Rambach, Thl. VII, Magdeb. u. Leipz. 1768, S. 154 ff.; Gervais, Polit. Gesch. Deutschl. unter Heinr. V. u. Lothar III., 2. Thl., Leipz. 1842, S. 22 ff., 88, 129 f. rc.; Jaffé, Gesch. d. deutschen Reichs unter Lothar d. S., Berlin 1843, S. 34 ff., 68 f. rc.; Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 247 ff.; Fr. Liverani, Opere, vol. III: Lamberto da Fiagnano, Macerata 1859; Hefele, Conciliengesch., Bd. V, Freib. i. Br. 1863, S. 345 ff.; Friedberg, Die Narratio de electione Lotharii in den Forsch. z. deutsch. Gesch., Bd. VIII, Götting. 1868, S. 75 ff., mit der Nachschrift von G. Waitz, S. 89 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. IV, 2. Aufl., Stuttg. 1870, S. 384 ff.; Wichert, Die Wahl Lothar III. zum deutsch. Könige in den Forsch. zur deutsch. Gesch., Bd. XII, Götting. 1872, S. 55 ff., bes. S. 108 ff.; Bernheim, Lothar III. und das Wormser Concordat, Straßburg 1874; H. Witte, Forschungen zur Gesch. des Wormser Concordats, Götting. 1877, S. 11 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. III, Thl. 2, 4. Aufl., Braunschw. 1877, S. 953 ff.; Bd. IV, 2. Aufl., Braunschw. 1877, S. 44 ff. rc.; Bernheim, Zur Geschichte des Worms. Concordats, Götting. 1878, S. 42 ff.; W. Bernhardi, Lothar v. Supplinburg, Leipzig 1879, S. 45 ff., 269 ff. rc. **R. Zoepffel.**

Honorius III., Papst 1216—1227. Cencius Savelli, Son des Amalrich, entstammte einem Geschlecht, welches seinen Namen von dem Kastel Savello (Sabellum) in der Nähe Albanos erhalten hatte; im Kloster auferzogen, wurde er später Kanonikus von Maria Maggiore; seit 1193 begegnen wir ihm als Kardinaldiakon der römischen Kirche; diese Würde verdankte er Papst Cölestin III., der ihm auch das wichtige Amt eines Kämmerers des römischen Stules anvertraute; dass er demselben mit seltener Tüchtigkeit vorstand, beweist allein der von ihm verfasste „liber censuum Rom. Ecclesiae“, ein Register der Zinsen und Einkünfte der röm. Kirche und zugleich eine Sammlung der den Päpsten gemachten Schenkungen, gewärten Privilegien, mit diesen von Kaisern, Fürsten und Städten abgeschlossenen Verträgen rc. Innocenz III. nahm den Censius 1198 in die Reihe

[illegible] Papst habe ihm
[illegible] des nachmaligen Kö-
[illegible] Winkelmann (in den
[illegible], auf einer Ver-
[illegible] Cinthius. Wol
[illegible] Kardinäle bewog, dem
[illegible] und jeden
[illegible] 18. Juli 1216 in
[illegible] ersten Jare seines
[illegible], nach der sich so
[illegible] eines Kaisers von
[illegible] auf die Verhand-
[illegible] Kaiserkrone.
[illegible], um den Papst
[illegible]benden Behaup-
[illegible] mehr Zeug-
[illegible] von der Treue
[illegible] versprochen,
[illegible] Haupte zu ver-
[illegible] Heinrich völlig
[illegible] der Sorge wegen
[illegible] zum Könige
[illegible] III. gestorben war,
[illegible] Kaiserreichs mit dem
[illegible] Honorius III. erneu-
[illegible] den jungen Heinrich
[illegible] Könige wälten, und
[illegible] seinen Willen er-
[illegible] III. am 22. Nov.
[illegible] Sizilien. Nicht
[illegible] Friedrich II. die Ver-
[illegible] dadurch indirekt
[illegible] zum Kaiser Ge-
[illegible] wäre ein anderes
[illegible] an die Spitze
[illegible]. Wol hatte
[illegible] ins heilige Land
[illegible] Erfüllung seines Ver-
[illegible] und drohenden
[illegible] Regierungsgeschäf-
[illegible] er bei Gelegenheit
[illegible] wider vom Papste
[illegible] des Kreuzzuges
1222 [illegible] verpflichtete sich, spä-
testens [illegible] dann aber wi-
der um einen [illegible] Friedensliebe der rö-
mischen [illegible] die Kaiserkrone erlangt,
auch in andern [illegible] An dem Tage seiner
Kaiserkrönung [illegible] von Gesetzen pro-
klamirt, durch welche [illegible] Klerus beschränkenden
Verordnungen von Fürsten und Städten [illegible], die Geistlichen jedem welt-
lichen Gerichte entzogen, und alle Ketzer in die [illegible] und Infamie erklärt wur-
den 2c., aber in seinem Erbreiche Sizilien vergaß er bald, was er in Rom ver-
sprochen, besteuerte die Geistlichen, setzte Bischöfe ab und ein und tastete die von
ihm garantirte Integrität des päpstlichen Besitzstandes an, indem er die Bewoner
des Herzogtums Spoleto, welches zum Kirchenstate gehörte, zur Heeresfolge gegen
den Bund der lombardischen Städte zwang; der letzte Schritt hatte einen sehr

heftigen Briefwechsel zwischen dem Kaiser und dem Papste zur Folge, der wol der unmittelbare Vorläufer eines völligen Bruches geworden wäre, wenn nicht Friedrich II. der päpstlichen Vermittelung in seinem aussichtslosen Kampfe gegen den Lombardenbund benötigt gewesen und deshalb schließlich versprochen hätte, „wie ein gehorsamer Son dem tadelnden Vater“ folgen zu wollen; die Aussönung zwischen den Streitenden übernahm Honorius III. in der Hoffnung, damit das letzte Hindernis, welches der Ausfürung des Kreuzzuges im Wege stand, beseitigt zu haben; bald nachdem er den von beiden Parteien im Voraus anerkannten Schiedsspruch gefällt, starb er am 18. März 1227. Mit seinem milden Verfaren gegen Friedrich II. kontrastirt grell die harte Behandlung, die Raymund VII., Graf von Toulouse, von ihm zu erfaren hatte. Nachdem letzterer sich von der Irrlehre der Katharer völlig losgesagt, suchte er sein väterliches Erbteil, das in dem entsetzlichen Albigenserkriege an Simon von Montfort verloren gegangen war, dem Sone desselben, Amaury, zu entreißen. Über ihn und seine Freunde sprach aber Honorius III. den Bann aus, und forderte 1226 durch seinen Legaten Ludwig VIII. von Frankreich zu einem neuen Kreuzzug gegen Raymund VII. und die Albigenser auf, dessen Ausfürung nur durch den Tod des französischen Königs verhindert wurde. Einen großen Einfluss auf die folgenden Jarhunderte hat Honorius III. durch die dem Dominikanerorden 1216 und dem Franziskanerorden 1223 erteilte Bestätigung geübt.

Quellen: Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica seu ejusdem temporis patrologia ab anno 1216 usque ad concilii Tridentini tempora, Series prima, Tom. I: Honorii III. opera omnia, Paris 1879 (Honorius III. Werke sind auf 4 Bände berechnet); Boehmer, Regesta imperii 1198—1254, Stuttg. 1847 ff.; Epistolae Honorii III. papae et ad eum apud. Bouquet: Recueil des historiens de Gaules et de la France, XIX, p. 610 ss.; Potthast, Regesta Pontif. Roman., Berol. 1874, p. 468 ss. und p. 2056 ss.; Raynaldi Annales ecclesiastici ad ann. 1216 ss.; A. Huillard-Bréholles, Histor. diplom. Friderici II, Paris 1852 ss., tom. I, pars I et II; tom. II, pars I et II; Winkelmann, Zwölf Papstbriefe zur Geschichte Kais. Friedr. II. in den Forschungen zur deutsch. Geschichte, Bd. XV, Götting. 1785, S. 373 ff.; Annales Ceccanenses ap. M. G. SS. XIX, p. 300 ss. etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Historie der Röm. Päpste, übers. von Rambach, Thl. VIII, Magdeb. und Leipz. 1770, S. 50 ff.; Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844; Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 284 ff.; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des Papes et des Empereurs, 2. edit., Paris 1858 s., tom. II; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Friderici Secundi, praeface et intraduction, Paris 1859, p. CDXXXVII ss.; Schirrmacher, Kaiser Friedrich II, Bd. I, Götting. 1859, S. 107 ff., 112 ff., 133 ff. ꝛc.; Bd. II, Götting. 1862, S. 13, 18 ff. ꝛc.; Winkelmann, Die Wahl König Heinrichs VII. ꝛc. in den Forschungen z. deutsch. Gesch., Bd. I, Götting. 1862, S. 18 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. V, Freib. i. Br. 1863, S. 811 ff.; Winkelmann, Gesch. Kais. Friedrichs des Zweiten und seiner Reiche, 1212—1235, Berlin 1863, S. 77 f.; 83 ff., 110 ff., 136 ff., 185 ff. ꝛc.; Winkelmann, Beiträge zur Geschichte Kaiser Friedr. II., in den Forschungen zur deutsch. Gesch., Bd. VI, Göttingen 1866, S. 401 f.; Bd. VII, Götting. 1867, S. 303 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 500 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. V, 2. Aufl., Stuttgart 1871, S. 116 ff.; Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, 4. Aufl. 1871 f., Bd. III ff.; Röhricht, Die Kreuzfahrt Kaiser Friedrich II., Berl. Progr. 1872, abgedruckt in dessen „Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge“, Bd. I, 1874; Kestner, Der Kreuzzug Friedr. II., Göttingen 1873; Ottokar Lorenz, Drei Bücher Gesch. und Polit., Berlin 1876, S. 1 ff.: Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur römischen Kirche, besonders S. 13 ff.; Wattenbach, Geschichte des Römischen Papstthums, Berlin 1876, S. 196 ff.; Nitzsch, Deutsche Studien, Berlin 1879, S. 1 ff.: Staufische Studien, besonders S. 53 ff. ꝛc.

R. Zoepffel.

Honorius IV., Papst 1285—1287. Jakob Savelli entstammte einem Geschlechte, welches schon einen Papst der Kirche gegeben hatte — Honorius den Dritten. Er war der Son des Senators Lukas Savelli, hatte in Paris studirt, und, nachdem er die niederen kirchlichen Grade durchlaufen, von Urban V. die Würde eines Kardinaldiakon erhalten. Ihm wurden von den Päpsten manche schwierige Missionen anvertraut, unter andern von Hadrian V. der Auftrag erteilt, die Unterhandlungen zwischen Rudolph von Habsburg und Karl I. von Anjou zu vermitteln; schon als Kardinal legte er den Grund zu den großen Besitzungen des Savellischen Hauses, die er als Papst noch vermehrte. Nach dem Ableben Martins IV. wurde er am 2. April 1285 in Perugia zum Papste erwält, obwol er damals ein hochbetagter und infolge der Gicht halbgelämter Greis war. Sein kurzes Pontifikat ist von dem Streben ausgefüllt, in Rom, dem Kirchenstate und Neapel Ruhe und Ordnung zu stiften. Sein Bruder Pandulf fürte als Senator der Römer ein strenges Regiment und brachte langentbehrte Sicherheit der von Räuberbanden bisher heimgesuchten Stadt; die Romagna unterwarf sich Honorius IV., nachdem Guido von Montefeltro ins Exil gegangen war. Beim Antritt seines Pontifikats erhielt der Papst von Rudolph von Habsburg ein Gratulationsschreiben, in welchem aber zugleich um Zurücknahme des von Martin IV. dem französischen Könige — zur Fürung eines Krieges — gemachten Zugeständnisses, auch auf deutschem Gebiete den Zehnten zu erheben, gebeten wurde. Honorius IV. hatte für diesen berechtigten Wunsch nur ein Bedauern, dass ihm die Verhältnisse die Gewärung desselben nicht gestatteten und eine Ermanung zur Geduld, der Zehnte werde ja nicht allzudrückend werden; Rudolph fügte sich, er wollte es mit dem Papste nicht verderben, der ihm ja noch größeres als diese Bitte, nämlich die Kaiserkrone gewären sollte. Bald gingen auch Gesandte des Königs ab, um mit dem Papste über die Verleihung der Kaiserkrone zu beraten. Wol setzte Honorius IV. in einem Schreiben an Rudolph vom 31. Mai 1286 den Tag der Kaiserkrönung fest, sie sollte am 2. Febr. 1287 vor sich gehen, wol forderte er die deutschen Reichsfürsten auf, alles zu tun, um den König zum Antritt der Romfart zu bewegen, dennoch unterblieb sie, indem die Unterhandlungen des Cardinalbischofs Johann von Tusculum, den der Papst als seinen Legaten nach Deutschland zur Weiterfürung der Angelegenheit gesandt, nicht das gewünschte Resultat hatten. Die ganze Strenge Honorius IV. erfur Jakob, der Son Peters von Aragonien, der gegen den Willen der Kurie, die dem gefangenen Karl II., dem Sone Karls I. von Anjou, das väterliche Erbteil unverkürzt erhalten wollte, sich zum Könige Siziliens hatte krönen lassen; am 23. Mai 1286 wurde er exkommunizirt, das gleiche Los teilten am 18. Nov. d. J. die Bischöfe, die ihn gesalbt und gekrönt hatten. Als aber der Papst vernahm, dass Karl II., one ihn zu befragen, mit Jakob, dem Beherrscher Siziliens, einen Vergleich geschlossen, versagte er demselben seine Genehmigung, da Karl one päpstliches Vorwissen nicht über ein Königreich verfügen dürfe, welches — wie Sizilien — dem apostolischen Stule gehöre. Zur Zeit Honorius IV. suchte Segarelli im Gebiete von Parma den Orden der Apostoliker, einer im Geruche der Ketzerei stehenden Gemeinschaft, zu stiften. Honorius IV. gebot am 11. März 1286 allen Erzbischöfen und Bischöfen die Glieder dieses Ordens als Häretiker zu verfolgen. Es scheint, dass Honorius IV. auch kein Freund der Bettelorden war. Salimbene berichtet, dass er ihnen das Recht zu predigen und Beichte zu hören nehmen wollte, dass aber die Minoriten und Dominikaner, als sie von diesem Vorhaben Kunde erhielten, so energisch zu Gott um den Tod des ihnen feindlich gesinnten Papstes gebetet hätten, dass dieser an dem Vorabende des Tages, an dem er die betreffende Sentenz verkünden wollte, plötzlich gestorben sei. Sein Tod fällt auf den 3. April 1287.

Quellen: Martini Pol. Cont. pontif. Rom. in M.G.SS. XXII, p. 482; Vita Honorii ex MS. Bern. Guidonis apud Muratori: Rer. Ital. Scr. III, p. 6115; Ptolem. Lucens. Hist. eccles. apud Muratori, Rer. Ital. Scr. XI, p. 1191 ss.; Salimbene Parmensis Chronica, ed. A. Bertani, Parmae 1857, p. 332; Potthast, Re-

gesta Pontif. Rom., Berol. 1874, p. 1795 ss., 2132 ss.; Raynaldi, Annal. eccles. ad ann. 1285—1287, etc.

Litteratur: Archib. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, Thl. VIII, Magdeb. u. Leipz. 1770, S. 208 ff.; Kopp, Gesch. von der Widerherstellung und dem Verfalle des heil. röm. Reichs, Bd. I u. II, Leipz. 1845 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 323 f.; Hefele, Conciliengesch., Bd. VI, Freib. i. Br. 1867, S. 190, 217 ff.; Ottokar Lorenz, Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrh., Bd. II, Abth. 1, Wien 1867; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 609 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. V, 2. Aufl., Stuttg. 1871, S. 492 ff.; J. Heller, Deutschland und Frankreich in ihren politisch. Beziehungen 2c., Lüb. 1874, S. 136 f., 2c. **R. Zöpffel.**

Honter, Johann oder Honterus, Neubegründer der Schule, vorzüglichster Förderer der Reformation im Sachsenland in Siebenbürgen, dem er zugleich die erste Bücherpresse gebracht, ist 1498 in Kronstadt geboren. Aus seiner Jugendzeit und über den ersten Bildungsgang des später so bedeutenden Mannes hat sich keine sichere Kunde erhalten; selbst um seinen Familiennamen, der ursprünglich Gras gewesen sein soll, spielt die dichtende Sage. Auch was über seine Universitätsstudien lange Zeit hindurch mitgeteilt worden, namentlich dass er in Wittenberg Luthers Schüler gewesen, dass er in Basel Reuchlin gehört, findet in keiner zuverlässigen Quelle auch nur die geringste Bestätigung, oder ist, wie das letztere, geradezu unmöglich. Nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung ist vielmehr glaubwürdig, dass Honter, der Son eines ehrenhaften und wolhabenden bürgerlichen Hauses in Kronstadt, 17 Jare alt 1515 die Universitätsstudien an der artistischen Fakultät in Wien begonnen, dessen Hochschule, eine Hauptstätte der neu erstandenen humanistischen Bildung, damals ungemein zalreich von Siebenbürger Sachsen besucht war. Im Jar 1530 erscheint er in Krakau, — artium magister Viennensis — Vorlesungen besuchend und in contubernio Ungarorum lateinische Grammatik lehrend. — Zu diesem Behuf hat er wol sein Buch geschrieben: De grammatica libri duo, ex optimis auctoribus ita collati, ut compendiosa brevitas et accurata distinctio reddat omnia facilia. Es ist warscheinlich schon 1530, spätestens 1531 erschienen, da im Mai 1532 Matthias Scharfenberger in Krakau bereits eine zweite vermehrte Auflage druckte. In dieselbe Zeit fällt sein Werk: Rudimentorum cosmographiae libri duo. Cracoviae Mathias Scharfenbergius excudebat. MDXXX. Es ist seinen „teuern Siebenbürgern" gewidmet und enthält in der kurzen Vorrede wertvolle Mitteilungen aus seinem Leben. „Nachdem wir fern vom Vaterland", schreibt er darin, „auf vielen Irrfarten hin und her geworfen, die Pflicht, welche wir den Freunden schulden, nicht unserem Wunsch gemäß erfüllen konnten, erschien es uns ein würdig Werk, wenn wir doch einmal wenigstens in unsern Schriften die wider suchen, zu welchen wir wärend so schwer wütender Zwietracht zu kommen nicht vermochten — nicht so sehr, um die Mühsal der Fremde dadurch zu vergessen, als um auf diese Weise unsern guten Willen gegen Euch zu beweisen". Seit Honters Weggang von Siebenbürgen hatte nämlich das alte Königreich Ungarn durch die Schlacht von Mohatsch (1526) sein Ende gefunden; der Kampf zwischen dem rechtmäßigen König Ferdinand von Österreich und dem Prätendenten Johann Zapolya brannte insbesondere heftig in Siebenbürgen; gerade im September 1530 muſste Kronstadt nach langem Widerstand die Schlüssel seiner Tore an Mehemetbeg und Wlad, den Woiwoden der Walachei, die „König Johann" zu Hilfe gekommen waren, übergeben.

Als 1532 die zweite Auflage von Honters Grammatik in Krakau erschien, befand er sich nach der Vorrede nicht mehr dort. Alles deutet darauf hin, dass er schon 1530 in die Schweiz und wol nach Basel gegangen. Denn hier erscheint 1532 seine Karte von Siebenbürgen, die „dem an Ehren reichen Rat von Hermannstadt" gewidmet ist, zwei Jare später (1534) ebendaselbst bei Henricus Petrus eine neue Auflage seiner Rudimentorum cosmographiae libri duo; in den drei Auflagen, die 1548 und 1549 von Rudimentorum cosmographicorum Joannis Honteri, Coronensis, libri tres in Zürich bei Froschauer erschienen sind, zeigt

die erste der beigegebenen Karten die Jarzal 1530, wobei jedoch hinzugefügt werden muss, dass gerade diese nicht von Honters Hand geschnitten zu sein scheint.

Im Sommer 1533 kehrte „Magister Johannes Honterus" auf den Ruf seiner Vaterstadt „aus Deutschland von Basel" nach Kronstadt zurück, zum neuen Jare 1534, ebenso zu seiner Vermälung am Sonntag nach Johanni 1535 mit Ehrengaben von der Burzenländer Gaugemeinde begrüßt. Er war in der Tat „ein Mann von einziger Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, von großem Mut, ein vielgenannter Dichter, Redner, Philosoph und Mathematiker seiner Zeit, sehr erfaren in der Zeichenkunst, namentlich auch der Holzschneidekunst Meister". Seine Rückkehr fällt in die Anfänge jener allmählichen Umwandlung der Geister seines Volkes, die bald zum vollen freudigen Eintritt in die Kirchenverbesserung fürte. Schriften Luthers hatten seit etwa 1519 auf dem Weg der Handelsverbindungen Zugang zu demselben und hier einen überaus vorbereiteten Boden gefunden. Neben der nationalen Walverwandtschaft und ihren treibenden Prinzipien, die im deutschen Gemüt und Gewissen lagen, neben den allgemein wirksamen Ursachen, die für jene große Bewegung überall tätig waren, traten hier manche besondere, in den eigentümlichen Verhältnissen des sächsischen Volkes gegründete fördernd auf. Dazu gehört insbesondere die freie bürgerliche Verfassung, welche die sächsische Nation unmittelbar unter die Krone stellte, ihr die freie Wal ihrer Beamten gewärte, die gesamte Verwaltung den Händen dieser überließ und dem Volk, das in seiner „Universität" eine eigene Vertretung besaß, ein ausgedehntes Gesetzgebungsrecht warte. Dazu kam eine rege Gewerbs- und Handelstätigkeit, welche Wolstand erzeugte und die Bildung mehrte und jenen Geist der Selbständigkeit und Freiheit förderte, der auch in kirchlichen Dingen die eigene Überzeugung und das alte Recht warte. So hatte hier die von Rom ausgegangene neue Doktrin, die alle Macht dem Papst und den Bischöfen in die Hände gab, nie das alte Recht der Gemeinde ganz verdrängen können; von jeher war die freie Pfarrerswal ein Teil ihrer Freiheit, dadurch das geistliche Amt ihr näher gerückt und in lebendigem Zusammenhang mit dem Volk erhalten ward. Auch auf die Verwaltung des Kirchenvermögens hatte die Gemeinde von jeher weitreichenden Einfluss; dazu war den fürenden weltlichen Klassen derselben namentlich durch den Besuch der Wiener Hochschule jene neu aufstrebende Bildung nahe getreten, welche an der wachsenden Kenntnis des alten griechischen und römischen Lebens die Geister hob und den Gegensatz gegen Roms Lehre verschärfte. Wenn dieser nicht selten verstärkt wurde durch die Unzufriedenheit, welche die geistliche Gerichtsbarkeit in ihren weitgehenden Ansprüchen in jenen Kreisen erregte, oder durch vielfaches Ärgernis, den ein Teil des Klerus durch böse Unwissenheit oder durch anstößigen Lebenswandel gab, so fülten andererseits die besseren des geistlichen Standes selbst, meist in der Luft der Wiener Hochschule zu Männern erwachsen und oft mit dem Doktortitel geschmückt, den schweren Widerspruch der Kirchenlehre gegen das Wort der Schrift und es ist eine bedeutsame Erscheinung, dass von allem Anfang an sächsische Geistliche, deren altes Recht übrigens gerade zu dieser Zeit von den Bischöfen vielfach bedrängt wurde, eifrige Anhänger und Verbreiter der Reformation waren.

So hatte Luthers Lehre seit dem Anfang des 3. Jarzehents in Hermannstadt Wurzel geschlagen und dort am Königsrichter Markus Pempflinger einen mächtigen Gönner gefunden. Die Verbote und Drohungen des Graner Erzbischofs, ja des Königs Ludwigs II. fruchteten nichts, ebensowenig das Eifern des Hermannstädter Kapitels; selbst der Rektor der Schule wurde bald der neuen Lehre verdächtig. Es war das Wehen ihres Geistes, dass die sächsische Nationsuniversität 1525 Vergebungen von Grund und Boden auf den Todesfall an Kirchen und Klöster wesentlich beschränkte und als nach Ludwigs Tod der langjärige Bürgerkrieg entbrannte und 1529 Hermannstadt von Zapolyas Heer mit Belagerung bedroht wurde, da verwies der Rat, zunächst allerdings um politischer Ursachen willen, die Mönche geradezu aus der Stadt.

Auf demselben Weg und gleichzeitig war Luthers Lehre auch nach Kronstadt gekommen. Schon 1524 hatte der Erzbischof von Gran auch hier befohlen, jeden

Sonntag in allen Kirchen bei Strafe des Bannes vor der Ketzerei zu warnen und der König dem Rat geboten, die verfürerischen Bücher aufzusuchen, zu zerreißen, zu verbrennen. Doch tritt die Bewegung hier nicht so an die Oberfläche wie in Hermannstadt; in den ungemein zalreichen und eingehenden Zeugnissen jener Jare aus dem Innleben Kronstadts finden wir außer jenem Manschreiben des erzbischöflichen Stules nichts von einer reformatorischen Strömung, wiewol die treibenden Kräfte, die in Hermannstadt wirkten, unzweifelhaft auch hier tätig waren.

Ausdruck und Leben schaffende Gestaltung hat ihnen erst Honterus gegeben. Das erste Jarzehent nach seiner Rückkehr in die Heimat brachte dieser trotz des fast ununterbrochenen Krieges und Kriegsgeschreies die volle Frucht seines arbeitsamen wissenschaftlichen Stilllebens. Mit einem wertvollen Bücherschatz hatte Honterus die Buchdruckerpresse und Arbeiten für dieselbe aus Deutschland mitgebracht; one öffentliche amtliche Stellung wurde er mit diesen Mitteln Schöpfer eines neuen Lebens. Im Haus der verwitweten Mutter in der Schwarzgasse erstand, wie die mündliche Überlieferung aufbewart hat, unter seiner Leitung eine neue Werkstätte der Kultur, deren fröhliches Licht bald in alle Gaue der Sachsen dringen sollte. Für das Verständnis der alten Weltweisen und Dichter, die, kaum seit einem Jarhundert dem Staub der Klöster entstiegen, den sächsischen Jüngling bisher an der Hochschule in Wien begeistert hatten, schuf er nun hier eine bleibende Heimat, und zu den neugefundenen Schätzen der Schönheit und Weisheit des Altertums gesellte er den Geist des befreiten Evangeliums. Die beiden Richtungen des modernen Geistes, welche die heutige Civilisation geschaffen haben, die Widergeburt der klassischen Litteratur und des evangelischen Christentums, sind dem siebenbürgisch-sächsischen Volk in diesem einen Mann vereinigt und verkörpert.

An der Spitze von Honterus schriftstellerischer und Buchdruckertätigkeit in seiner Vaterstadt steht die lateinische Grammatik, die 1535 erschien, und der 1539 eine griechische Grammatik folgte. Diesen schlossen sich unter andern in demselben Jar an die Sprüche des Publius Syrus, die Sprüche der sieben griechischen Weisen, die katonischen disticha moralia, ein Lehrbuch der Dialektik wesentlich nach Aristoteles, der Rhetorik nach Cicero und Quinctilian, ein dem König Johann gewidmeter Auszug aus den Pandekten — die sächsische Universität sandte ihm dafür eine Ehrengabe von 100 Gulden —, eine Auswal von Stellen aus Augustinus und ebendesselben Verzeichnis der Ketzereien. Hiezu kamen 1540 des griechischen Mönchs Nilus Vorschriften zu einem christlichen Leben (griechisch); Honterus hatte die Schrift in einer Bibliothek der Walachei gefunden und zuerst herausgegeben, 1541 eine Auswal aus des Erasmus von Rotterdam griechischen und lateinischen Denksprüchen (epitome adagiorum) mit Erklärungen, dann einzelnes aus Platos Werken und Aristoteles über die Welt, 1542 die so wertvolle neue umgearbeitete Ausgabe der „Grundzüge der Weltbeschreibung" (rudimenta cosmographica, libri IV) in (lateinischen) Hexametern mit 16 (für jene Zeit überraschend trefflichen) Karten, die Honterus mit eigener Hand in Holz geschnitten.

In dieser gesamten reichen Tätigkeit Honterus tritt nirgends ein offener Angriff gegen das römische Kirchenwesen hervor; auch in den anderweiten Zeugnissen aus jener Zeit ist nichts derartiges enthalten. Lebte er doch selbst mit dem Weißenburger Propst, dem späteren Erzbischof von Gran, Verantius, in freundschaftlichem Verkehr, einem Manne, der allerdings in den Briefen an seine sächsischen Freunde von dem Evangelium und seiner Warheit, von dem Bekenntnis des evangelischen Worts in einer Weise spricht, die an jener Stelle damals überraschen muss. In der Tat stand die ganze wissenschaftliche Arbeit Honterus im stillen Dienst des Reformationsgedankens und das ist eben nach jenen Briefen auch Verantius nicht verborgen geblieben; das Zurückgehen auf Augustinus deutet namentlich zweifellos darauf hin. Wenn er im „Verzeichnis der Ketzereien" (haereseon catalogus) des letztern, das er 1539 dem in diesem Jar einmal in Kronstadt anwesenden Fünfkirchner Bischof Johannes Esseki widmet, gegen „so vieler Häupter ungeheuerliche Klugheit des Fleisches" eifert, die „aus Ehrsucht und

Habsucht ihre Kraft schöpfend, Gottes Wort versäumend, so viele jählings mit sich ins Verderben zieht"; wenn er immer wider auf „sein Wort" zurückkommt, „in dessen Schutz wir sicher genug sind vor der Verschwörung der Gottlosen" und vor allem „den Glauben", die „fides" betont: so kann kein Zweifel sein, in welchem Lager Honterus und seine Arbeit steht; es ist, als ob er unter den 88 Ketzerarten, die er mit Augustinus dort aufzält und verurteilt, den Pelagianern, Manichäern u. s. w., zum teil Rom im Auge habe. Noch entschiedener tritt das hervor in der Vorrede zu dem gleichfalls 1539 erschienenen Büchlein: Sententiae ex omnibus operibus divi Augustini excerptae, durch die er dieses der Königin Isabella widmet. Er veröffentlicht diese Stellen des großen Kirchenlehrers unter den Auspizien der Fürstin, „weil es notwendig war, einen durch das Altertum und seine Heiligkeit ehrwürdigen Zeugen vorzufüren, auf daſs niemand, wiewol die Freunde der Warheit sich an dem Zeugnis der Evangelien genügen lassen, die von Christus uns zurückgelassene Heilslehre unter dem Namen einer Neuerung in seiner Unklugheit verurteile. Durch das bewärte Zeugnis jenes Mannes aber hoffte ich mehrere zur Einsicht zu bringen, wie ungerecht einige sich Mühe geben, durch irgend woher genommene Gewonheiten Ansehen und Geltung des göttlichen Wortes zu zerstören, indem sie in guter Absicht (wie sie sagen) dasjenige durchfüren, was Gott nirgends befohlen hat und unter dem Vorwand das Ärgernis einer künstlich gemachten Erhebung zu verhüten eine andere Gottesverehrung lehren als er selbst gewollt hat". „Und hiebei", färt Honterus fort, „kann ich nicht genug staunen über die unfolgerichtigen Geister jener, welche die Majestät des göttlichen Willens über die Maßen verkleinern, indem sie nicht nur behaupten, Gottes Gebot sei zu unserem Heil nicht notwendig, sondern indem sie ihm sogar wie etwas Überflüssigem und uns gleichsam nur zum Scherz Gegebenem Hindernisse in den Weg legen, wärend sie dagegen mit allem Eifer dafür einstehen, die erfundenen Satzungen der Menschen seien mit peinlichster Genauigkeit zu halten, die doch nur aus Unkenntnis des besseren Gehorsams in Übung gekommen, weder den, der sie hält, vor Gott empfehlen, noch den, der sie nicht hält, vor ihm verdammen". „Auch ist nicht Christus deshalb in die Welt gekommen und hat uns alles verkündigt, was er gehört hat vom Vater, daſs nach ihm ein anderer Weiserer eine von der seinen verschiedene Art des Lebens den Menschen vorschreibe".

Man sieht, die unvereinbaren Gegensätze sind lebendig geworden, der ernste Kampf der Geister hat begonnen, die Frage nach der Rückkehr zum „Evangelium", die auf der anderen Seite als Neuerung verdammt wird, ist auch hier an die Gewissen getreten, ja sie hat, wie wir von Verantius hören, einmal sogar Honterus von seinem Freunde, dem Stadtpfarrer Jerem. Jekel, auf kurze Zeit getrennt. Doch findet nirgends geräuschvoller Streit, heftiger Zusammenstoß statt, wenngleich schon 1541 Kronstadt für eine so evangelische Gemeinde galt, daſs im Oktober der Hermannstädter Stadtpfarrer mit dem Sone des Bürgermeisters hinüberzog, um über die Feier des Abendmals sich Rats zu erholen. Im Jare 1542 wurde endlich das befreiende Wort offen gesprochen; Honterus veröffentlichte „den Entwurf einer Kirchenverbesserung für Kronstadt und das ganze Burzenland" (Formula reformationis ecclesiae Coronensis ac Barcensis totius provinciae). Das Büchlein fand die Frucht reif, die Umwandlung der Volksseele schon vollzogen; am Sonntag Rogate desselben Jares trat der Kronstädter Stadtpfarrer Jeremias Jekel in die Ehe, der Rat der Stadt, an seiner Spitze der treffliche Richter und warme Freund der Reformation, Hans Fuchs, brachte ihm einen Teppich zur Gabe. Im Oktober schafften sie in Kronstadt „Gott und seinem heiligen Namen zu Ehren" die Messe ab und teilten das Abendmal unter beiden Gestalten aus. Kurz nach Allerheiligen traten die Abgeordneten von Stadt und Land zusammen, um endgültig „über die reine Predigt des Evangeliums und die Kirchenverbesserung" zu entscheiden. Sie beschlossen sie; Dienstag nach dem 3. Adventsonntag begannen die Herren vom Rat und Kapitel die Kirchenvisitation, um der Kirchendiener Lehre zu erkunden, die nur geschöpft werden dürfe aus Gottes Wort, und die Unwürdigen aus dem Amt zu entfernen. Jenen Entwurf

gab Honterus 1543 als „Kirchenordnung für Kronstadt und das ganze Burzenland" neu heraus; Melanchthon hielt das Werk für so bedeutend, dass er es in demselben Jar mit einer eigenen Vorrede in Wittenberg erscheinen ließ; als der Hermannstädter Stadtpfarrer Mathias Ramser dasselbe an Luther schickte, schrieb dieser ihm am 1. September 1543: „Alles, was Du mich fragst, findest Du in jenem Buch besser, als ich es schreiben kann. Wie sehr gefällt es uns, das mit so großer Gelehrsamkeit, Reinheit und Treue verfasst ist! Dieses Büchlein lies und gehe zu Rat mit den Lehrern der Kronstädter Gemeinde, sie werden Dir die nützlichsten Mithelfer sein zur Besserung Deiner Kirche". Schon am 22. April 1544 wurde Honterus, nachdem Jeremias Jekel freiwillig in die Pfarre von Tartlau gegangen, Stadtpfarrer von Kronstadt.

Hand in Hand mit diesen Umgestaltungen, die Abgeordnete von Kronstadt mit der von Honterus äußerst vorsichtig verfassten „Apologia reformationis" 1543 gegen die Angriffe des Landesschatzmeisters, des allgewaltigen „Mönchs" Martinuzzi und des Domkapitels, vorgeladen vor die Königin Isabella, glücklich verteidigten, ging die Neubegründung der Schule in Kronstadt. Eine solche ist hier seit dem 14. Jarhundert bezeugt; ihre Rektoren sind Männer akademischer Bildung, ihre Schüler besuchen zalreich die Universitäten von Wien und Krakau. Ja, jede Landgemeinde im Burzenland wie im anderweiten Sachsenland besitzt schon seit Menschenaltern vor der Reformation die eigene Schule; doch wird für die Zeit unmittelbar vor derselben die Klage über ihre Vernachlässigung laut. „Gleichwie man in den Gärten junge Bäumchen pflanzt", sagt Honterus in der Kronstädter Kirchenordnung von 1543, „auf dass man, wo die alten abgehen, andere an ihre Statt habe, also haben unsere Väter vor allem vonnöten geschätzt den Unterricht der Jugend, dass sie zu gemeinem Nutz erzogen werde und der Gottesdienst und christlich Ordnungen dadurch mögen erhalten werden. Derohalben hat man überall Schulen aus gemeinen Kosten aufgericht, die aber in langen ungnädigen Zeiten und durch die Nachlässigkeit der Feinde der Frömmigkeit bisher schier ganz gefallen sind". Unmittelbar mit Honterus Rückkehr fällt nun in Kronstadt die ernste Arbeit für die Hebung der Schule zusammen; die Annahme liegt nahe, dass die „Berufung" des Mannes in seine Vaterstadt diese mit zum Ziel gehabt habe. Schon im Jar seiner Rückkehr kaufen sie in Deutschland einen, wie es scheint, nicht geringen Bücherschatz, für den der Rat der Stadt aus öffentlichen Mitteln 10 Gulden „zur Mithilfe" anweist. Dazu wurde die Zal der besoldeten Lehrer vermehrt, und — eine sehr bedeutsame Erscheinung — dafür gesorgt, dass außer ihnen auch andere geeignete Männer in die Arbeit der Schule eintraten, welche Religion und die freien Künste in den klassischen Sprachen lehrten. Die bezeichnende Stelle in der Kronstädter Kirchenordnung von 1543 lautet: ne itaque id malum (der Verfall der Schule) apud nos latius serperet, quatenus fieri potuit diligenter provisum est studiosae juventuti, ut in civitate praeter caeteros a majoribus aut nunc primum ordinatos praeceptores, qui publicis stipendiis contenti omne genus disciplinarum gratis docent, servetur et alii lectores idonei, qui studia pietatis et liberales artes in utraque lingua continuo profiteantur. Die Vermutung ist nicht abzuweisen, dass unter diesen „Lektoren" auch Honterus gewesen sei. Als die Zal der Schüler zunahm, deren Eifer zugleich mit der Teilnahme der Stadt am Gedeihen des Unterrichts bereits 1541 gerühmt wird, wurde, warscheinlich schon 1542, wenn nicht noch früher, das Cisterzienserhaus zu St. Katharina, das auf dem Kirchhof der Pfarrkirche stand, neben dem bereits bestehenden Schulgebäude zu einem Lehrsal und zu einer Schule für Kleinere umgewandelt. Und „damit kein Hilfsmittel zur Erhaltung der Religion fehle", schloss sich daran die Errichtung einer Bibliothek, „nach unserer Armut", wie Honterus sagt, „mit guten Schriften aller Art, mit theologischen, medizinischen, juridischen und anderen zu höherer Bildung dienlichen wol versehen". Den Schlussstein dieser Neugestaltung bildet die „Kronstädter Schulordnung" von Honterus („Constitutio scholae Coronensis") die mit Billigung des Rates 1543 verfasst und veröffentlicht wurde, eine Reihe von Bestimmungen nicht so sehr für die innere Organisation der Anstalt, als für die

Gliederung, Selbstregierung und gute Zucht des Schülerlebens. Auf Grund derselben trat die neue Kronstädter Schule mit 29 Schülern der obersten Klasse im Dezember 1544 ins Leben; Valentin Wagner, ein Schüler Wittenbergs und vorzüglicher Grieche, war der erste Rektor. Eine eigene Mädchenschule fehlte nicht.

Inzwischen war die Reformation, der in dem langen Kriege zwischen Ferdinand und Zapolya, sowie in den unsichern Zeiten, die darauf folgten, keine übermächtige Statsgewalt hindernd in den Weg treten konnte, auch in Hermannstadt zu vollem Siege gekommen, auch hier Hand in Hand mit der Verbesserung der Schule; von 1543 an ist ihre Durchfürung gesichert. Ebenso waren in den anderen Teilen des sächsischen Volkes die besten Kräfte dafür tätig, sodass die Universität im November 1544 beschließen konnte, „daß die Städte, die nun fast alle das Wort Gottes angenommen hätten, sich fortan gleicher kirchlicher Bräuche bedienen sollten; die aber das Wort Gottes noch nicht angenommen, wolle man ermanen, dass sie einmütig mit den andern Gottes Gnade anriefen, auf dass auch sie in gleicher Weise es annämen und glaubten". So traten am 17. Mai 1545 die Dechanten und Abgeordneten der sächsischen Kapitel auf der Synode in Mediasch zusammen, erkannten sich als Glieder einer Religion und eines Körpers an, und setzten das Verhältnis fest, nach welchem sie, früher zum teil unter dem Graner, zum teil unter dem siebenbürgischen Bischof, fortan als eine Gesamtheit zu den gemeinsamen Lasten beizutragen hätten. Aus den Bemühungen der Universität zur Vermeidung von Spaltungen und zur Herbeifürung gleicher kirchlicher Ordnungen, um „Irrtum und ehrgeizige Uneinigkeit zu verhüten". „um alles auf Grund der Schrift in eine klare Ordnung zu bringen", ist die neue Umarbeitung von Honterus' „Kirchenordnung" aus dem Jar 1543 entstanden, die er als „Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transsilvania" in lateinischer Sprache und unter dem Titel: „Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen" in deutscher Sprache 1547 herausgab, — ein Werk voll tiefsten sittlich-religiösen Geistes, mit dem offen ausgesprochenen Ziele, durch die Macht des gereinigten Glaubens auch das bürgerliche Leben zu reinigen, eine evangelische Umgestaltung, eine christliche Verbesserung auch der „weltlichen Sachen" zu bewirken.

Die sächsische Nationsuniversität aber, der autonome Landtag des Volkes, der in der vorletzten Aprilwoche 1550 in Hermannstadt zusammentrat, setzte fest: „Da Gott gewollt hat, dass die Obrigkeit Wächter der ersten und zweiten Tafel sei, es daher notwendig ist, Sorge zu tragen, dass die unverfälschte Lehre des Wortes Gottes in den Kirchen rein, one Ärgernis der Gewissen verbreitet und erhalten werde, wobei großen Nutzen gewärt die Eintracht der Lehrer über die Lehre, die Sakramente und die für die Kirche nützlichen und notwendigen Gebräuche: so ist beschlossen worden, dass in den einzelnen Städten, Märkten und Dörfern die Kirchen nach der vor drei Jaren herausgegebenen Kirchenordnung verbessert werden und alle Pfarrherrn sich nach dieser halten und leben sollen". Jene Kirchenordnung hatte damit die Sanktion eines von der zuständigen weltlichen „Obrigkeit" gegebenen Gesetzes erhalten.

Ihr Inhalt ist solchen Schutzes im höchsten Grade würdig. Nach einer Einleitung voll gewaltigsten religiösen Ernstes, welche mit fast erschütternder Kraft auf das große Verderbnis hinweist, das den christlichen Glauben in Irrtum verdunkelnd „von müßigen Menschen wider die göttliche Schrift und gute Vernunft" gemacht worden, darum um so eifriger „auf den gewissen Grund der heil. Schrift und das klare Licht der Warheit" dringt, die wir „nicht auswendig in den Konzilien, sondern daheim in den Evangelien haben", fasst Honterus die Aufgabe der neuen Lebensordnung in 19 Titeln zusammen: von Berufung der Kirchendiener, von christlicher Lehr, vom Amt der Kirchendiener, vom Sakrament der Taufe, von des Herren Abendmal, vom Missbrauch der Winkelmeß, vom Berichten der Kranken (de communicatione infirmorum), von Kraft der Entbindung (de virtute absolutionis), vom christlichen Bann, vom Aufrichten der Schulen, von Ordnung des Armenkastens, vom Versorgen der Waisen, von Ehesachen, gemeine Missbrauch zu reformiren (de quibusdam politicis abusibus reformandis), von järlicher Visitation, von der Metten oder Frühamt, vom hohen Amt, von

dem Vesperamt, von den Ceremonieen in Dörfern. Neben den vielen gleichzeitigen Kirchenordnungen des deutschen Mutterlandes höchster Beachtung wert ist diese reiffte Arbeit der Einsicht und Erfarung des „Evangelisten des Herrn in Ungarn", wie Luther Honterus nannte, auch hochbedeutsam durch die Umsicht und maßvolle Besonnenheit, die dort mitten in der großen Bewegung und Umwandlung jener Tage ihre Herrschaft behält; das konservative Prinzip des sächsischen Volksgeistes tritt darin mit woltuender Entschiedenheit hervor. Bei dem absoluten Festhalten an dem großen Grundsatz, daſs alle Lehre ihren Grund haben soll in dem Wort Gottes, wird bei der Taufe geradezu auf die wittenbergische Kirchenordnung hingewiesen, auf die sich Honterus in der Reformatio ecclesiae Coronensis von 1543 überhaupt mehrmals beruft.

Der Forderung des eigenen Reformationsbüchleins, das so entschieden immer auf klaren und eifrigen Unterricht des Volkes dringt, entsprach es, daſs Honterus 1545 Luthers kleinen Katechismus herausgab; dem Bedürfnis des neuen evangelisch-geistlichen Amtes kam er entgegen 1547 durch seine „Agende für die Seelsorger und Kirchendiener in Siebenbürgen". Die lateinischen Disticha, in welchen er 1545 den Inhalt der neutestamentlichen Bücher nach den einzelnen Kapiteln angab, sodaſs die Anfangsbuchstaben der Verse zugleich die Reihe der Kapitel bezeichnen — eine Behandlungsart, die in der Zeit auch sonst vorkommt — haben wol die studirende Jugend im Auge, ebenso die Odae cum harmoniis, ex diversis poetis in usum ludi literarii Coronensis decerptae (1548). Dasselbe Ziel hat die Herausgabe von Hesiods Werken und Tagen (1544), von sechs terenzischen Komödieen (1545). In den Dienst der Rechtswissenschaft dagegen, mit der offen ausgesprochenen Aufgabe, durch ein einheitliches Gesetz ein neues gemeinsames Band um die politisch immer mehr zusammenwachsenden, jetzt auch der kirchlichen Sonderung, wie sie ehemals in der Verschiedenheit ihrer Bistümer lag, ledigen sächsischen Gaue zu schlingen, trat 1544 sein überaus bedeutsames Werk: Compendium juris civilis, in usum civitatum ac sedium Saxonicarum collectum. In einem schwungvollen lateinischen Liedergruß empfiehlt es Valentin Wagner „den Bürgermeistern, Richtern und geschworenen Ratsmännern der sächsischen Städte und Stüle, der Kolonieen des deutschen Reiches in Siebenbürgen". Das Werk zog schon damals die Aufmerksamkeit der Universität, die sich eben mit der Festsetzung eines geschriebenen Rechtes beschäftigte, so sehr auf sich, daſs sie Honterus aufforderte, es ins Deutsche zu übertragen; gewiſs ist, daſs er darin die ersten Bausteine der Wissenschaft zusammengetragen, in deren Verfolg dann gegen Ende des Jarhunderts (1583) das „Eigenlandrecht der Sachsen in Siebenbürgen" entstand.

Es ist erklärlich, wenn eine so überreiche Tätigkeit, ein Leben, das ebensosehr in die Breite, wie in die Tiefe geht, sich rasch verzehrt. Honterus starb am 23. Januar 1549.

Neben seinen Werken und Taten hat ihm das schönste Denkmal der schlichte Chronist gesetzt, der mit ihm an derselben Kirche diente: „er hat die Lehre des heiligen Evangelii und den rechten Gottesdienst allhier eingericht und die Schule reformirt zu Nutz der Jugend und die Druckerei aufgebracht und des heiligen Evangelii halber viel erlitten und ausgestanden . . . fromm, demütig, lehrhaftig, ehrerbietig, niemand verschmähend"; — so steht er da in der Geschichte seiner Kirche und seines Volkes, ein Apostel der neuen Zeit, die mit ihm diesem Volke sich erschließt und der er vorragend vor allen hier den Stempel seines Geistes aufgedrückt hat für viele Geschlechter.

Litteratur: Spärliche Nachrichten über Honterus in der Chronik von Ostermeyer (Kemeny, Deutsche Fundgruben, I, Klausenburg 1839) im Album Oltardianum (Trauschenfels, Deutsche Fundgruben, Kronstadt 1860), im Chronicon Fuchsio-Lupino-Oltardinum, herausgegeben von Trausch, Kronstadt 1857, in Miles' siebenbürg. Würgengel, Hermannstadt 1670. Einiges über ihn — um sehr Vereinzeltes nicht zu erwänen — in A. Oltard, Initia et progressus reformationis cul. Saxon. Cibinii 1650; M. G. Hauer, Historia ecclesiarum Transsilvanicarum, Francofurti et Lipsiae 1694; Schmeizel, Epistola Martini Lutheri

ad Johannem Honterum, Jena 1712. Der erste Versuch von Honterus' Biographie mit einer Angabe seiner Schriften in Seiverts Nachrichten von Siebenbürgischen Gelehrten, Preßburg 1785; mit einigen Zusätzen in Trausch, Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Deutschen, Bd. II, Kronstadt 1870; dazu desselben: Beiträge und Aktenstücke zur Reformationsgeschichte von Kronstadt, Kronstadt 1865. Weiter: Joseph Dück, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums, Kronstadt 1845. Sehr wertvolle Beiträge zu Honterus' Leben enthalten die von der ungarischen Akademie herausgegebenen gesammelten Werke von Verantius, Monumenta Hungariae historica, II. Abth., Scriptores, Band 19 und 32, der Werke des Verantius, Band 6 (Briefwechsel) und 12 (Ergänzungen) wegen der dort enthaltenen Briefe an, von und über Honterus, die zum teil auch in Katona, Historia critica regum Hungariae stehen; einen Brief des Honterus von seiner Heimreise (1533) hat Fabritius im Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, Bd. 11, mitgeteilt, womit desselben: Religionsgespräch zu Schäßburg u. s. w., zu vergleichen, Vereinsarchiv Bd. 10. Schliesslich gehören hieher: G. D. Teutsch, Urkundenbuch der evang. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, Hermannstadt 1862; Derselbe: Geschichte der Siebenbürger Sachsen; Leipzig 1874; Derselbe, Die Reformation im siebenb. Sachsenland, Hermannstadt 1876; Derselbe, Ueber Honterus und Kronstadt zu seiner Zeit, Vereinsarchiv, Band 13, Hermannstadt 1876.

Dr. **G. D. Teutsch.**

Hontheim, Johann Nikolaus von — Weihbischof von Trier — geboren 27. Januar 1701 zu Trier, erhielt in dem dortigen Jesuitenkollegium seine Vorbildung zu den Universitätsstudien. Er widmete sich früh der geistlichen Laufbahn und trieb kanonisches und öffentliches Recht zu Trier unter der Leitung von v. Nalbach, zu Löwen unter Einfluss van Espens (s. d. A., Bd. IV, S. 164), zu Leyden unter dem jüngeren Vitriarius. Am 6. April 1724 erwarb er in seiner Vaterstadt die juristische Doktorwürde, reisete dann und suchte durch einen längeren Aufenthalt in Rom die Einrichtungen der Kurie genauer kennen zu lernen. Nach seiner Rückkehr 1728 wurde er Assessor des Konsistoriums zu Trier, erhielt 1732 eine juristische Professur, von der ihn der Erzbischof Franz Georg v. Schönborn 1738 an seinen Hof nach Koblenz zog und zum Offizial, 1741 zum geheimen Rat ernannte und zu verschiedenen schwierigen Missionen benutzte. Nach dem Tode des Weihbischofs v. Nalbach erkor ihn der Erzbischof 1748 zu dessen Nachfolger und in diesem Amte blieb Hontheim bis fast zu seinem am 2. Sept. 1790 erfolgten Tode (vgl. Gesta Trevirorum edd. Wyttenbach et Müller, Tom. III, [August. Trevir. 1839, 4°] p. 254, 255).

In seinen Mußestunden beschäftigte sich Hontheim mit historischen Studien, insbesondere der Geschichte der Kirche und des Erzstifts Trier. Das Ergebnis derselben sind die beiden ausgezeichneten Werke über Trier: Historia Trevirensis diplomatica et geographica etc. August. Vindel. 1750, III. Tom. Fol. und Prodromus historiae Trevirensis diplomaticae et pragmaticae, exhibens origines Trevericas, Gallo-Belgicas, Romanas, Francicas, Germanicas sacras et civiles. August. Vindel. 1757, II. Tom., Fol. Viel größeren Ruf verschaffte ihm aber eine andere Schrift, welche in die damaligen Zustände der Kirche eingriff. Eine Vergleichung der Kirche der ersten Jarhunderte mit der Praxis der römischen Kurie, der mannigfache Druck, den die deutschen Bischöfe zu tragen hatten, und die vergeblichen Bemühungen, eine Abschaffung ihrer Gravamina zu erlangen, aber auch der Wunsch, die von der römischen Kirche Abgefallenen wider zu vereinigen, vermochten Hontheim zur Veröffentlichung einer Arbeit, mit deren Grundlagen er sich zwanzig Jare lang eifrig beschäftigt hatte. Sie erschien unter dem Titel: Justini Febronii JCti de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus. Bullioni apud Guill. Evrardi 1763, 4° (d. i. Frankfurt a. M. bei Eßlinger). Den Namen Justin entlehnte er von seiner Nichte Justina, Stiftsdame in der königlichen Abtei Juvigni (Gesta Trevirorum cit. Tom. III, p. 285). Er wendet sich an den Papst Clemens XIII., an die weltlichen Fürsten, Bischöfe und alle Lehrer der Theologie und des kanonischen Rechts mit der Bitte, daſs das

streng kurialistische Prinzip geändert werde. Die von ihm aufgestellten Grundsätze sind eine Widerholung gallikanischer Sätze. Er findet die Einheit der Kirche im allgemeinen Konzil, dem das Gesetzgebungsrecht für die ganze Kirche gebüre und welches über dem Papste stehe u. s. w. f. Unterm 27. Februar 1764 folgte die päpstliche Verwerfung der Schrift, worauf sie in mehreren Diözesen verboten und von einer großen Zal von Schriftstellern angegriffen wurde. Hontheim ließ auf die Antworten nicht warten und erweiterte dadurch sein Werk, von dem schnell hintereinander neue Ausgaben folgten. An diese schlossen sich ein zweiter bis vierter Band, der letzte in zwei Abteilungen bis 1775. Außerdem wurde das Buch ins Deutsche (Wardingen [Frankfurt a. M.?] 1764), ins Französische (Sedan 1767, Paris 1767), ins Italienische (Venedig 1767) übersetzt, auch vom Verfasser selbst in einem Auszuge bearbeitet: Justinus Febronius abbreviatus et emendatus, id est de statu ecclesiae tractatus ex sacra scriptura . . . . ab auctore ipso in hoc compendium redactus, Colon. et Francof. 1777, 4⁰. Von den Gegnern sind die bedeutendsten: Franc. Ant. Zaccaria mit dem Anti-Febronio, Pesoro 1767, 2 vol. 4⁰, Anti-Febronius vindicatus, Cesena 1771, 4 vol. 4⁰ und öfter, neuerdings Bruxell. 1829, 5 vol., Petr. Ballerini, De potestate ecclesiastica Roman. Pontificum et conciliorum generalium contra opus Just. Febronii, Verona 1768, 4⁰, häufig wider abgedruckt, Ph. M. Mamachi, Epistolae ad Febronium tom. 1—4, Romae 1776—79.

Eine wissenschaftliche Widerlegung auf diesem Gebiete, selbst wenn sie gelänge, genügt Rom nicht. Es dringt auf Vernichtung einer ihm nachteiligen Litteratur und auf die Rücknahme der ihm misliebigen Grundsätze von seiten der Autoren, die solche ausgesprochen haben. Die Verdammung durch Clemens XIII. hatte die neuen Auflagen des Buches nicht verhindern können. Ein bei dem neuen Erzbischof von Trier, Clemens Wenzeslaus, Prinz von Sachsen, 1769 lebhaft betriebener Versuch, einen Widerruf des Buches zu erlangen, misglückte gleichfalls. Mit neuem Eifer nahm Pius VI. die Angelegenheit in Angriff und erwirkte jetzt durch den Erzbischof eine Art Widerruf Hontheims. Die Erklärung aber befriedigte in Rom nicht, wurde dort korrigirt und erweitert, worauf Hontheim sie am 1. Nov. 1778 abschrieb und unterzeichnete. Der Papst erließ nunmehr ein wolwollendes Breve und hielt über diesen Erfolg im Kardinalkollegium eine solenne Allokution. Da die öffentlichen Blätter von Zwangsmaßregeln sprachen, welche gegen den achtzigjärigen Greis angewendet seien, musste sich Hontheim dazu verstehen, eine desfallsige Berichtigung zu publiziren, gab dann aber einen Kommentar zu seinem Widerrufe heraus (Justini Febronii Jcti commentarius in suam retractationem Pio VI. Pont. Max. . . . submissam. Frcof. ad M. 1781, 4⁰), der deutlich zeigt, dass er seine alten Meinungen, trotz seines Widerrufes, festgehalten hatte.

Die durch die Schrift des Febronius veranlassten Untersuchungen sind nicht one Einfluss auf die Doktrin und Praxis der römisch-katholischen Kirche geblieben. Der nachhaltige Erfolg für Deuschland wurde jedoch durch die französische Revolution verhindert: denn die im Geiste des Febronianismus gestellten Anträge zu Koblenz 1769 und im Bade Ems 1786 (s. den Art. „Emser Kongress und Punktation") wurden unvollziehbar und an der Stelle episkopaler Prinzipien traten nach der Restauration die von Hontheim bekämpften kurialistischen Grundsätze nur um so schroffer hervor. Der deutsche Episkopat, von Kaiser und Reich verlassen, ja seiner bisherigen Macht entkleidet, suchte in der Einheit mit Rom den Schutz gegen die weltliche Herrschaft, den er wider Rom vom State nicht hatte erlangen können. — Über Hontheim vgl. man die citirten Gesta Trevirorum Tom. III, p. 284 sq., 296, 297. Animadvers. zu Tom. III, p. 52—60, verb. Triersche Chronik 1820, S. 95—105, 223—227; 1821, S. 150; 1828, S. 74—86. — Briefwechsel zwischen dem Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von Trier und dem Weihbischofe von Hontheim über das Buch Justini Febronii, Frankfurt a. M. 1813. D. G. G. Müller-Massis., Disquisit. histor.-theolog. de Johanne Nicolao Honthemio strenuo libertatis ecclesiasticae vindice, Traj. ad Rhen. 1863.

Mejer (H. F. Jacobson †).

Hoogstraten, s. Reuchlin und Luther.

Hooper, John, aus Somersetshire, der Anfänger der puritanischen Bewegung in England, die so große Wirkungen erzielte, studirte eine zeitlang in Oxford und nahm frühe die Grundsätze der Reformation an; umsonst suchte Gardiner (siehe den Artikel) ihn davon abwendig zu machen; wenn schon dadurch unter Heinrich VIII. seine Lage bedenklich wurde, wuchs die Gefar, als die sechs Artikel erschienen, innerhalb deren Schranken der König die Reformation festzuhalten suchte. Es wurde ihm bereits als einem gefärlichen Empörer nachgespürt; er entkam verkleidet nach Frankreich, von da in die Schweiz (1537). Hier trat er hauptsächlich mit dem Antistes Bullinger (siehe den Artikel) in freundschaftlichen Verkehr und widmete sich mit aller Kraft der Seele dem Studium der Theologie und der alten Sprachen, besonders der hebräischen. In Zürich trat er, auf Bullingers Rat, in die Ehe, und Bullinger hob ihm ein Kind aus der Taufe (Heß, Leben d. Ant. Bull., I, 216, [durch einen Schreibfehler ist Hoger gesetzt]). Er blieb auch nach seiner Rückkehr ins Vaterland mit Bullinger in brieflicher Verbindung. Merkwürdig ist der Brief, worin er ihm meldet, dass Cranmer und andere Bischöfe mit den helvetischen Kirchen in allen Dingen einverstanden seien. Bei der Thronbesteigung Edwards kehrte er nach England zurück (1549), und gewann bald durch seine derbe Bekämpfung der katholischen Lehre großes Ansehen und in seinen Predigten gewaltigen Zulauf; nächst Latimer war er der beliebteste Prediger. Er bewirkte damals auch, dass Bonner seine Stelle verlor. Graf Warwick ernannte ihn zu seinem Kaplan und verschaffte ihm 1550 das Bistum Glocester. Vor der Konsekration erhob er Schwierigkeiten, worin sich eben seine Opposition gegen die Art der Durchfürung der Reformation kund gab, und welche beinahe die Konsekration hintertrieben hätten. Er weigerte sich nämlich, den bischöflichen Ornat anzuziehen, der dem der römischen Bischöfe noch sehr änlich war (doch nicht gleich, wie Weber meint, nach seinen eigenen Angaben II, 670). Ebenso weigerte er sich, dem Metropoliten den vorgeschriebenen kanonischen Eid zu leisten *) und außer der heil. Schrift irgend eine kirchliche Autorität anzuerkennen. Cranmer suchte vergebens, ihm seine Skrupel zu nehmen. Warwick bat Cranmer um Nachgiebigkeit, allein dieser konnte nicht nachgeben, weil er sonst in wichtigen Dingen den römisch gesinnten Prälaten hätte Konzessionen machen müssen. Dennoch wollte er nicht sogleich Hoopers Konsekration aufgeben, er forderte das Gutachten des Butzer, damals Professor in Cambridge, und des Peter Martyr, Professor in Oxford. Jener erklärte sich im allgemeinen gegen den bischöflichen Ornat als den Aberglauben befördernd, meinte aber, dass Hooper ihn nicht von sich weisen solle, da er gesetzlich eingefürt und den Reinen alles rein sei. In demselben Sinne sprach Martyr. Hooper aber ließ sich dadurch nicht umstimmen, rechtfertigte seinen Widerstand in einer eigenen Schrift, die er sein Glaubensbekenntnis nannte, und brachte durch eifriges Predigen gegen die Ordination und bischöfliche Kleidung unruhige Bewegungen unter dem Volke hervor. Nun übergab ihn der geheime Rat der Aufsicht des Cranmer; als auch dies nichts fruchtete, wurde er gefänglich eingezogen. Im Gefängnis wurde sein Sinn erweicht, es kam durch gegenseitige Konzessionen ein Vergleich zustande. Hooper leistete den Eid one den Zusatz all Saints, predigte vor dem König im bischöflichen Ornat, durfte aber fortan sich der Anlegung desselben enthalten, außer, wenn er vor dem Könige oder in seiner Kathedrale oder bei einer feierlichen Gelegenheit zu funktioniren hatte. So wurde er endlich im März 1551 konsakrirt und erhielt bald durch die Vereinigung der beiden Bistümer von Glocester und Worcester einen Zuwachs an Geschäften, aber nicht an Gehalt. Seine Tätigkeit und Sorgfalt als Prediger, Seelsorger und Aufseher über die Schulen werden sehr gerühmt; nicht minder groß war seine Unerschrockenheit in

*) Der Eid enthielt eine Verpflichtung: to all statutes made or *to be made* in support of the king's ecclesiastical authority and in contravention ot the papal usurpation. So helpe me God, *all Saints* etc. An diesen letzten Worten nahm Hooper Anstoß.

Handhabung der Kirchenzucht, so weit diese bei der mangelhaften Einrichtung möglich war. Er erlitt einst tätliche Mißhandlung von der Hand eines Adeligen, den er wegen Ehebruchs vor sein geistliches Gericht geladen, und dem er einen tüchtigen Verweis gegeben.

Hooper starb auf dem Scheiterhaufen, eines der vielen Opfer der katholischen Reaktion unter Maria Tudor 1555. S. Burnet, Gesch. d. Ref. d. engl. Kirche; Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Sekten in Großbritannien, II, 106—109, 264. **Herzog.**

Hoornbeek, Johannes, geb. zu Harlem 1617, gest. zu Leyden 1666, hat als Professor der Theologie und zugleich als Geistlicher seit 1644 in Utrecht, seit 1654 in Leyden sich ausgezeichnet. Seine Schriften wurden sehr geschätzt und sind zum teil jetzt noch lesenswert, wie das nach dem westfälischen Frieden nötig gewordene Examen bullae papalis qua Innocentius X. abrogare nititur pacem Germaniae, Ultraj. 1652, oder die Besprechung einer andern Zeitfrage in der Epistola ad Joh. Duraeum de Independentismo Lugd. Bat. 1659, und der Commentarius de paradoxis Weigelianis. Eine wichtige Frage des Zeitalters behandelt seine Schrift de conversione Indorum, welcher die Biographie des Verfassers vorgedruckt wurde. Seine Brevis institutio studii theologici, Ultraj. 1658, zeigt uns die damalige Bildungsweise der Theologen. Von den eigentlich polemischen Schriften mag die de convincendis Judaeis, L. B. 1655, veraltet sein; die Summa controversiarum religionis, Trajecti ad Rhen. 1653, aber ist neben Spanheims das brauchbarste reformirte Kompendium der Polemik geblieben und enthält namentlich einen beachtenswerten Abschnitt über die Brownisten. Das in drei Quartbänden erschienene Werk Socinianismus confutatus, 1. T. Ultraj. 1650, 2. T. Amst. 1662, 3. T. 1664, ausfürlich und sorgfältig mit vieljärigem Fleiß die Streitfragen aus socinianischen Quellen erhebend und vom reformirten Standpunkte aus widerlegend, ist eine Arbeit, deren Studium, namentlich des einleitenden Apparatus ad Controversias et disputationes Socinianas, dem trefflichen neuesten Werke über den Socinianismus von Otto Fock nützlich geworden wäre. Für den Socinianismus, als den zwar verhaßten Nebenläufer gerade des reformirten Lehrbegriffes, bleibt eine so gelehrte und tüchtige Darlegung und Widerlegung, wie die von Hoornbeek, immerfort lehrreich. Hinzugekommen ist ein Compendium Socinianismi confutati, Lugd. B. 1690. Seine Miscellanea sacra sind zu Utrecht 1677 herausgegeben worden. Geschätzt wird seine Theologia practica cum irenica, sive de studio pacis et concordiae, 2. T. Ultraj. 1663, auctior 1689 und Francf. et Lips. 1698 mit Ergänzungen Vetera et nova s. Exercitt. th. — Traj. ad Rh. 1672. Außer der schon erwänten Biographie ist der Artikel Hoornbeek in Bayles Diktionnaire nachzusehen. **Alex. Schweizer.**

Hophra, חָפְרַע (LXX *Οὐαφρῆ*), wird von Jer. 44, 30 derjenige ägyptische König genannt, im Vertrauen auf welchen Zedekia das chaldäische Joch abzuschütteln versuchte (Ezech. 17, 15) und dadurch den Untergang Jerusalems herbeifürt. Wol kam nämlich der Ägypter dem bereits von Nebukadnezar in seiner Hauptstadt belagerten Könige von Juda zu Hilfe und nöthigte die Chaldäer zu zeitweiliger Aufhebung der Belagerung. Allein die Ägypter wurden, wie es scheint, geschlagen und zum Rückzug in ihr Land gezwungen (Ezech. 30, 20 ff. vgl. Jos. Antt. 10, 7, 3), worauf die Belagerung fortgesetzt und zum Ziele gefürt wurde (Jer. 37, 5 ff., vgl. auch Ez. 29, 1 ff.). Immerhin blieb Ägypten die letzte Zuflucht der nach Gedaljas Ermordung flüchtigen Judäer (Jer. 41, 16—18; 43, 1 ff.).

Jener Hophra ist one Zweifel der der 26. saitischen Dynastie angehörende, von den Griechen *Ἀπρίης*, von Manetho *Οὐάφρις* genannte König, dessen Name auf den ägyptischen Denkmälern uāḥábrā geschrieben ist. Er regierte von 590 bis 571 v. Chr. und folgte auf Psamtik II. Seine Regierung wird von Herod. 2, 161—163, 169 als eine im ganzen überaus glückliche geschildert. Das Ungewitter, das ihm von Nebukadnezar drohte, und weshalb die hebräischen Propheten ihm und seinem Lande bereits den nahen Untergang ankündigten, (Jer. 43, 8 ff.; Ez. 30—32), verzog sich, wie es scheint, one weiteren Schaden für

Hophra. Denn noch später als Jerusalems Fall fürte derselbe glückliche Kriege gegen Phönizien und Cypern, wie denn neuerlich Renan in Aradus eine Statuette mit dem Namen dieses Königs und in Byblos etliche Tempelskulpturen im Stil der 26. Dynastie gefunden hat. — Tragisch war dagegen Hophras Ende. Sein von König Battos II. von Kyrene geschlagenes Heer empörte sich, wälte den als Vermittler von Hophra abgesandten Ahmes (Amasis) zum König, und schlug unter dessen Fürung Hophra und die Seinen. Zwar wollte Amasis den Gestürzten am Leben schonen, muſste ihn aber bald der Wut des Volkes preisgeben. Darauf bezieht sich offenbar Jer. 44, 29 f., wol ein späterer Zusatz ex eventu, da Jeremia schwerlich bis 570 gelebt hat. Vgl. Steiner in Schenkels Bibellex. u. Ebers in Riehms Hdwtb. u. d. W. **Rüetschi.**

Horb oder **Horbe,** Johann Heinrich, gewönlich Horbius genannt, Schüler, Freund und Schwager Speners, wurde am 11. Juni 1645 zu Colmar im Elsaß geboren, wo sein Vater Arzt war, und schon in frühester Jugend zum geistlichen Stande bestimmt. Vom J. 1661 an studirte er zu Straßburg, wo Johann Konrad Dannhauer (gest. 1666, vgl. Band III, S. 481 ff.), Balthasar Bebel, der Historiker Johann Heinrich Boecler und insbesondere Spener seine Lehrer waren; hier wurde er im Jare 1664 mit 19 Jaren Magister. Er besuchte dann noch die Universitäten Jena, Leipzig, wo er länger verweilte und Assessor der philosophischen Fakultät wurde, und zu kürzerem Aufenthalte auch Wittenberg, Helmstädt und Kiel, und begleitete darauf einige reiche junge Leute auf ihren Reisen nach Holland, England und Frankreich. Außer philologischen trieb er um diese Zeit besonders dogmenhistorische und patristische Studien, von welchen einige kleinere Schriften, die er veröffentlichte, Zeugnis ablegen. In Utrecht brachte er längere Zeit bei Johann Georg Graevius zu, der ihn besonders freundlich aufnahm. Viel Ungemach hatte er davon, daſs er in Paris Hofmeister eines jungen Hamburgers Justus Theodor von Münchhausen wurde; dieser machte hernach, als er in ein liederliches Leben geraten war, Horbius aus Bosheit den Vorwurf, er habe für ihn eingenommene Gelder unterschlagen und verfolgte ihn mit Drohbriefen und Prozessen bis nach Windsheim und Hamburg. Die richterliche Untersuchung der Sache ergab, daſs Horbius höchstens der Vorwurf treffe, sich nicht über die richtige Verwaltung der Gelder genügende Quittirung ausgebeten zu haben; seine späteren Gegner, namentlich der Senior Schultz in Hamburg, wuſsten aber diese Sache, auch als Horbius Unschuld unzweifelhaft festgestellt war, noch in unerhörter Weise zur Untergrabung seines Rufes zu verwenden. Im Juli 1671 ernannten ihn die Pfalzgrafen bei Rhein von der veldenzischen und sponheimischen Linie erst zu ihrem Hofprediger in Bischweiler und dann nach wenigen Monaten noch in demselben Jare zum Inspektor und Pfarrer zu Trarbach an der Mosel. In diesem Jare heiratete H. auch Speners Schwester Sophia Cäcilia, die ihn als Witwe 32 Jare überlebte und 4 Söne hinterließ. In Trarbach wirkte er als Seelsorger mit ungemeinem Eifer, geriet aber dadurch, daſs er in Spenerscher Weise Privatandachten in seinem Hause veranstaltete und Speners pia desideria verteidigte (vgl. die Ausgabe der pia desideria, Frankfurt 1676, S. 163 ff.), mit seinem Kollegen Arnoldi in Streit; er ward wegen falscher Lehre verklagt, am 1. Februar 1678 vom Amte suspendirt und zog dann, obschon die Grafen ihn halten wollten, vor, weiteren Streitigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen, daſs er einem Rufe als Superintendent und Pastor nach Windsheim in Franken im Januar 1679 folgte. Doch auch hier sollte er nicht lange Ruhe haben; Arnoldi bewirkte, daſs auch seine Windsheimer Kollegen gegen ihn als einen Irrlehrer auftraten und das Volk so wider ihn erregten, daſs die Obrigkeit ihm Ruhe verschaffen muſste. Zugleich wurde er im Jare 1679 von dem Prediger zu Nordhausen Georg Konrad Dilfeld in der „Theosophia Horbio-Speneriana oder sonderbare Gottesgelehrtheit Herrn Henrici Horbs und seines Schwagers Herrn Philippi Jacobi Speners“, Straßburg 1679, 4°, angegriffen, welcher Schrift Spener zu seiner und Horbius' Verteidigung seine „allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen“, Frankfurt 1680, 12°, und öfter gedruckt, entgegensetzte. H. hat darauf noch vier

Jare, wie es scheint, ungestört und jedenfalls in Segen zu Windsheim gewirkt. Auf Empfehlung des Pastor Johann Winckler, der damals selbst erst seit wenigen Wochen in Hamburg war, wurde er am 29. Dezember 1684 zum Pastor (jetzt Hauptpastor genannt) an der St. Nikolaikirche in Hamburg erwält. Das Ministerium in Hamburg hatte vor der Wal Bedenken gegen ihn gehabt und sich ein Gutachten über seine Lehre von der theologischen Fakultät in Straßburg erbeten; obschon die Antwort nicht ganz günstig für Horbius lautete, ward er dann doch durch Wincklers Einfluſs von den Kirchenvorstehern einstimmig erwält. Nach einigem Bedenken nahm H. die Wal an, hielt am 15. Februar 1685 seine Abschiedspredigt in Windsheim und trat am 8. April 1685 sein neues Amt an. Ein Jar nach ihm kam Johann Friedrich Mayer als Pastor zu St. Jakobi nach Hamburg, der Mann, der unter allen seinen Hamburger Kollegen ihm hernach am schärfsten entgegentrat. Horbius fand in Hamburg bald eine ausgedehnte und erfolgreiche Tätigkeit; aber er hatte auch von Anfang an viele Widersacher. Unter den fünf Hauptpastoren waren der Senior Samuel Schultz (gest. 1699) und der genannte Mayer entschiedene Gegner des Pietismus; die beiden übrigen, außer Johann Winckler zu St. Michaelis (gest. 1705), Abraham Hinckelmann zu St. Katharinen (gest. 1695), standen auf Horbius Seite; Schultz und Mayer hatten im Ministerium die Majorität; in den Gemeinden stand man im großen und ganzen zu seinem Hauptpastor. Der erste größere kirchliche Streit, den Horbius in Hamburg erlebte, war der über die Zulässigkeit des Schauspiels; in diesem stand Schultz noch auf Horbius' und Wincklers Seite; Horbius selbst ist aber bei ihm noch weniger beteiligt. Als Schultz aber am 28. Oktober 1688 Senior geworden war, erhob er bei allen Gelegenheiten Klagen über die Schwärmer und Quäker, mit welchen Ausdrücken er die Freunde Speners, vor allen seine Kollegen Winckler und Horbius und die sich zu ihnen hielten, meinte. Daſs namentlich in Laienkreisen allerlei Ungehörigkeiten vorgekommen sein mögen, Auswüchse der pietistischen Bewegung, welche damals sich immer weiter ausbreitete, kann wol nicht geleugnet werden; andererseits waren die Untersuchungen, die darüber angestellt wurden, wenig geeignet, etwaige Verirrungen zu beseitigen, sondern gossen nur Öl ins Feuer. Besonderen Anstoß erregten dann die Konventikel, die ein Kandidat Nikolaus Lange, dem auf Hinckelmanns Vorschlag die Montagspredigten in der St. Nikolaikirche übergeben waren, leitete; mit Lange verband sich Eberhard Zeller, der früher Prediger im Württembergischen gewesen war und damals one Amt in Hamburg lebte; in diesem Kreise las man Böhmes Schriften mit Vorliebe und geriet in eine mehr oder weniger kirchenfeindliche Stellung. Obschon sich nun Horbius, Winckler und Hinckelmann entschieden von Lange und seinem Treiben losgesagt hatten, so wurde es ihnen von ihren Gegnern doch zur Last gelegt und diejenigen Privatandachten, welche sie hielten, wurden von Schultz und seinen Freunden geradeso beurteilt, wie die der Separatisten. So war es denn auch gegen sie gerichtet, als der Senior Schultz (nicht Mayer, wie meistens erzält wird) am 14. März 1690 von seinen sämtlichen Kollegen im Ministerio die Unterschrift eines Reverses forderte, durch den sie sich verpflichten sollten, alle „Pseudophilosophos, antiscripturarios laxiores Theologos und andere Fanaticos, namentlich Jakob Böhmen, auch Chiliasmum tam subtiliorem quam crassiorem zu verwerfen; ihre Anhänger für keine Brüder zu erkennen, sie nicht entschuldigen zu wollen“ u. s. f. Zu dem Streit, der hierüber ausbrach und nur durch Vermittelung des Senates mit einem halben Frieden endete, kam nun aber bald ein noch viel heftigerer. Horbius verteilte am Sylvesterabend des J. 1692 unter die Kinder und Dienstboten, die ihm, der in Hamburg bestehenden Sitte gemäß, Neujarsgeschenke brachten, ein kleines Büchlein: „Die Klugheit der Gerechten, die Kinder nach den wahren Gründen des Christentums von der Welt zu dem Herrn zu erziehen“, 5 Seiten Vorrede und 89 Seiten Text in 12° (nach dem Abdrucke Hamburg 1693, der aber wol ein zweiter, nicht der von Horbius verteilte ist). Dieser kleine Traktat war zuerst französisch erschienen; Horbius kannte den Verfasser nicht; ihm war die deutsche Übersetzung desselben aus Stade übersandt und er hatte sie mit der von ihm verfaſsten, aber nicht unterzeichneten

Vorrede drucken lassen. Der Verfasser dieser Schrift war der französische Mystiker Peter Poiret, gest. 1719, ein Anhänger der Antoinette Bourignon (nicht der Jesuit Poiret). Horbius hatte sich durch den Ernst dieses Büchleins veranlasst gesehen, es zu verbreiten, da er mit dem Verfasser die Mängel der damaligen Erziehung beklagte, und hatte dabei die bedenklichen Überschwenglichkeiten mancher Ausdrücke und Ansichten übersehen; er hat später selbst die Herausgabe desselben bereut. Aber dass sich nun ein solcher Sturm wider ihn erhob, wie namentlich Mayer ihn in Bewegung setzte, durch den die ganze Stadt in Aufrur geriet, das hatte er nicht verdient. Die Einzelheiten dieses Streites zu erzälen, würde hier zu weit füren; wir müssen für sie auf die unten zu nennende Geffckensche Schrift verweisen. Die Erbitterung, mit welcher derselbe auf der Kanzel und in mehr als hundert kleineren und größeren Schriften gefürt wurde, — mitunter erschien Tag für Tag eine neue Streitschrift, — erklärt sich vor allem aus dem Charakter Mayers, der sich so ziemlich jedes Mittel erlaubte und in dem Kampfe gegen Horbius seinem Hass gegen Spener vollen Lauf ließ; vgl. auch den Artikel Johann Friedrich Mayer. Für Horbius endete der Streit damit, dass in einer höchst tumultuarischen Versammlung der Bürgerschaft am 24. November 1693, in welcher namentlich Mayers Anhänger unter den Handwerkern ihren Willen durchsetzten, beschlossen ward, dass er removirt werden und die Stadt und ihr Gebiet meiden solle. Horbius zog sich nach Schleems, einer holsteinischen Ortschaft im Kirchspiele Steinbeck, zurück. Im Januar 1694 ward auch seine Frau gezwungen, das Pastorat zu verlassen. Obwol nun das Kirchenkollegium zu St. Nikolai seine Absetzung nicht anerkannte und der Senat ihm durch Deputirte sein Missfallen über das Geschehene zu erkennen gab, gelang es doch nicht, ihn wider in sein Amt zurückzufüren. Ihm wurden aus allen Ständen vielerlei Beweise der Teilnahme; von auswärtigen Freunden erhielt er zalreiche Briefe; auch Berufungen in andere Ämter wurden ihm zu teil, die er jedoch nicht annahm. Er starb am 26. Januar 1695 und ist in der steinbecker Kirche begraben.

Litteratur: Joh. Molleri, Cimbria litterata II, S. 355—372; Max Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche, Band 2, Koblenz 1852, S. 591—615. Über die Horbiusschen Streitigkeiten in Hamburg ist besonders zu vergleichen: Joh. Geffcken, Johann Winckler und die Hamburgische Kirche seiner Zeit, Hamburg 1861. Die Schriften Horbius' werden außer bei Moller im Lexikon der hamb. Schriftsteller, Band III, S. 357 ff. aufgefürt. — Über die Konventikel, welche Lange und Zeller in Hamburg hielten, vgl. Erdm. Heinr. Graf Henckel, Die letzten Stunden einiger ... selig in dem Herrn verstorbenen Personen, Theil III (2. Aufl.), Halle 1726, S. 103 ff. — In Friedrich Jacobs' Erzählungen, 6 Bändchen, Leipzig 1828, S. 1—94, befindet sich unter dem Titel „Die Klugheit der Gerechten" eine novellenartige Erzälung, in welcher der Horbius-Mayersche Streit dargestellt wird. **Carl Bertheau.**

Horche, Dr. Heinrich, am 12. Dezember 1652 zu Eschwege geboren, in der Schule daselbst vorbereitet, bezog, in der Absicht, Mathematik und Philosophie zu studiren, in seinem 18. Jare die Universität Marburg. Angeregt durch Theodor Untereyk und ergriffen durch die von Spener ausgegangene Bewegung, wandte sich Horche dem theolog. Studium zu, begab sich 1671 nach Bremen, von wo er 1672 als begeisterter Anhänger der Cartesianischen Philosophie nach Marburg zurückkehrte. Da nach den Marburger Statuten die Philosophie des Cartesius nicht gelehrt werden durfte, wälte Horche das Studium der Medizin und Naturlehre, freilich nur auf kurze Zeit. Der äußeren Seite des christlichen Lebens, den Missständen in Schule und Gemeinde schenkte er namentlich seine Aufmerksamkeit. Zwei Jare war er der Begleiter eines jungen Grafen, verweilte mit demselben auf den Universitäten zu Danzig, Frankfurt a. O. und Leyden, begab sich von da zur Erholung aus schwerer Krankheit nach der Heimat, wo er mit Gleichgesinnten Andachtsübungen hielt und dadurch den Grund zu den in Hessen auftretenden philadelphischen Gemeinden legte. In Heidelberg 1683 Diakonus, wurde er als Chiliast verdächtigt, in Kreuznach 1685 Hofprediger, errichtete er nach Spe-

ners Vorgange Bibelübungen, empfing bei der dritten Säcularfeier der Universität Heidelberg, wohin er 1687 als dritter Prediger an die Kirche zum hl. Geist zurückkehrte, die theologische Doktorwürde. Den Verwicklungen, in welche er mit den Jesuiten wegen der 80. Frage des Heidelberger Katechismus geraten war, entzog ihn die Berufung an die deutsch-reformirte Gemeinde zu Frankfurt a/M. 1690 wurde er Pfarrer und Professor zu Herborn. Die Bibelübungen sollten ihm Mittel und Wege abgeben für Ausfürung seiner reformatorischen Ideeen, nämlich apostolische Lehre und apostolisches Leben in der Form der apostolischen Kirche einzuführen. Er trat in den Umgang mit den Separatisten und namentlich mit dem wegen seiner unsinnigen Schwärmerei gefangen gesetzten Klopfer, rühmt sich allerlei Gesichter und göttlicher Visionen, nennt die Schulen Satansschulen, die Kirchen Babel und Lehrer und Prediger antichristische Diener, verwirft Kirchen- und Abendmalgehen, besteht bei der Taufe auf Eintauchen der Kinder und räumt jedermann das Recht ein, im öffentlichen Gottesdienst zu reden. Da Horche weder für Lehre noch für Manung zugänglich war, auch die Rechtgläubigkeit der Schule zu Herborn angezweifelt wurde, so wurde er aus seinem Amt am 15. Febr. 1698 entlassen. Die Absetzung desselben war das Signal zum offenen Ausbruch des Separatismus in Hessen und Nassau. Zunächst trat Horche in einen weitläufigen polemischen Schriftwechsel mit seinem früheren Kollegen Hildebrand, welcher in erbitterte persönliche Invectiven ausartete; dann richtete er Privatversammlungen ein, zu welchen sich die Separatisten, Chiliasten von weit und breit einfanden, unter anderen der aus Bern vertriebene schweiz. Spitalprediger Samuel König mit seinem Anhange. Jetzt begann für Horche ein zehn Jare andauerndes unstätes und schwärmerisches Leben. Lehrend und predigend zog er umher, um den Grundsätzen seiner gereinigten Reformation Eingang zu schaffen. Die Verhandlungen der theologischen Fakultät zu Marburg mit Horche am 27. August bis 5. September 1699 waren so erfolglos, daſs derselbe nach Herborn zurückkehrte und auf dem Rathause daselbst mit Reitz und König an öffentlichen Markttagen Versammlungen hielt. Wegen des offenen Widerstandes gegen die obrigkeitlichen Gebote wurde er in Marburg gefangen gesetzt, verfiel in heftigen, religiösen, auf Mordversuche ausgehenden Wansinn und wurde Gegenstand des allgemeinen Mitleids und der öffentlichen Fürbitte. Auf das Versprechen, sich ruhig zu verhalten, wurde er in seine Heimat entlassen, wo sein fanatisches, in wilden Wansinn ausgeartetes Verhalten die größte Gefar befürchten ließ. Er wurde nach Kassel abgefürt und daselbst gefangen gehalten. Das geistige Leben desselben schien dem Erblinden nahe gerückt zu sein. Im J. 1701 kehrte er nach Eschwege zurück, um die philadelphische Gesellschaftsform praktisch ausfüren. Da aber die Glieder der Gemeinde, namentlich die berüchtigte Eva von Buttlar mit ihrem Anhange das Land räumen musste, begab sich Horche nach Wesel zu Reitz, von da nach Holland und England, um sich in Pennsylvanien niederzulassen. Da ihm indes seine Frau nicht folgen wollte, kehrte er zurück. Noch einmal fiel er in solche Paroxismen, daſs er in einer Irrenanstalt untergebracht werden musste. Seit 1703 besserte sich sein geistiger Zustand. Hiefür spricht wenigstens eine 1705 verfaſste, dem Landesherrn vorgelegte Schrift, welche ihm einen Jaresgehalt bewirkte. Seit 1708 hielt sich Horche in Kirchhain auf, mit litterarischen Studien beschäftigt. Die Hoffnung, in seine Stellung nach Herborn zurückzukehren, ging nicht in Erfüllung. Eine kurze Zeit verweilte er wider in Marburg. Von 1713 bis zu seinem am 5. August 1729 erfolgten Tode wonte er in Kirchhain. Außer der philadelphischen Gemeinde in Eschwege verdanken die Gemeinden zu Wannfried, Allendorf an der Werra, die Gemeinde der Frau Gebhard in der oberen Werragegend dem Separatismus und Chiliasmus Horches, welcher mit der Jeane Leade (s. d. Art.) in Verbindung stand, ihr Dasein.

Horche blieb in seinen späteren Lebensjaren seinen Grundansichten von dem Verderben der Kirche und der Notwendigkeit ihrer Reformation treu. Eine Vorliebe zu allegorischen und typischen Erklärungen und eine vorwiegende Neigung zum Separatismus leuchtet auch aus seinen späteren Schriften — er hat deren überhaupt 63 verfaſst — hervor.

Horche war ein Mann von seltenen Gaben, tiefem Ernst und christlichem Eifer, dabei aber von heftiger Gemütsart und somit ein Opfer seines Eigensinnes und seines Hochmuts, wie auch seiner Zeit.

Zu vergleichen die Schriften des Unterzeichneten: Heinrich Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876; Geschichte und Entwickelung der philadelphischen Gemeinden in der Zeitschrift für historische Theologie, 1865, S. 171 u. ff. **H. Hochhuth.**

Horeb, s. Sinai.

Horae canonicae, s. Brevier.

Horiber, s. Edom Bd. IV, 40.

Hormisdas, Papst 514—523. Er war in Campanien geboren, bekleidete unter Symmachus das Amt eines Diakons der römischen Kirche, und wurde, nach dem Tode dieses Papstes, auf den Stul Petri gehoben (20. Juli 514). Der oströmische Kaiser Anastasius zeigte sich bereit, jenes Schisma zwischen der griechischen und römischen Kirche, welches durch das über den Acacius, Patriarchen von Konstantinopel, auf einer römischen Synode im Jare 484 wegen Begünstigung des Monophysitismus verhängte Anathema entstanden war, zu beendigen, und lud den Hormisdas ein, an einem nach Heraclea behufs Beilegung des Streites zu berufenden Konzil teilzunehmen. Als Bedingung seiner Beteiligung forderte der Papst unter anderem die ausdrückliche Anerkennung des über Acacius ausgesprochenen Verdammungsurteils, da aber dieses Zugeständnis vom Kaiser verweigert wurde und alle weiteren Unterhandlungen resultatlos blieben, ging das vom Papste nicht beschickte Konzil unverrichteter Sache auseinander. Die völlige Aufhebung der Kirchenspaltung glückte jedoch Justin I., der seit 518 das Ostreich beherrschte. Er und sein Patriarch Johann II. von Konstantinopel wandten sich mit demütigen Gesuchen um Widerherstellung der Kirchengemeinschaft nach Altrom, worauf der Papst die Unterzeichnung eines von ihm abgefaßten Glaubensbekenntnisses, das die ausdrückliche Verdammung des Acacius enthielt, forderte; nachdem im März 519 diesem Begehren von seiten des Patriarchen Folge geleistet, war die Union der griechischen mit der römischen Kirche bis auf Antiochien und Alexandrien vollzogen. In dem theopaschitischen Streit, der sich um den Beisatz im Trisagion: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt", drehte, bewies Hormisdas dem Kaiser gegenüber, der diese Formel kirchlich rezipirt zu sehen wünschte, Achtung gebietende Entschiedenheit, indem er dieselbe für völlig unnütz, ja — weil die Monophysiten sich derselben mit Vorliebe bedienten — für gefärlich erklärte. Ein in der Papstgeschichte seltenes Beispiel religiöser Toleranz gab Hormisdas, als sich der nordafrikanische Bischof Possessor im Namen Vieler an ihn mit der Frage wandte, wie die römische Kirche über die Schriften des Semipelagianers Faustus von Rhegium urteile. Auf diese Anfrage antwortete er, daß aus den Büchern des Faustus das Gute zu nehmen, das der Kirche widersprechende zu verwerfen sei, denn, so fährt er fort, „nec tamen improbatur diligentia per multa discurrens, sed animus a veritate declinans . . . Nec vitio dari potest nosse, quod fugias; atque ideo non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes. Quod si ita non esset, nunquam doctor ille gentium acquievisset nuntiare fidelibus: Omnia autem probate, quod bonum est tenete".

Quellen: Epistolae Hormisdae papae apud Migne: Patrologiae cursus completus, Series latina, tom. 63; Hormisdae epistolae et decreta apud And. Thiel: Epistolae Romanorum pontificum genuinae, Brunsbergiae 1867, p. 739 ss.; Vita Hormisdae im liber Pontificalis ed. Vignolius, Romae 1724, tom. I, p. 181 ss.; Baronii annales eccles. ad ann. 514—523; Jaffé, Reg. Pont. Rom. p. 65 ss.; etc.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der Päpste, Götting. 1758, S. 117 ff.; Sollerii, Comment. hist. de S. Hormisda in AA. SS. Boll. Aug. II, p. 155 ss.; Archibald Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übers. v. Rambach, 3. Thl., 2. Aufl., Magdb. u. Leipz. 1770, S. 272 ff.; Rothen-

see, Primat des Papstes, Bd. I, Mainz 1836, S. 411 ff.; Hergenröther, Photius, Bd. I, Regensb. 1867, S. 142 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Thl. I, Elberf. 1868, S. 27 f.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. II, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1875, S. 569, 572, 672 ff., 692 ff. ꝛc.; Alzog, Handbuch der Patrologie, 3. Aufl., Freib. i. Br. 1876, S. 491 ff. ꝛc.

R. Zöpffel.

Horney oder **Hornejus**, Konrad, war am 25. Nov. 1590 zu Braunschweig geboren als der Son eines Landpredigers in der nächsten Umgegend der Stadt. Schon auf der dortigen Katharinenschule erhielt er eine so ausgezeichnete Schulbildung, dass seine Fertigkeit, lateinisch und griechisch in Prosa und in Versen zu schreiben, Männern wie J. Gruter in Heidelberg u. a. bekannt wurde. Auch in Helmstädt, wohin er 1608 abging, war er dadurch den dortigen Humanisten im voraus empfohlen; er wurde bald ein Lieblingsschüler des alten Caselius (s. d. Art.), Haus- und Tischgenosse und Vorleser desselben; die diesem befreundeten Kollegen, der Aristoteliker Cornelius Martini, Nik. Gran u. a., wurden mehr noch als die Theologen der Universität seine Lehrer, und andere ausgezeichnete Schüler von Caselius und Martini, wie Georg Calixtus, Barthold Neuhaus u. a. schon damals seine Freunde. Nach Caselius Tode, 1613, nachdem er sich 1612 habilitirt hatte, wurde er noch acht Jare lang Haus- und Tischgenosse seines unverheirateten Lehrers Martini, welcher sich auch als Lehrer durch ihn vertreten ließ, wurde neben ihm 1619 Professor der Logik und Ethik, und nach Martinis Tode († 17. Dez. 1621) dessen eigentlicher Nachfolger, wie sehr auch die Häupter der antihumanistischen und antimelanchthonischen Partei, der Schwabe Basilius Sattler im wolfenbüttelschen Konsistorium und sein Nepot Strube in Helmstädt, dies zu hintertreiben gesucht hatten. Sie konnten nachher auch nicht verhindern, dass er nach dem Abgange eines der Ihrigen, Michael Walthers, 1628 aus der philosophischen Fakultät in die theologische versetzt und Walther zum Nachfolger und seinem Gesinnungsgenossen Calixtus zum Spezialkollegen gegeben wurde. In diesem Amte blieb er bis an seinen Tod 1649.

Noch mehr als Calixtus war also auch Hornejus erst nach langen Lehrjaren philologischer und philosophischer Studien und selbst nach vieljäriger Fürung eines Lehramtes, worin ihm die Interpretation des Aristoteles sowie der Vortrag der Logik, Ethik und Metaphysik oblag, zur Theologie übergegangen; in lingua Graeca prae Horneio puer est, sagt B. Neuhaus einmal in einer Streitschrift (Irnerius p. 51) selbst von Calixtus; Hornejus' philosophische Lehrbücher wurden auch auf anderen Universitäten viel gebraucht, sodass das compendium dialecticae succinctum (zuerst Helmstädt 1623) bis 1666 in zwölf Auflagen erschien, die disputationes ethicae depromptae ex ethica Arist. ad Nicom., zuerst 1618, bis 1666 in sieben Auflagen, dazu viele andere philosophische Schriften: compendium naturalis philosophiae 1618 u. ff., disquisitionis metaphysicae s. de prima philosophia 1622, institt. logicae 1623 u. ff., philosophiae moralis 1624 ff., exercitationes und disputationes logicae 1621 u. ff., processus disputandi u. s. f. Nach solchen Anstrengungen bildendster Selbsttätigkeit war er denn auch, wie Calixtus, geschützt vor der schwachen Seite seines Zeitalters, vor der Roheit und Erstorbenheit, womit man vieler Orten zu sehr für vorgeschriebene Tradition sophistisch zu streiten bemüht war und in dogmatischer Befangenschaft dem wissenschaftlichen Streben ungehörige Fesseln anlegte. Freilich war ihm auch wie Calixt der Widerstand des großen Haufens und das Los der Gemeinschaftslosigkeit in einer solchen Zeit im voraus gewiss, und dieses zu ertragen, ward ihm bei seiner Milde und Liebebedürftigkeit noch schwerer als jenem. So waren es denn auch fast immer dieselbigen Streitigkeiten, in welche von Anfang her der eine wie der andere hineingezogen wurde. Schon der Widerstand gegen die Anwendung der Lehre und Methode des Ramus in der Philosophie, Pädagogik und Theologie erschien beiden gerade in den ersten Jaren ihres Wirkens umsomehr als eine heilige Pflicht, je fester sie überzeugt waren, dass die von dort ausgehende Abmanung von angestrengtem Studium der Alten, insbesondere des Aristoteles und einer

auf ihn gegründeten Philosophie, nichts als Wirkung und Rechtfertigung einer Unwissenheit und Arbeitsscheu sei, für welche die Unchristlichkeit dieser Heiden der ostensibelste Vorwand war. Und änlich, wie Hornejus hier in der Philosophie die Superiorität des großen Altertums der Oberflächlichkeit und dem Unverstand der Neueren entgegensetzte, so auch in der Theologie die Einfachheit und Größe der alten Kirche der Kleinlichkeit der Streitfragen und Distinktionen der Theologie seiner Zeit, von welcher er auch nicht genug Früchte christlicher Frömmigkeit im Leben ausgehen sah. „Utrique malo", so fasst sein Schüler Schrader in der Gedächtnisrede die Aufgabe seines Lebens zusammen, „mascule se opposuit impietati et inscitiae ad extremum usque vitae spiritum aeque infestus", Witten, Mem. theol., S. XVII, p. 737. So galt aber auch ihm der Angriff mit, welchen der hannöversche Pastor Staats Büscher gegen die Theologen der braunschweigischen Gesamtuniversität richtete und auch von anderer Seite her schonte man ihn nicht, wenn man sich gegen Calixt wandte. Daher hielt auch er sich zur Abwehr verpflichtet und antwortete mehrmals: defensio disputationis de summa fidei non qualisbet, sed quae per caritatem operatur, necessitate ad salutem 1647; iterata assertio de necessitate fidei per caritatem operantis 1649; in demselben Jare noch repetitio doctrinae verae de necessitate bonorum operum u. a. (vgl. d. Art Synkretistische Streitigkeiten). Schon nahmen sich auch die braunschweigischen Herzöge, die Erhalter der Universität Helmstädt, der Sache an, um eine neue größere Spaltung zu verhüten; die Herzöge Wilhelm und Ernst von Sachsen schrieben ihnen im Aug. 1648: obwol sich nach Hornejus' Erklärungen zeige, „dass er in der Sache an sich selbst mit andern Theologen nicht streitig und dies unnötige Gezänk nur in Phraseologia bestehe", so dürfe doch die Kirche nicht noch mehr verwirrt und die Jugend irre gemacht werden, und so hätten sie ihrem Theologen Major silentium auferlegt; sie rieten ihnen nun, ebenso gegen ihre helmstädtischen Theologen zu verfaren, wie sie gleichzeitig dasselbe auch dem Kurfürsten von Sachsen zu tun empfahlen. Im Nov. 1648 trugen die drei braunschweigischen Höfe ihren beiden Theologen eine nochmalige Darstellung mehrerer der streitig gewordenen Hauptpunkte auf, von welchen Hornejus drei, welche von Calixtus schon mehrmals in Schriften ausgefürt waren, zu bearbeiten übernahm, nämlich 1) de necessitate bonorum operum, 2) de auctoritate antiquitatis ecclesiasticae, 3) de studio concordiae mutuaeque tolerantiae, und im Febr. 1649 baten die Herzöge den Kurfürsten, wärend ihre Theologen mit ihrer Rechtfertigung beschäftigt seien, dass er den seinigen einstweilen Stillschweigen auferlegen möge. Darauf aber ward unterm 16. Juni 1649 von Kursachsen die Drohung erwidert: „sollten Ew. Lbd. über alles Verhoffen ihren Theologen in den von ihnen angefangenen Neuerungen fortzufaren erlauben, würden sie es uns nicht verdenken, dass wir als Direktor der Evangelischen im römischen Reiche dahin trachteten, wie wir unserer auch anderer evangelischen Fürsten und Stände Land und Leute, für solcher Spaltung behüten können"; und daneben konnten doch die braunschweigischen Höfe untereinander nicht einig werden, ob sie die Apologie ihrer Theologen an Kursachsen einsenden und unterstützen sollten oder nicht. Hornejus aber starb bald nachher, vielleicht sehr affizirt durch dies alles (haud leviter perculsus, ut alias etiam facile percelli solet, sagt Calixtus zu Anfange des Jares 1649 von ihm), am 26. September 1649. So erlebte er auch den Consensus repetitus nicht mehr, welcher in mehr als 30 seiner 88 Verdammungssätze gegen ihn mit gerichtet war, besonders § 43—58 wegen seiner Aussprüche von Glauben und guten Werken, aber auch z. B. § 78 wegen eines Vorbehaltes, dass die Autorität neuerer Bekenntnisse nicht weiter anzuerkennen sei, nisi, quatenus verbo Dei et veteri doctrinae concordat. Aus seinem Nachlass erschienen noch Kommentare über den Hebräerbrief und die katholischen Briefe 1654 und 1655, ebenso ein compendium theologiae, quo universa fidei Chr. tam credendorum quam agendorum doctrinae pertractatur, Br. 1655 in 4°, und in seinem Todesjare auch ein compendium hist. eccl. über die drei ersten Jarhunderte. Viele Briefe von seiner Hand an Calixtus, Schwartzkoff u. a. auf den Bibliotheken zu Wolfenbüttel und Göttingen. Die lateinischen und deutschen Gedächtnisreden seiner Freunde und Schüler sind

nachgewiesen und benutzt in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie, Sect. II, Bd. 11 im Art. Hornejus von **Henke† (G. Plitt).**

Hosea, König. Infolge einer Verschwörung wider die nachgerade unerträglich gewordene schlechte Regierung des Pekah gelangte Hosea, Elahs Son, durch Ermordung seines Vorgängers auf den wankenden Thron des bereits in seinen Grundfesten unheilbar erschütterten Reiches Israel. Seine Thronbesteigung fällt in das 14. Jar des Königs Ahas von Juda, wofür 2 Kön. 17, 1 irrig das „zwölfte Jar" steht; noch schlimmer ist der Schreibfehler 2 Kön. 15, 30, wonach Hoseas Erhebung ins „zwanzigste Jar Jothams" fiele, was unmöglich ist und durch die Annahme eines Interregnums zwischen Pekahs Ermordung und der wirklichen Anerkennung Hoseas, wie sie noch Keil, Winer u. a. befolgen, sich nicht beseitigen läßt; vielmehr ist — wie V. 27 in der Angabe, als habe Pekah „20" (statt: 30) Jare regiert — mit Thenius ein alter Schreibfehler anzuerkennen. Obwol im ganzen besser als seine Vorgänger, vermochte Hosea dennoch nicht, dem unaufhaltsam einbrechenden Untergang des Reiches zu wehren, nur neun Jare behauptete er seine Krone, nämlich nach der gewönlichen Chronologie von 730—722 v. Chr. (nach Ewald 728—719, nach Movers, Phönik. II, 1, S. 159 ff. aber von 707—699, s. dagegen Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, III, S. 146, u. IV, 397). Schon im Anfange seiner Regierung ward er infolge eines wider Israel und gleichzeitig auch wider Phönizien gerichteten ersten Feldzuges des Salmanassar, welcher die Eroberungen seiner Vorgänger, die bereits Syrien und das israelitische Ostjordanland sich unterworfen hatten, fortsetzen wollte (2 Kön. 15, 29), den Assyrern tributpflichtig. Da er aber später, wie es scheint, in Übereinstimmung mit Tyrus und Philistäa (vgl. Jos. 14, 28 ff.?), und in Folge eines Bündnisses mit dem durch das weitere Vorrücken der Assyrer allmählich selbst bedrohten Könige von Ägypten So, d. h. Sevechus, dem zweiten Könige aus der fünfundzwanzigsten äthiopischen Dynastie, der 728 v. Chr. auf den Thron gelangte (Wilkinson, Customs and manners of ancient Egypt. I, p. 139 ed. 3, Lond. 1847), den Assyrern den Tribut zu zalen verweigerte, wurde er von Salmanassar, gleichzeitig mit Tyrus, das damals eine 5järige Blokade aushalten mußte (Menand. ap. Jos. Antt. 9, 14, 2, vgl. Jes. K. 23 [?]), mit Krieg überzogen; nach beinahe dreijärigem Widerstande erst ergab sich die dergestalt nicht unehrenhaft fallende Hauptstadt Samaria, Hosea wurde gefangen weggefürt *), die Einwoner des Landes nach Assyrien deportirt und das Land mit Kolonisten aus Babylonien, Kutha, Syrien neu bevölkert, 2 Kön. 17, 1 ff.; 18, 9 ff.; Mich. 1, 6; Jes. 28, 1—4, vgl. Hos. 10, 4 ff.; 14, 1; Joseph. Antt. 9, 13. 1; 9, 14, 1 sqq.

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, 1, S. 313 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterth., I, S. 373 ff.; Movers, Phönik. II, 1, S. 338 ff.; Schrader in Schenkels Bibellexikon s. v.; und in „die Keilinschr. und das Alte Testament", S. 154 ff.

Rüetschi.

Hosea (hebr. הוֹשֵׁעַ, d. i. Rettung; in den LXX ursprünglich *Αυση*, denn *Ωσηε* ist hexaplarische Korrektur), der Prophet, den die Überschrift seines Buches als Son eines gewissen Beeri (בְּאֵרִי) bezeichnet. Über seine Lebensgeschichte wissen wir, abgesehen von dem, was wir in seinem Buch über die Geschichte seiner Ehe lesen, welche nicht etwa aus dem Bereich der Außenwelt in den der Vision zu verlegen ist, nichts. Auch die Sage, welche über andere Propheten sich so reich ergießt, hat über ihn nur Dürftiges berichtet (vgl. Simson, Der Prophet Hosea, S. 1 ff., und Wünsche, D. P. H. S. III ff.). Daß Hosea nicht Judäer, sondern ein Bürger des Zehnstämmereichs war und dort wonte und weissagte, zeigt, abgesehen von der Stelle 7, 5, wo er den israelitischen König ‚unseren König' nennt, der Inhalt seines Buches, in welchem er eine bis ins einzelnste

*) Fast scheint es nach 2 Kön. 17, 4 f., als sei Hosea gleich anfangs gefangen gesetzt und erst später — durch Sargon — die Stadt erobert worden.

und kleinste gehende Kenntnis der Zustände jenes Reiches an den Tag legt und jede neue Wendung in der Geschichte desselben mit seiner prophetischen Rede begleitet, wärend er Judas nur wie im Vorübergehen erwänt, um darauf hinzuweisen, dass es zwar in gleicher Verdammnis ist, wie Israel, dass aber die Hoffnung schließlichen Heiles doch in ihm beschlossen liegt.

Der Anfang der prophetischen Tätigkeit Hoseas fällt, wie aus 1, 4 ersichtlich, in die letzten Jare der Regierung des 2. Jerobeam. Der Prophet erhält von Gott den Auftrag, ein Hurenweib zu nehmen, d. h. ‚eine solche, die zwar sein Weib, aber eine Hure ist, und ihm Kinder gebiert, die zwar seine Kinder, aber doch Kinder einer Hure'. In dieser Ehe soll er dem in geistliche Hurerei, d. i. Götzendienst versunkenen Volke Jahves eheherrliche Gnade und Zucht in handgreiflicher Weise abbildlich vor Augen stellen. Als ihm das Weib, das er ehelicht, Gomer, die Tochter Diblaims, einen Son gebiert, nennt er ihn nach Jahves Willen ‚Jisreel'. Hierauf wird ihm eine Tochter geboren, welche den Namen ‚Nicht-begnadigte' erhält; ein drittes Kind, der zweite Son, der ihm von demselben Weibe geschenkt wird, soll ‚Nicht-mein Volk' heißen. Die sinnbildlichen Namen der Kinder ‚Nicht-begnadigte' und ‚Nicht-mein Volk' sind an sich deutlich, werden aber auch im Texte selbst dahin erklärt, dass sich Jahve des bundbrüchigen Volks nicht annehmen wird und dass es nicht mehr sein Volk sein soll. Doch auch der Name des Erstgeborenen ‚Jisreel' kann nicht missverstanden werden. Im Tale Jisreel war das unschuldige Blut Nabots geflossen: eine Bluttat, für welche dem König Ahab die Austilgung seines ganzen Hauses angedroht worden (1 Kön. 21, 19 ff.). War es nun auch auf Gottes Geheiß geschehen, dass Jehu eben dort dieses Gericht vollstreckte (2 Kön. 9, 21 ff.; 10, 11 ff.), so war doch dadurch, dass er und sein Haus auf den Wegen Ahabs wandelte, ‚die gottgewollte Gerichtstat Jehus zu einer auf dem ganzen Haus lastenden straffälligen Blutschuld' geworden. Darum ‚zerbricht Jahve den Bogen Israels im Tale Jisreels, wärend er sich Judas annimmt und ihm ein Helfer, ein Hosea ist (הוֹשַׁעְתִּים).

An diese in der ersten weissagenden Handlung des Propheten liegende Drohweissagung (Kap. 1) schließt sich unvermittelt Kap. 2 die Verheißung, dass, wenn Israel in der Fremde, wohin es zerstreut werden wird, wie ein Jahve fremdes Volk geworden, es wider zu einem zalreichen Volk heranwachsen wird, um mit dem Volk des Hauses Juda zusammen unter einem Haupt in die Heimat zurückzukehren, wie dereinst aus Ägypten, dem Lande der Knechtschaft. Jahve verlobt sich mit ihm aufs neue in Gerechtigkeit, in Recht, in Gnade und Barmherzigkeit, in unwandelbarer Treue, und segnet es mit allen Kräften Himmels und der Erde. Die Namen ‚Nicht-mein Volk' und ‚Nicht-begnadigte' hört man nicht mehr, sondern ‚Mein Volk' und ‚Begnadigte'. Und auch der Name יִזְרְעֶאל erinnert dann nicht mehr an die Blutschuld des sündigen Königreichs und Gottes Gericht, sondern sagt aus, dass Gott sein Volk säet wie einen Samen, um reichlich aufzugehen und zu gedeihen. Aber zwischen jetzt und einst — dies lehrt die zweite sinnbildliche Handlung des Propheten in Kap. 3 — liegt eine Zeit, in welcher das Reich Israel zur Strafe für seinen Abfall lange Zeit von allen seinen Stützen und Leitern, von seinen Herrschern, wie von seinem Kultus entblößt sein wird. Da wird es dann die rechte Ordnung seines Gemeinlebens schätzen und nach ihr begehren lernen und sich Jahve und David seinem König zuwenden. Die Frage, ob es sich in Kap. 3 um dasselbe Weib handle, wie in Kap. 1, oder um eine zweite Ehe, welche der (unterdes verwitwete) Prophet eingehen soll, ist zu Gunsten letzterer Annahme zu entscheiden. Wenn die Ehe des Propheten in Kap. 1 das Verhältnis Jahves zur Gemeinde Israel veranschaulicht, welche in ihren Gliedern ihren rechtmäßigen Eheherrn bulerisch verlassen, so stellt sein Verhalten gegen das untreue Weib in Kap. 3 das Verfaren vor Augen, welches Jahve einschlägt, um sein Volk von seiner Untreue gegen ihn zu heilen.

So weit der erste Teil des Buches. Der zweite, die Kap. 4 bis 14 umfassende, enthält eine Reihe einzelner Straf- und Drohreden, eingeleitet durch ein שִׁמְעוּ דְבַר ה' בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Man bestreitet zwar neuerdings wider die Möglichkeit,

diesen zweiten Teil in einzelne, aus verschiedenen Zeiten stammende Reden zu zerlegen. Allein nicht nur sind gewisse Sinnesabschnitte, welche eine Gliederung des Stoffes in einzelne Weissagungen fordern, unverkennbar; es lässt sich auch die Zeit bestimmen, in welche die sich so ergebenden Reden hineingehören. Wir haben dies im einzelnen aufzuweisen und tun es, indem wir uns den Inhalt der Kap. 4—14 vergegenwärtigen.

Zunächst ist aus der neuen Anrede, welche 5, 1 eintritt, ersichtlich, dass das 4. Kap. eine Rede für sich bildet. Der Prophet schildert in derselben den tiefen, das göttliche Gericht provozirenden sittlichen Verfall des Landes, in welchen die Leiter des Volkes, die Priester, mitverflochten sind. Die zweite Rede, welche bis 6, 3 reicht, wo die prophetische Verkündigung sichtlich an einem Ruhepunkt anlangt, richtet sich dann nachdrücklichst an die Priester und das königliche Haus als an diejenigen, deren Pflicht es gewesen wäre, das Volk auf dem rechten Wege zu erhalten, die aber gerade ein Fallstrick für das Land geworden. Tief in ihre Vergehungen versunken werden Obere wie Volk der Züchtigung Jahves, den sie zu spät und umsonst suchen werden, nicht entgehen. Der Prophet schaut bereits im Geist das göttliche Strafgericht über Israel hereinbrechen (5, 8), und heißt in Gibea, Rama und Bethhaven (= Bethel) Lärmsignale geben, damit man fliehe vor dem Feind, der hinter Benjamin her ist, und Ephraim am Tage der Heimsuchung zur Wüste machen wird: eine Heimsuchung, der auch Juda nicht entgeht, dessen Fürsten (durch feindselige Übergriffe gegen das nördliche Reich) zu Grenzverrückern geworden. Nachdem Ephraim sich für Menschensatzung entschieden (5, 12), wird ihm Jahve zur Motte und dem (gleich ihm abgefallenen) Reiche Juda zum Wurmfraß. Umsonst gehen sie fremde Nationen, wie Assur, um Hilfe an (v. 13). Sie sind dem Zorngericht Gottes unrettbar verfallen (v. 14—15), bis sie sich im Bewusstsein ihrer Schuld vertrauensvoll an den wenden, welcher allein das Zerrissene heilen, das Verwundete verbinden und das Tote wider beleben kann (6, 1—3). Hitzig weist diese zweite Rede der Zeit des Königs Sacharja zu, Maurer der Pekachs, aber one zureichende Gründe; richtiger wird es sein, in 5, 7 einen Hinweis auf den einen Monat der für das Land verderblichen Regierung Sallums zu sehen, dessen Familie dann 5, 1 angeredet wäre (vgl. Erlanger Zeitschrift f. Protest. und K., XXVIII. Bd., S. 107). Ist somit die zweite Rede aus der Zeit Sallums, so wird die erste, entsprechend ihrer Stellung an der Spitze des 2. Teiles, der Zeit vor Sallum, also der Regierung Sacharjas, zuzuweisen sein. Denn das zwischen Jerobeam II. und Sacharja angenommene Interregnum, in welches man die erste Rede hat verlegen wollen, ist unseres Bedünkens noch immer nicht sicher nachgewiesen.

Da das strafende Wort des Propheten mit 8, 1 einen neuen Anfang nimmt, so werden wir nicht irre gehen, wenn wir den Abschnitt von 6, 4—7, 16 als dritte Rede fassen. Dieselbe beginnt widerum mit einer Rüge Ephraims, das sich durch alle Strafen Jahves nicht zur Treue gegen ihn und zu ausdauernder Liebe zurückfüren lässt (v. 4—6), sondern ihn durch das opus operatum seiner Opfer abfinden zu können meint. Treulos haben sie den Bund Jahves übertreten, das Land mit Blut befleckt; ihre Priester sind zu Wegelagerern geworden, welche auf offener Straße morden (v. 9). Grauenvolles hat Jahve in Israel sehen müssen, das sich durch Abfall verunreinigt hat (v. 10). Aber auch Juda kann dem Strafgericht nicht entgehen, wenn die Zeit da ist, wo Jahve die Trübsal derer wendet, welche in Warheit sein Volk sind (v. 11). Der Heilungsversuch durch das Feuer der Trübsal wird Israels Verderben in vollem Licht erscheinen lassen, die Greuel, welche sie one Scham und Scheu vor Gottes Angesicht verüben zur Freude ihres Königs und ihrer Fürsten (7, 1—3). Entflammt von glühender Leidenschaft und böser Lust (v. 4), tragen sie sich an dem Ehrentag ihres Königs, an welchem er mit seinen Genossen in wildem Zechgelage schwelgt, mit heimtückischen Plänen; morden ihre Fürsten; ihre Könige fallen (v. 5—7). Mit den Völkern sich verbindend und mit heidnischem Wesen fest verwachsen (v. 8), merkt Israel nicht, wie seine Jugendkraft dahinschwindet (v. 9); und obgleich der Stolz Israels, Jahve (durch seine Strafgerichte) fortwärend ihm ins Angesicht Zeugnis ablegt,

bekehren sie sich doch nicht zu ihm (v. 10), sondern suchen gleich einer einfältigen (leicht ins Netz geratenden) Taube bald bei Ägypten, bald bei Assur Hilfe (v. 11), um schließlich Jahve ins Netz zu gehen, der seine für den Fall der Untreue angekündigten Strafgerichte war machen und sie, nachdem sie ihn, ihren Woltäter, verlassen, dem Schwert preisgeben wird und dem Hon derer, bei welchen sie Hilfe zu finden vermeinten (v. 12—16). — Über die Zeit, in welche diese dritte Rede fällt, geben die Worte 7, 7 (כָּל־מַלְכֵיהֶם נָפָלוּ), worauf Hitzig mit Recht aufmerksam macht, Aufschluss. So konnte sich der Prophet nicht ausdrücken, nachdem erst einer, Sacharja, sondern nachdem einen Monat später auch Sallum gefallen war. Die Rede wird also in den Anfang der Regierung Menahems zu verlegen sein.

Den nächsten Haltpunkt in der prophetischen Verkündigung finden wir 9, 9. Dort wird die vierte Rede schließen. Auch sie beginnt mit der Drohung des Gerichts über das abgefallene ‚Haus Jahves‘, das sein höchstes Gut verworfen (8, 3), one Gottes Willen Könige eingesetzt und seinen Reichtum zum Götzendienst verwendet hat (v. 4), dafür aber ernten wird, was es verdient (5—7). Sind sie doch bereits völlig onmächtig und verachtet unter den Völkern, mit deren Freundschaft sie sich Rettung zu erkaufen wänten (v. 8—9), die aber Jahve gegen sie versammeln wird, weil sie zur Befriedigung ihrer sündigen Lust die Altäre des Landes gehäuft (v. 11) und das Gesetz Gottes gering geachtet haben (v. 12) und ihn durch Opfer, mit welchen sie sich selbst, nicht ihm dienen, abfinden (v. 13). So werden sie denn in das Land der Knechtschaft verstoßen werden, aus dem Jahve sein Volk einst erlöst, nachdem er die Burgen falscher Sicherheit, die sie erbaut, zerstört (v. 14). Von neuem erhebt dann der Prophet 9, 1 seine warnende Stimme, um seinen Volksgenossen, welche sich des äußeren Gedeihens des Reiches, des reichen Ertrages der Feldfrucht nach der Weise der Heiden freuen, zu sagen, dass sie sich dieses Segens in Warheit nicht erfreuen, sondern ob ihres Götzendienstes nach Assur und Ägypten werden verstoßen werden, wo sie keine Freudenfeste werden feiern können (9, 1—9). — Einen Hinweis auf die Zeit, welcher diese vierte Rede angehört, bietet die Stelle 8, 4; denn die Worte הִמְלִיכוּ וְלֹא מִמֶּנִּי können nur auf den Regierungsantritt des auf Assur sich stützenden Königs Menahem bezogen werden. Seiner Regierungszeit sind also zwei Reden zuzuweisen, die dritte und die vierte, nur dass letztere wol etwas später gesprochen ist als jene.

Die fünfte, von 9, 10—11, 11 reichende Rede hat das Eigentümliche, dass der Prophet dreimal (9, 10; 10, 1 und 11, 1) auf die Anfänge Israels zurückgeht, um nachzuweisen, dass es allen göttlichen Liebes- und Gnadenerweisen von jeher nur mit Abfall und Götzendienst entsprochen hat, sodass es Jahve mit Verbannung ins Exil und Zerstörung des Reiches bestrafen wird, jedoch one es völlig vom Erdboden zu vertilgen. Wenn, was alle Warscheinlichkeit für sich hat, 10, 14 unter שַׁלְמַן der bekannte assyrische König Salmanassar zu verstehen ist, so ist die Zeit, aus welcher heraus diese Rede gesprochen ist, die der ersten Jare des Königs Hosea, in welchen seine Unterwerfung durch Salmanassar erfolgte.

Die sechste Rede, mit 12, 1 beginnend, zeigt nach dem Hinweis auf den Abfall beider Reiche und die ihnen bevorstehende Vergeltung (v. 1—3), dass Israel nicht die Wege seines Stammvaters Jakob eingehalten (v. 4—6), sondern anstatt sich an seinen Gott zu halten in Buße und gläubigem Harren (v. 7), in das gottlose Treiben Canaans verfallen ist und hiedurch Jahves Zorn erregt hat (v. 8 bis 15); wie es trotz aller Liebesbeweise und Züchtigungen seines Gottes, die es von Anfang seiner Geschichte erlebt, den Abfall fortgesetzt und sich dadurch zugrunde gerichtet hat, dass es gegen Gott, gegen seine Hülfe (13, 1—9); daher es jetzt, der Hilfen beraubt, auf welche es sich verließ, der äußeren Drangsal gegenüber onmächtig dasteht (v. 10—11). Weil es denn Israel nicht versteht, sich unter den Wehen der Gegenwart aus sich selbst neu zu gebären (v. 12—13), so kann die Herstellung eines neuen glücklichen Volkes nur eine Wundertat Got-

tes sein, welcher Israel aus dem Tod, dem er sein Volkstum anheimfallen läſst, widerbringt. Darum ruft denn Jahve die Seuchen auf, daſs sie ihr Werk an dem Volke vollenden (v. 14), das dem Gericht nicht entgehen kann (13, 15—14, 1). Mit einer eindringlichen Ermanung an das Volk zur Umkehr unter dem reuigen Bekenntnis seiner Missetat und mit der Jahve selbst in den Mund gelegten Verheiſsung, daſs er den sich Bekehrenden seine Gnade wider zuwenden und sie reichlich segnen werde, schlieſst diese letzte Rede, welche, wie die vorhergehende, unter der Regierung Hoseas gesprochen ist, angesichts der bevorstehenden Katastrophe, des Unterganges des Reiches. Wir finden somit, wie sich aus unserer Darlegung ergibt, in dem Buch des Propheten Weissagungen zusammengestellt, welche (mit diesem Inhalt, wenn auch nicht in dieser Form) von den letzten Jaren des 2. Jerobeam bis in die Regierungszeit Hoseas ausgesprochen wurden, und es bestätigt sich das Zeugnis der Überschrift des Buches, deren Integrität und Ächtheit anzuzweifeln kein Grund vorliegt. Zugleich wird unsere Darlegung dargetan haben, daſs die Kapp. 4—14 nicht eine summarische Übersicht der Hauptpunkte aus der ganzen Redetätigkeit des Propheten sind, sondern sich wirklich in einzelne Reden zerlegen lassen, wie sie zu verschiedenen Zeiten von dem Propheten gehalten worden sind. Daſs das vorliegende Buch ein nach einem Plane geschriebenes, auch für uns ganz in seiner Ursprünglichkeit erhaltenes Ganze sei, wird von Ewald mit Fug und Recht betont.

Die Abhängigkeit unseres Propheten von Amos ist anerkannt. Die Beziehungen auf letzteren sind teilweise wörtlich. Man vergleiche Hosea 4, 3 mit Am. 8, 8; Hos. 4, 15 mit Am. 5, 5; Hos. 5, 7 mit Am. 7, 4; Hos. 7, 10 mit Am. 8, 7; Hos. 7, 12, wo der Prophet ausdrücklich auf die an die Gemeinde ergangene Verkündigung des Amos (9, 2) hinzuweisen scheint; Hos. 8, 14 mit Am. 2, 5; Hos. 10, 4 mit Am. 6, 12; Hos. 10, 8 mit Am. 7, 9. So nahe sich aber Hosea und Amos stehen, was die Grundgedanken der Weissagung betrifft, so verschieden sind sie hinsichtlich der Sprache und Darstellungsweise. Hoseas Schreibart ist voll seltener Wörter, Wortformen und ungewönlicher Wortverbindungen, worunter nicht wenige nordpalästinensische Idiotismen. Seltene Wörter und Wortformen sind, um nur einige zu nennen, נַאֲפוּפִים 2, 4; נַבְלוּתָהּ 2, 12; שְׁבָבִים 8, 6; שַׁעֲרִירִיָּה 6, 10; תַּמְרוּרִים 12, 15; eigentümliche Konstruktionen sind כִּמְרִיבֵי כֹהֵן 4, 4; שְׂמַח אֶל־גִּיל 9, 1; צֹפֶה עִם 9, 8; נְשַׁלְּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ 14, 3 u. a. Zu spezifisch nordpalästinensischen Idiotismen dürften zu zälen sein Pealalbildungen wie אָהֲבוּ הֵבוּ 4, 18; Worte wie רְתֵת 13, 1; הַבְהָבַי 8, 13 (זֶבַח הַבְהָבִים viell. nordpalästinensischer Ausdruck für עוֹלָה; vgl. talm. הַבְהֵב rösten, braten, chald. הַבְהֵב sengen, brennen); der Gebrauch von עַל als Nomen (7, 16; 11, 7); Metathesen wie עַלְוָה für עַוְלָה; auch Formen wie חַכֵּי 6, 9; אוֹכִיל 11, 4; קָאם 10, 14 u. a. (vgl. Böttcher, Ausf. Lehrb. d. hebr. Spr., I, S. 15). Aber nicht nur in diesen Spracheigentümlichkeiten unterscheidet sich Hosea von Amos; auch sonst hat er, wie Umbreit richtig bemerkt, ein anderes Gepräge, als sein älterer Zeitgenosse, welcher den Hirten in seinen Anschauungen und Bildern nicht verleugnet. Amos ist anmutiger, Hosea gewaltiger. Hoseas Gemüt ‚arbeitet in der tiefsten Erschütterung unter der Last, die ihm Gott aufgelegt, gegen die Sünde seines Volkes zu predigen und ihm die Strafe seines Untergangs zu verkündigen. Daher die Abgebrochenheit seiner Rede in anscheinend schwer zu verbindenden Sätzen, und mehr hingeworfenen, als ausgefürten, rasch sich aufeinander drängenden Bildern, so daſs wir den Ausspruch des Hieronymus: Commaticus est et quasi per sententias loquens vollkommen bestätigt finden. Aber dennoch ist diese düstere und brausende Zornflut, die wir in seinem Buche gewaren, von einem wunderbar schönen Lichte der versönenden Liebe übergossen, die sich in der unversiegbaren Gnade des treuen Gottes den abgewandten Kindern immer von neuem zuwendet. Gerade in diesem Kontraste, in der eindrucksvollsten Mischung des göttlichen Zornfeuers mit dem Regenbogenlichte der ewigen Liebe, wie dieses

alle einzelnen Reden durchscheint, liegt die eigentümlichste Herrlichkeit unseres Propheten'.

Im neuen Testament ist auf Hosea bezug genommen 1) Röm. 9, 25—26. Nachdem dort der Apostel die Tatsache betont hat, dass Gott die Gegenstände seiner erbarmungsvollen Liebe nicht nur aus dem jüdischen Volk, sondern auch aus der Heidenwelt berufen, dass also seine berufende Gnade unabhängig ist von der Beschaffenheit des zu Berufenden, citirt er, um letzteren Gedanken als schriftgemäß zu erweisen, die von Israels dereinstiger Begnadigung handelnden Stellen, Hos. 2, 25 und 2, 1, welche aussagen, dass das Volk in einem Zustand der Entfremdung von Gott wider Gegenstand seiner Gnade und Liebe werden, dass er es wider annehmen wird, wenn es aufgehört hat, sein Volk zu sein. 2) 1 Kor. 15, 15, wo der Apostel die Stelle Jes. 25, 9 durch Beiziehung der aus Hos. 13, 14 frei entnommenen Worte אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל unter teilweiser Anschließung an die Übersetzung der LXX erweitert. 3) Matth. 2, 15, wo Hos. 11,1 citirt wird.

Zur Litteratur zu vergl. außer den oben erwänten Arbeiten von Simson und Wünsche und dem gleichfalls bereits citirten trefflichen Aufsatz (Delitzschs) in der Ztschr. f. Prot. u. Kirche: Hosea und sein Weissagungsbuch, die älteren Auslegungsschriften von Luther (Band 6, S. 1496—1549; S. 1550—2045; S. 2045—2065 in der Ausg. von Walch); Calvin (in Hos. proph. praell., Genevae 1557, 4°, und Opp. t. V. Amstelod. 1637), Capito (comm. in Hos., Argent. 1528), Brenz (1560), Rivetus (1625), Tarnov (1618), Seb. Schmidt 1687), Joh. Mark (1696), H. v. d. Hardt (1703), Manger (1786), Kuinöl (1792), Stuck 1828 u. a., sowie die Erörterungen von Hengstenberg (Christologie I, S. 183 ff.), Maurer (observv. in Hos. in den commentt. theoll. ed. Rosenmüller et Maurer, II, 2, 275 ff.); Kurtz (Die Ehe des Propheten Hosea, Dorpat 1859); Redslob (Die Integrität der Stelle Hos. 7, 4—10 in Frage gestellt, Hamb. 1842); Hofmann (Weiss. und Erf., I, S. 205 ff.). Vgl. auch die Geschichte der Ausl. bei Simson, S. 54 ff. und Wünsche, S. XXXVII ff. **Volck.**

Hosius (bei den latein. Schriftstellern gemeiniglich Osius genannt), Bischof von Corduba (Cordova) in Spanien, ist geboren etwa 256, und bestieg jenen Bischofsstul noch vor Ablauf des Jarhunderts, um ihn länger als 60 Jare inne zu haben. In der letzten Verfolgung unter Maximianus Herculeus erwarb er den Ruhm eines Konfessors (Athan. hist. Ar. ad Monach. c. 44), und nahm dann an der warscheinlich bald nach dem Ende dieser Verfolgung (Hefele: 305 oder 306) gehaltenen merkwürdigen Synode von Elvira (Illiberis) teil, deren Akten den Hosius unter den anwesenden Bischöfen an zweiter Stelle nennen. Er hat also den bekannten rigoristischen Satzungen dieser Synode über die Behandlung der Gefallenen, gegen die Ehe der Geistlichen u. dgl. m. zugestimmt; dass er aber gerade den Vorsitz auf der Synode gefürt habe, bemüht sich Gams vergeblich aus Athan. de fuga s. 5 zu erweisen. Bald aber finden wir ihn in der Nähe Konstantins des Gr. als einen offenbar höchst einflussreichen Mann. So bezieht sich Konstantin in der Konstitution an den Bischof Cäcilian von Carthago (313) in betreff einer pekuniären Unterstützung der Christen auf ein Breve des Hosius, welches nähere Anweisung geben werde (Euseb. h. e. 10, 6; Niceph. h. e. 7, 42). An der Synode von Arles (314) in Sachen der Donatisten hat Hosius nicht teil genommen, die Donatisten fürten aber die im Jare 316 gegen sie erfolgende ungünstige kaiserliche Entscheidung auf den Einfluss des Hosius zurück (vgl. August. contra ep. Parmenian. I, 8). Nach der Besiegung des Licinius und dem Ausbruch der Arianischen Streitigkeiten überbrachte Hosius jenen Brief Konstantins (Euseb. vita Const. II, 63 ff.; vgl. Socrat. I, 7; Soz. 1, 16) an Bischof Alexander von Alexandrien und Arius (s. Bd. I, 622), dessen Manungen zur Beilegung eines in den Augen des Kaisers unfruchtbaren Streites über unwesentliche Dinge Hosius persönlich unterstützen sollte. Hat Hosius die Anschauungen dieses Briefes geteilt (dessen Abfassung durch ihn übrigens nicht erweislich ist), so hat er doch, in Alexandrien in die dogmatischen Erörterungen hineingezogen (Socrat. 3, 7), alsbald

gegen Arius Partei ergriffen (über eine von Philostorgius berichtete Zusammenkunft in Nicomedien, s. oben I, 623 f.). Hosius soll nun den Kaiser zu jenem anderen Wege der Beilegung, zur Berufung der Synode von Nicäa bestimmt haben (Sulp. Sev. II, 40, 5), auf welcher er one Zweifel eine wichtige Rolle gespielt hat, obgleich er nicht (wie Hefele, Conciliengeschichte, I, 38 ff. zu erweisen sich bemüht) den formellen Vorsitz gefürt, oder gar diese Würde als Legat des römischen Bischofs besessen hat; erstere Annahme ist durch die Stellung seiner Unterschrift nicht zu erweisen und wird, abgesehen von anderem, durch Theodoret h. e. II, 15 indirekt widerlegt; letztere Annahme ist rein aus der Luft gegriffen (vgl. W. Ernesti, diss. qua Hos. cons. Nic. non praesedisse ostenditur, Lips. 1758). Bald nach der Synode von Nicäa verschwindet Hosius aus der Umgebung des Kaisers Konstantin, was one Zweifel im Zusammenhang steht mit der Umstimmung desselben in der Arianischen Sache.

Von seiner bischöflichen Wirksamkeit in Spanien wissen wir so gut wie nichts. Wenn Gams ihm die Durchfürung der spanischen Metropolitanverfassung zuschreibt, so sind das Kombinationen one solide Basis. Nach der zweiten Verbannung des Athanasius ins Abendland sehen wir ihn wie mit dem römischen Bischof so auch mit Hosius in Verbindung, der für das Zustandekommen der Synode von Sardica (343 s. o. I, 628) bei Konstans tätig ist. Auf der durch die Secession der orientalischen Partei ihrer beabsichtigten Allgemeinheit beraubten Synode hat Hosius in der Tat nicht nur, wie die Akten zeigen, die Verhandlungen als Vorsitzender geleitet und die einzelnen Kanones proponirt, sondern auch persönlich die Versuche gemacht, die Gegenpartei zur Teilnahme an den Verhandlungen zu bestimmen (bei Athan. hist. Ar. ad Monach. c. 44). Er hat aber auch in Gemeinschaft mit Protogenes von Sardica damals die Aufstellung einer neuen Glaubensformel betrieben, welche das nicänische Bekenntnis durch weitere Erklärung vor Arianischer Umdeutung sicher stellen sollte, und beide haben sich dieserhalb brieflich an den römischen Bischof Julius gewendet (Sozom. 3, 12 und die epist. ad Julium bei Mansi IV, 1209). Indessen die Versammlung ging darauf, wie es scheint, nicht ein, der betreffende Entwurf, welcher, den altnicänischen Sprachgebrauch widerspiegelnd, von einer Hypostase des Vaters, Sones und Geistes redet, hat zwar eine gewisse Verbreitung erlangt, ist aber später von der alexandrinischen Synode von 362 ausdrücklich desavouirt worden (der Text griechisch bei Theodoret 2, 8, wo er der encyklischen Synodalepistel von Sardica unmittelbar angehängt ist [Mansi III, 84]; lateinisch mit dem kurzen Brief des Hosius und Protogenes an Julius, aus der von Maffei entdeckten alten lat. Übersetzung der Akten von Sardica bei Ballerini, opp. Leonis M. III, 589 sqq.; Mansi VI, 1202 sqq.). — Hosius blieb zunächst im Abendlande der Sache und Person des Athanasius treu, auch als Konstantius als Alleinherrscher (seit Überwindung des Magnentius 353) den Kirchenfrieden im Sinne der Arianer durch Verurteilung des Athanasius im Abendlande herzustellen suchte (s. I, 630). Der Kaiser forderte auch von ihm Verurteilung des Athanasius und Kirchengemeinschaft mit den Arianern. Persönlich gelang es Hosius vor dem Kaiser, auf seiner Weigerung zu bestehen, sodass er ungekränkt nach Hause entlassen wurde. Bald aber wurden die Forderungen aufs neue gestellt; Hosius wies sie in einem sehr selbstbewussten Schreiben (bei Athan. hist. Ar. ad Monach. 42—45) zurück, unter stolzer Erinnerung, dass dem Kaiser das Reich, den Bischöfen aber die Kirche anvertraut sei; infolge dessen ward er nach Sirmium verwiesen (355). Auf der sirmischen Synode von 357 aber (s. Bd. I, 632) hat sich der hochbetagte Greis, sei es durch Gewalttätigkeiten mürbe gemacht (Socrat. II, 31, vgl. Athan. l. l. 45; Apol. c. Arian. c. 89. 90 de fuga 5), sei es vom Verlangen ergriffen, sein Haupt daheim zur Ruhe zu legen (nimis sepulcri sui amans, Hilar. de synod. 87), endlich doch dazu herbeigelassen, in der zweiten sirmischen Formel durch Verbannung der Streitausdrücke mit den Gegnern Frieden zu schließen, jedoch one ausdrückliche Verwerfung des Athanasius. Dass Hosius selbst irgendwie am zustandekommen dieser Formel, welche Hilarius (de Synod. 11) geradezu als exemplum blasphemiae apud Sirmium per Hosium et Potamium (von Lissabon)

conscriptae bezeichnet, beteiligt ist, lassen auch andere Andeutungen schließen (Hilar. lib. c. Const. 23; Epiph. haer. 73, 14; Phoebadius c. Arian. in Bibl. P. Max. IV, 305). Hosius durfte nun zu seinem Bischofssitze zurückkehren, wo er bald darauf (359), über hundertjärig, starb, nachdem er noch eine Art Widerruf aufgesetzt und darin die Arianische Lehre verworfen hatte. Indessen hinderte dies nicht, dass von des sonst so hochverehrten Mannes Ende sich noch eine Legende bildete, welche seinen plötzlichen Tod als ein Gottesgericht hinstellte (durch die Luciferianer Marcellinus und Faustinus, vgl. Isidor. Hisp. de vir. ill. c. 1 und incerti auctoris libell. de XII scriptor. eccl. bei Fabric. Biblioth. eccles. p. 71). Von Hosius ist nur jener Brief an Konstantius erhalten; ein Brief an seine Schwester „über die Jungfräulichkeit" (Isid. l. l.) verloren. — Tillemont, Memoires p. s. VII, p. 300 sqq.; Ceillier, hist. gener. IV, 521 sqq.; Florez, España Sagr. X, 159 sqq.; Jos. Maceda, Hosius vere sanctus, Bononiae 1790 (mir nicht bekannt); Gams, Kirchengeschichte von Spanien, II, 137 ff.; Hefele, Conciliengesch. I.

W. Möller.

Hosius, Stanislaus, stammt aus einer ursprünglich deutschen Familie Hos und wurde 1504 am 5. Mai zu Krakau geboren. Er kam von Wilna, wo sein Vater, Ulrich Hos — ein eingewanderter Badenser — Prokurator der Stadt und des Schlosses war, schon in seinem zwölften Jare nach Krakau, um hier die Bildungsmittel der hohen Schule zu benützen. Zu Padua, wo er ein inniges Freundschaftsbündnis mit Reginald de la Pole (dem späteren Kardinal Polus) schloss, und Bologna vollendete er später seine Studien. Als Doktor beider Rechte, wozu ihn Buoncampagno promovirte, kehrte er 1533 nach Polen zurück. Sein hoher Gönner, Bischof Tomicki, empfing ihn mit Freuden, nahm ihn in sein Haus auf und verwandte ihn als Gehilfen in König Sigismunds Kanzlei. Dieselbe Stellung bekleidete er auch nach Tomickis Tode unter dem Reichskanzler Choinski, Bischof von Plock. Er hatte hier die wichtigsten Korrespondenzen zu füren und leistete Außerordentliches. Am 5. Juni 1538 erhielt er ein ermländisches Kanonikat. Nach Choinskis Tod wurde er königlicher Sekretär. Bald darauf verschaffte ihm sein Freund Maciejowski, Bischof von Chelm, ein Krakauer Domkanonikat. Hosius fand sich dadurch gedrungen, in den priesterlichen Stand einzutreten. Sein Einfluss wuchs nun von Jar zu Jar. Auch Sigismund August war Hosius sehr gewogen. Durch diesen Fürsten erhielt er, gemäß der letztwilligen Verordnung des Vaters, das Bistum Culm (1549) und wurde als Botschafter bei den allerhöchsten und höchsten Missionen (z. B. an Karl V., Ferdinand I, Philipp II.) verwandt. Diese diplomatischen Aufträge brachten ihn nicht allein zu hohem Ansehen, sondern auch in die einflussreichsten Beziehungen zu den hervorragendsten Personen der römischen Partei, welche sein Eifer besonders zur Verteidigung, Stärkung und Restauration seiner Kirche nutzbar zu machen unablässig bemüht war. Diese Anstrengungen richteten sich in ganz besonderer Intensität auf seinen bischöflichen Wirkungskreis, welchen er indessen schon 1551 mit dem Bistum Ermeland vertauschte. Die Jesuiten machte er zu seinen Gehilfen; ihren vereinten Bemühungen, bei welchen freilich auch Gewalttaten nicht gescheut wurden, hat die Restauration und Erhaltung des Katholizismus in Polen und Preußen viel zu danken. Die auf der Provinzialsynode zu Petrikau (1551) von den polnischen Prälaten angenommene und unterzeichnete „Confessio fidei christiana catholica" ist sein Werk *). Überhaupt war Hosius die Seele der Petrikauer Synode und der Haupturheber aller Maßregeln des Episkopats gegen den einreißenden Protestantismus. Auf den etwas schwachen und den entgegengesetztesten Einflüssen offenen König gelang es ihm ebenfalls, zu Zeiten zu wirken und an dieser höchsten Stelle zu Gewaltmaßregeln gegen die verhaßte Ketzerei zu bestimmen. Nichtsdestoweniger machte die Sache des Evangeliums in Polen

---

*) Sie ist unzäligemal in Polen, Deutschland, Frankreich, Belgien und Italien aufgelegt und in sieben Landessprachen übersetzt worden, vgl. Salig, Historie der Augsburg. Confession, II, 599.

die bedeutendsten Fortschritte, welche nur durch die Spaltungen unter den Evangelischen empfindlich gehemmt wurden. So sehr Hosius und die Seinen ihr mögliches taten, so hatten sie doch einen harten Stand, namentlich gegen den ausgezeichneten Reformator Johann von Lasky, der im Dezember 1556 in seine Heimat zurückkehrte. Auch Paul Vergerius, ehemals päpstlicher Nuntius und Bischof, machte dem Hosius und seiner Partei (1557) in Polen selbst zu schaffen. Papst Paul IV., welcher den Rat des Hosius suchte, berief ihn 1558 nach Rom, und so hoch stieg er, wärend über die Kirchenverhältnisse Polens und Deutschlands Verhandlungen gepflogen wurden, in den Augen dieses Kirchenoberhauptes, dass ihm der Kardinalshut angeboten wurde. Jedoch Hosius lehnte bescheiden ab. Gleich hohes Vertrauen schenkte ihm Pauls Nachfolger, Pius IV. Deswegen finden wir ihn 1560 als apostolischen Legaten in Wien, wo er mit den beiden Fürsten, Ferdinand I. und dem böhmischen Könige Maximilian, dem Freunde der evangelischen Lehre, wegen der Widereröffnung des Trienter Konzils und mit dem letzteren über die religiösen Fragen häufig konferirte, um ihn wider für die römische Kirche zu gewinnen. Entscheidenden Eindruck hat Hosius auf den jugendlichen Maximilian nicht gemacht. Im übrigen jedoch hatte er guten Erfolg, so dass wider der römische Hof den Kardinalshut als glänzende Anerkennung darbot. Derselbe wurde ihm am 26. Februar 1561 zuerkannt. Der Legat zeigte sich bestürzt und wollte sich einige Zeit nicht zur Annahme entschließen. Doch gab er zuletzt fürstlichem Einfluss nach, wie man erzält, worauf er dann am 6. April in Gegenwart des Kaisers den Purpur empfing. Nicht lange nachher finden wir Hosius, welcher auch bei den Königen von Spanien und Polen sehr wesentlich auf den Entschluss der Widerbeschickung des Konzils hingewirkt hatte, zu Trient unter den Vorsitzern (neben den Kardinälen Hieronymus Seripando, Morone, Gonzaga) der dortigen großen und wichtigen Versammlung. Die römischen Schriftsteller sind natürlich voll Lob über die Geschäftsfürung dieses eifrigen und aufopfernden römischen Legaten. Fra Paolo indes schildert ihn als simplice persona, disposita à lasciarsi reggere, was andere Legaten, wie z. B. Simoneta, zu benutzen verstanden hätten (vgl. Sarpi, Storia del Concilio di Trento, lib. VII, p. 693). An den letzten Arbeiten und Sitzungen des Konzils (von der 24. an) nahm er wenig oder gar keinen Anteil, was nach Sarpi nicht in der (nur fingirten) Krankheit, sondern in einer Verstimmung über die Dekrete in Sachen der geheimen Ehen seinen Grund hatte. Pallavicini, der jesuitische Geschichtschreiber der Trienter Kirchenversammlung, widerspricht hier wie in allem der Art. (Hist. Conc. Trid. lib. XXII, cp. 9, nr. 6; c. 10, nr. 7, lib. XXIII, c. 7, nr. 7; c. 9, nr. 2.) Diesmal steht aber auch Bayle auf seiner Seite. In seine Diözese zurückgekehrt, war all sein Streben dahin gerichtet, die beiden neuen Bollwerke gegen die Häresie im ausgedehntesten Umfange wirksam zu machen. Die Einfürung der Trienter Beschlüsse wurde mit großer Energie betrieben und glücklich durchgefürt. Der Jesuitenorden wurde auf jede Weise begünstigt. Im J. 1565 schon gelang es, dem in Preußen und Polen immer zalreicher vertretenen Orden zu Braunsberg Kollegium und Seminar zu eröffnen, Anstalten, welche bald tiefgehenden Einfluss gewannen und statutenmäßig als Missionsinstitute für den protestantischen Norden und Ungarn erwünschte Hilfe leisten sollten, und auch in ausgezeichneter Weise wirklich leisteten*). 1569 bestellt Hosius den Martin Crommer zu seinem Koadjutor und geht auf den Wunsch Sigismund Augusts und im Interesse der römischen Kirche Polens nach Rom. Von diesem Mittelpunkte der römischen Kirche aus leitete und betrieb er die wichtigsten Angelegenheiten kirchlicher und politischer Natur. Zunächst war sein Blick auf Preußen, Polen, den heimatlichen Norden (auch Schweden, wie der Briefwechsel mit Johann III. wegen Widereinfürung des Katholizismus beweist) gerichtet. Zu Gunsten der römischen

*) Viele junge Adelige, welche man ihren protestantischen Eltern entzogen hatte, wurden hier römisch und für die Propaganda gebildet. Hosius diktirte ihnen sogar selbst Aufsätze, welche sie ihren Eltern schicken mussten, um so auch deren Bekehrung zum Romanismus zu bewirken.

Sache suchte er widerholt Sigismund August († am 7. Juli 1571) zur Gewalttat zu verleiten, den neuerwälten Heinrich von Anjou gegen die Protestanten einzunehmen. Aber auch auf andere Teile der Kirche und des protestantischen Europas suchte er mit größter Hingebung seinen antiprotestantischen Einfluss auszudehnen. Die volle Restauration des römischen Katholizismus und die Ausrottung des Protestantismus war die Aufgabe seines Lebens, das Ziel, auf dessen Erreichung er mit Daransetzung von allem, was ihm zu Gebote stand, mit der größten Ausdauer und Aufopferung hinarbeitete. Sogar mit dem abenteuerlichen Plane der Bekehrung Sachsens hat er sich getragen, bis ihn Albrecht von Bayern von der Unmöglichkeit dieser Chimäre überzeugte. Alle seine Schriften, alle seine eifrig und freudig übernommenen Lebensmühen dienen diesem Grundgedanken seiner langjärigen Wirksamkeit. Freilich zeigt er uns nach allen Seiten seiner Tätigkeit traurige Zeichen seines gegen die Ketzer gewalttätigen, verfolgungssüchtigen Geistes. Hier steht ihm als leitender Grundsatz fest: Nulla cum eis ineatur disputatio, sed simul quum eos (haereticos) tales esse constitit, statim condemnentur; eos non stylo sed sceptro magistratuum coercendos esse. (Hosii opera p. 620.) Seine Polemik ist äußerst heftig, über alle Maßen leidenschaftlich, dazu oft willkürlich und sophistisch. Belege wären in Masse zur Hand; doch erinnern wir nur an folgende Einzelnheiten: So meint er, die menschlichen Büßungen der Sünde seien allerdings von der hl. Schrift gefordert, da sie ja ausspreche: „Christus hat gelitten für uns und uns ein Vorbild gelassen“. (Propugn. ver. cath. fid.) Mit Recht geißelt Vergerius dies stattliche Argument in seiner Gegenschrift also: O egregium theologum! Ergo esset nobis moriendum pro peccatis nostris, quia Christus pro peccatis nostris est mortuus. Für die Kelchentziehung macht der Prälat und Apologet die ebenso schlagende Bemerkung, „sie scheine auf einem stillschweigenden Konsens der katholischen Kirche zu beruhen“! Ein Theologe wie Hosius konnte sich immerhin mit solchen, dem ewig festen Worte Gottes geradezu widersprechenden Kläglichkeiten beruhigen, da er ja schlimmstenfalls noch den tröstlichen Machtspruch in Reserve hatte, „die päpstliche Kirche sei befugt, die Festsetzungen des Apostels Paulus abzuändern“ (l. c.). Von Bibelübersetzungen will er nichts wissen, „da sie zu viel Nachteil gebracht hätten“. Die Bibel ist nach ihm Eigentum der römischen Kirche, außerhalb dieser aber nicht mehr wert, als die Fabeln des Äsop (Opp. ed. Col. von 1558, S. 196). Dennoch gibt sich dieser gewiss treu-jesuitische Kämpfer für den Papismus eine für die römische Orthodoxie nicht unbedenkliche Blöße, wenn er dem geschriebenen Evangelio die erste, der Tradition die zweite Stelle anweiset, wärend doch das Tritentinum beiden gleiche Dignität zuschreibt. Dann nimmt er wider anderwärts, um sich vor 5 Mos. 17, 10 zu retten, eine Interpolation der Vulgata an.

Auf gleicher Höhe mit der Unwissenschaftlichkeit seiner Apologetik bewegt sich Hosius, wenn er die protestantische Lehre „Wort des Teufels“, „Satanismus“, „lutherische Abgötterei“, die evangelischen Geistlichen aber „Atheisten“, Sardanapale, Epikuräer, Bigamisten nennt. Einmal läßt er sich sogar dazu fortreißen, den Evangelischen die Beschuldigung ins Gesicht zu schleudern: „Ihr seid weit größere Bösewichter als Vatermörder, Banditen, Giftmischer, Diebe und Räuber“. Luthers Ende erzält er also: „Nachdem er eines Abends noch einmal tüchtig getrunken — habe man ihn am andern Morgen tot in seinem Bette gefunden. So habe dieser Schänder des Heiligen geendet!“ — Dass Heinrich den Religionsfrieden beschworen hatte, beklagte Hosius nicht nur, sondern er erklärte es auch für Gewissenspflicht, diesen Eid zu brechen. Dem Kardinal von Lothringen schreibt er (d. d. Subjaci 4. Septembris 1572), die Ermordung Colignys habe seiner Seele unglaubliche Erquickung (incredibilem animi recreationem) bereitet, er habe Gott für diese Tat unendlich gedankt und wünsche seinem Vaterlande gleichfalls eine Bartholomäusnacht. (Epist. 178, Opp. II, p. 339, 340). — Den großen, edeln Coligny nennt er einen Menschen, quo uno haud scio an unquam tellus produxerit pestilentiorem. In politischer Hinsicht ist Hosius der festen Überzeugung, der Protestantismus sei die

Mutter aller Revolutionen, und vertritt den entschiedensten Absolutismus. So behauptet er auch auf dem Gebiete des States obedientiam coecam esse debere — justitia est ut praecepta majorum non discutiantur, und weiset diese Art von Gehorsam als Kardinalpflicht den Untertanen zu (vgl. Rescius, Vita Hosii). — Um das Bild des auch jetzt noch in der römischen Kirche sehr gefeierten Kardinals und Kirchenhelden möglichst zu vervollständigen, sei schließlich noch bemerkt, dass er einem ziemlich strengen Asketismus ergeben war. Sogar an Selbstgeißelung ließ er es nach Krasinski (S. 406) nicht fehlen. — Hosius, der zuletzt sechs Jare hindurch noch das Amt eines Poenitentiarius major bekleidet hatte, starb am 5. August 1579 zu Capranica bei Rom. In ihm erblich ein glänzender Stern für die röm. Kirche. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist die Kölnische von 1584, welche in zwei Folianten erschienen ist. Außer der angefürten „Confessio" nennen wir unter seinen Schriften: 1) De expresso verbo Dei, Rom. 1559. 2) Dialogus, num calicem laicis et uxores sacerdotibus etc. 3) Judicium et censura de judicio ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium etc., wogegen Bullinger sein Werk „De aeterno Dei Filio" schrieb. 4) Seine Schrift gegen Brenz (Confutatio Prolegomenon Brentii). 5) De loco et auctoritate Rom. Pontificis. 6) De sacerdotum conjugio. 7) De missa vulgari lingua celebranda. 8) Progugnatio Christ. Cath. Doctr. — Vgl. die Biographie des Rescius und Dr. A. Eichhorn, Der Bischof und Kardinal Stanislaus Hosius, 2 Bde., 1855; Sixt, Paul Vergerius, 1855, S. 425 ff.; Historical Scetch of the Rise, Progress, and Decline of The Reformation in Poland and of the influence which the scriptural doctrines have exercised on that Country in literary, moral, and political respects by Count Valerian Krasinski. In two volumes. London 1838 und 1840. **Sudhoff † (Steitz).**

Hospinian (Wirth), Rudolph, wurde in dem Züricher Dorfe Altorf am 7. Nov. 1547 geboren. Seine schon frühe hervortretenden sehr bedeutenden geistigen Anlagen bestimmten die seinigen, ihn schon mit sieben Jaren den Schulen Zürichs anzuvertrauen. Unter der Leitung seines Onkels, des Johann Wolf, eines ausgezeichneten Geistlichen und Theologen, machte er die schönsten Fortschritte. Mit dem Frühjare 1565 besuchte er zur weiteren Ausbildung die beiden damals hochberühmten reformirten Universitäten Marburg und Heidelberg. Dort verweilte er zwei Jare, hier ungefär sechs Monate. Nach seiner Rückkehr in das Vaterland trat er 1568 in die Reihe der Züricher Geistlichkeit. In der ersten Zeit versah er eine, von Zürich einige Stunden entfernte Landkirche. Er predigte daselbst zweimal die Woche, wärend ihm doch sein Schuldienst in der Stadt Arbeit in Fülle bot. Im J. 1576 wurde er an die Spitze der Karolina gestellt und versah dies äußerst schwere und mühevolle Schulamt neben seinen pfarramtlichen Funktionen 19 Jare lang. Mit Recht bemerkt sein Biograph Heidegger: Ferreum certe adamantinumque dixeris, qui tot labores exantlare et simul ingenium a situ et squalore vindicare posset. Dennoch widmete er wärend dieser ganzen Zeit schon seine Kraft den ausgedehntesten kirchengeschichtlichen Studien, welche zunächst ein gegen die römische Kirche gerichtetes polemisches Ziel hatten. Er wollte dem Papismus zeigen, wie ungegründet es sei, wenn derselbe sich immer wider auf die Übereinstimmung seiner Lehre und Einrichtungen mit dem kirchlichen Altertume berufe. Man erzält sich: Er sei auf die Idee, „die Geschichte des Papsttums" zu schreiben, durch die Unterhaltung mit einem Dorfwirte gekommen, welcher komischerweise die Meinung aufstellte: „das Mönchsleben stamme aus dem Paradies". Jedenfalls hatte Hospinian in der Taktik der römischen Polemiker Grund genug für seine weitaussehende Unternehmung, die Heidegger in den folgenden Worten charakterisirt: „Impetum concepit animo suo plane heroicum et laude nunquam intermoritura dignissimum fictitiae illius vetustatis spectrum debellandi Gibeoniticasque artes et fraudes, monstratis genuinis errorum, qui paulatim detegendi, concellandique. Et magnae quidem molis, immensique laboris opus aggrediebatur, cum de coelesti doctrina et ceremoniis verae primitivae ecclesiae, cum de inclinatione et depravatione ejusdem

doctrinae, deque ceremoniarum mutatione, auctione et progressu iis seculis, quae Christum et Apostolos primum deinde vero Constantinum Imperatorem imprimis autem Gregorium M. secutae sunt". Namentlich waren diese historisch-kritischen politischen Untersuchungen auf die Taufe, das Abendmal, die Kirche, die Feste, das Fastengebot, die Mönchsorden, die Herrschaft des Papstes und die Begräbnisse gerichtet. Als eine Frucht dieser Arbeiten erschien zuerst das Werk: „De origine et progressu Rituum et Ceremoniarum Ecclesiasticarum 1585". Zwei Jare später veröffentlichte er seine Schrift: „De templis, hoc est de origine, progressu et abusu templorum, ac omnino rerum omnium ad templa pertinentium", welche 1603 in einer verbesserten und durch die Widerlegung der Angriffe des Bellarmin und Baronius vermehrten Auflage erschien. Seine Abhandlung: „De Monachis, seu de origine et progressu Monachatus ac Ordinum Monasticorum, Equitum militarium tam sacrorum quam saecularium omnium", vollendete er 1588, und gab sie 1609 vermehrt und zugleich als Widerlegung der Schrift Bellarmins „De Monachis" wider heraus. Mit der Veröffentlichung seiner Arbeiten über den Ursprung und die Entwickelung des Fastens: „De origine et progressu jejuniorum", wollte er bis nach dem Erscheinen einer erwarteten änlichen Schrift Bellarmins warten. Doch vergeblich, denn die Schrift des jesuitischen Polemikers blieb aus. Hospinian hatte sich unterdessen anderen Studien hingegeben und so blieb sein Werk unvollendet. Seine Schrift über die Feste und Ceremonieen: „De Festis Judaeorum et Ethnicorum, hoc est de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum Christianorum", 2 Bände, erschien in den Jaren 1592 und 1593. Für den Beifall, mit welchem auch diese gelehrte Leistung aufgenommen wurde, zeugen die nacheinander 1611 und 1612 mit wertvollen Erweiterungen, Verbesserungen und Verteidigungen, namentlich gegen Bellarmin und Gretser erschienenen zwei Auflagen. Von seiner „Historia sacramentaria" erschien 1598 der erste über die papistischen Irrtümer und 1603 der zweite Band. Der letztere ist von hohem Interesse, da er die Sakramentsstreitigkeiten unter den Protestanten selbst sehr eingehend, gründlich und scharfsinnig behandelt. Er fürt deswegen den Titel: „De origine et progressu Controversiae sacramentariae, de coena Domini inter lutheranos et orthodoxos, quos Zwinglianos et Calvinistas vocant, exortae ab anno Christi Salv. 1517 usque ad annum 1612". Hierauf ließ er das unter den Protestanten am meisten bekannte Werk folgen: „Concordia discors, seu de origine, progressu, formulae concordiae Bergensis", 1617. Seine letzte größere Schrift ist: Die „Historia Jesuitica", 1619. Diese Arbeiten eines gewaltigen Fleißes, seltenen Scharfsinns, der umfassendsten Forschung und der tiefeinschneidendsten Polemik erregten in ganz Europa das größte Aufsehen und weisen ihrem Urheber für immer eine glänzende Stelle unter den ausgezeichnetsten Theologen seines Landes und der reformirten Kirche überhaupt an. Natürlich wurden seine Werke gleichwol in ganz verschiedener Weise aufgenommen. Die Römischen stellten ihre bedeutendsten Apologeten, wie Bellarmin, Gretser, alsbald ins Feld. Die aufs äußerste erbitterten Lutheraner ließen es an eifrigem Widerspruch und nur allzuheftigen Ausfällen nicht fehlen. Leonhard Hutter in Wittenberg wurde mit der Widerlegung der „Historia sacramentaria" und der „Concordia discors" betraut. Es erweckt indes kein gutes Vorurteil für diesen, dass er sich zuerst in ziemlich unwürdiger Weise als einen gewissen Christophorus a Vallo, Kand. der Theologie, ausgibt. David Pareus, der berühmte Heidelberger Theologe, setzte seinen Freund Hospinian von dem Geschehenen in Kenntnis und riet ihm, seine Widerlegung in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Doch ist die so entstandene Schrift Hospinians nie im Druck erschienen. Dasselbe Schicksal teilte ein anderes von Heidegger sehr gepriesenes Werk Hospinians, welches gegen die 1614 erschienene, äußerst hochfarende „Concordia concors" des Hutterus gerichtet ist. Hierüber bemerkt Heidegger: „Neque tamen opus isthoc ad metam perduxit seu taedio victus et maledicentiis adversarii, qui nescio quibus agitatus furiis ubique insultare, quam cum ratione quadam disputare maluit, seu fastidium subiit docendi, finem molestae adeo conventionis, qua non tantum animos veritatis facta copia sauciatos aegrosque, magis exulceratum iri, sed etiam capi-

tales religionis hostes, Jesuitas cum primis, infausti certaminis illius futuros spectatores avidissimos delicias jucundo ejusmodi spectaculo sibi futuros .... metuit ....“

One Zweifel sind Hutters Arbeiten weit davon entfernt, denen des schweizerischen Theologen gleichzustehen oder gar diese widerlegt zu haben, obgleich schon in der Concordia discors aus Friedensliebe manches unterdrückt ist, was Hospinian wuſste und zu seinem Vorteil benutzen konnte (s. seinen Brief an Wolfgang Amling vom 22. August 1607). Ebenso sicher ist ferner, daſs den protestantischen Fürsten Deutschlands, auch den reformirten, diese Erneuerung der Sakramentshändel zu sehr ungelegener Zeit kam. Sie sannen auf Vereinigung, um eine politische Verbindung der beiden getrennten protestantischen Parteien zu bewirken. Dem Landgrafen Moritz von Hessen gegenüber muſste sich Hospinian schon wegen Veröffentlichung der Concordia verteidigen. Es läſst sich also leicht begreifen, daſs von dieser Seite alles aufgeboten wurde, seine Schrift gegen Hutter zurückzuhalten. Der Züricher Theologe brachte dem Frieden sein Opfer und schwieg, obgleich eine Widerlegung des hochfarenden Wittenbergers niemandem, am wenigsten dem Hospinian, schwer gefallen wäre. Die Züricher brachten ihrem gefeierten Theologen die heimatliche Anerkennung dadurch dar, daſs sie ihn in seinem Berufe erleichterten. Am 25. Sept. 1588 erhoben sie ihn zum Archidiakon, 1594 gaben sie ihm das bequeme Pfarramt an der Fraumünsterkirche, um ihm reiche Muße zur Vollendung der unternommenen Werke zu geben. Am Abende seines Lebens trafen indes den großen Gelehrten harte Prüfungen, Folgen seiner Aufopferung für die Wissenschaft und die Lehre seiner Kirche. Er war ein ganzes Jar lang blind, und in einem Alter von 76 Jaren verfiel er in einen kindischen Zustand, aus dem ihn erst der Tod 1626 am 11. März befreite. Die beste Ausgabe seiner Werke erschien 1681 zu Genf in 7 Fol.-Bdn. Leider fehlen in derselben alle nachgelassenen Arbeiten Hospinians, an welche er nicht die letzte Hand gelegt hat. — Jo. Henr. Heideggeri, Hospinianus redivivus seu historia vitae et obitus Rod. Hospiniani vor der Genfer Ausgabe der Werke Hospinians.

Lic. **K. Sudhoff† (A. Schweizer).**

L'Hospital (L'Hôpital) Michel de — geb. um 1505 in Aigue perse in der Auvergne (Dep. Puy de Dôme), gestorben 13. März 1573, der große Kanzler Frankreichs in den Jaren 1560—1570, ausgezeichnet durch seine juristische Gelehrsamkeit, wie durch seine seine klassische Bildung, noch mehr aber durch seine unbestechliche Rechtschaffenheit und Sittenstrenge in einem käuflichen Stande und an einem verdorbenen Hofe, durch seine uneigennützige, das Wol der Nation, des Vaterlandes und des Thrones stets im Auge habende Politik, mitten in einer Zeit der blutigsten Parteikämpfe, wie endlich durch seine religiöse Toleranz, welche mitten unter den Greueln der Religionskriege die bürgerliche Gleichstellung der Konfessionen fest und klar in Aussicht nahm. Sein Vater Johann de L'Hospital stand als Arzt in den Diensten des Connetable Karl von Bourbon, der Sturz desselben ruinirte die Familie ökonomisch, der Vater muſste nach Italien flüchten. Der Son, zur Rechtsgelehrsamkeit bestimmt, folgte ihm, studirte in Padua, und wurde Auditor der Rota. In Frankreich, wohin er zurückgekehrt, durchlief er die gewönliche Ämterkarriere, wurde französischer Bevollmächtigter beim Konzil in Bologna, später trat er ins Pariser Parlament. Erst als ihn 1547 die Herzogin von Berry, die Schwester Heinrichs II., zu ihrem Kanzler ernannte, betrat er die seinen Fähigkeiten zukommende Laufban. Von Jar zu Jar mehrte sich sein Anteil an den Statsgeschäften, 1560 im Juni wurde er auf Veranlassung von Katharina von Medici zum Kanzler von Frankreich ernannt. Die Königin suchte einen allgemein geachteten, bedeutenden, über den Parteien stehenden Mann, auf welchen sie sich stützen konnte, einen solchen fand sie in ihm; die Guisen, welchen er wegen seines Vaters zu Danke verpflichtet war, stellten seiner Berufung kein Hindernis entgegen, später gingen ihre Wege freilich immer weiter von einander. Man kann wol sagen, one ihn wäre das Elend jener Tage nur noch größer geworden, den Missbräuchen in der Verwaltung, Justiz und dem Finanzwesen suchte er nach

Kräften zu steuern; vor seiner katonischen Strenge zitterten Hofleute und Richter, selbst leichtfertige Spötter, wie Brantôme, beugten sich vor seiner antiquen Tugend; gegenüber den Ansprüchen der Katholiken wie der Hugenotten wahrte er mit Entschiedenheit die Rechte der Krone; seine Frau, seine einzige Tochter, sein Schwiegerson waren zur neuen Lehre übergetreten, er blieb der alten Kirche getreu, ein eifriger Gallikaner, der Religionseinheit im Volke nicht abgeneigt; einem Belcarius galt er als Atheist, auch die Hugenotten setzten Mißtrauen in seine religiösen Ansichten; L'Hospital war als Minister konfessionellen Befangenheiten fremd, aber seine Reden und Taten sind das beste Zeugnis für seine einfache echte Frömmigkeit; das geistige Haupt der Mittelpartei (der Politiker), ging er, one sich um Undank zu kümmern, one Dank zu erwarten, „seinen geraden königlichen Weg, one sich nach rechts oder links zu wenden oder sich einer Partei zu ergeben" (s. seinen letzten Brief an Karl IX.). In diesem Sinne setzte er die Berufung der Notablen nach Fontainebleau durch (21.—26. August 1560), verweigerte er die Unterzeichnung des Todesurteils von Condé (Nov. 1560), leitete er die Ständeversammlung in Orleans (Dez. 1560) und in Pontoise (Juli und August 1561). Wenn er in seinen Reden dem Klerus ernstlich eine Reformation der Sitten, allen ein wirklich christliches Leben empfahl, wenn er davor warnte, die Religion als Deckmantel politischer Leidenschaften zu gebrauchen, so sind das schöne Zeichen seiner Anschauungen, ob er selbst allzuviel Wirkung davon erwartete, ist eine andere Frage, aber den drohenden Bürgerkrieg wollte er so weit als möglich hinausschieben, und mit Hilfe einer starken unabhängigen Regierung hoffte er im Laufe der Zeit den Modus vivendi zu finden, daſs Reformirte und Katholiken friedlich nebeneinander wonen könnten. Dem entsprach das Juliedikt (1561); weil er von einem ökumenischen Konzil kein Heil erwartete, nahm er die Heilmittel, welche im Volke selbst lagen, veranstaltete das Religionsgespräch in Poissy (Aug. 1561), das möglicherweise eine Vereinigung der Parteien herbeifüren konnte, dessen Fortsetzung die Besprechungen in St. Germain (28. Jan. 1562) bildete; dem entsprach auch das Januaredikt (17. Jan. 1562), das erste Toleranzedikt für die Protestanten, welches zwar den Protestanten die Erlaubnis versagte, Kirchen zu bauen, aber ihre Versammlungen auf freiem Felde unter den Schutz des Gesetzes stellte rc., überhaupt die Andersgläubigen nicht einfach als Verbrecher behandelte und so die Grundlage aller späteren, die rechtliche Stellung der Protestanten warenden Edikte wurde. Den Ausbruch des Bürgerkriegs (durch das Blutbad in Vassy 1562) konnte er nicht verhindern, aber in den widerholten Vermittelungsversuchen, in dem Frieden von Amboise (19. März 1563) erkennen wir seinen Einfluſs. Derselbe blieb mächtig, bis die Beschlüsse des Tridentinums den Zwiespalt der Konfessionen zu einem bleibenden machten; wol wurden dieselben nach seinem Rat in Frankreich nicht angenommen (Febr. 1564) und L'Hospital geriet deswegen in ernste Zerwürfnisse mit dem Kardinal von Lothringen, der ganz auf die Seite der Kurie übergetreten war (22. Febr. 1564 in Melun, und März 1566 in Moulins). Aber seit Ende 1564 läſst sich eine Abnahme seines Einflusses nicht verkennen; er war lange Zeit krank, der Eindruck seiner gewaltigen Persönlichkeit fehlte, noch konnte ihn Katharina nicht entbehren, aber dem aufkommenden System, den Protestantismus durch Intriguen und Nörgeleien auf den Aussterbeetat zu setzen, war er fremd. Noch einmal zeigte sich die Macht seiner friedliebenden Gesinnung, als er den König Karl IX., der ihm mit kindlicher Ehrfurcht [illegible] war, zu dem Frieden von Longjumeau (23. März 1568) brachte, aber allmählich überwogen im königlichen Rate die Stimmen der Guisen und der Königin-Mutter, welche die Niederwerfung der Hugenotten wollten. Die offene Verwarnung, welche L'Hospital gegen die päpstliche Bulle vom 1. August 1568, nach welcher der Kirche eine Veräuſserung der Kirchengüter nur unter der Bedingung einer auf die Ausrottung des Protestantismus gerichteten Offensive gestattete, [illegible] seinen Sturz herbei, von dort an zog er sich vom geheimen Rat zurück und verließ (Sept. 1568) den Hof mit seinem Landhaus zu Vignay bei Etampes „wegen geschwächter Gesundheit". Dort im Schoße seiner Familie, mit seinen [illegible] Lieblingsstudien beschäftigt, brachte er seine letzten Lebensjare

zu, an dem zustandekommen des Friedens von St. Germain (8. Aug. 1570) hat er nicht mitgewirkt, die Schrecken der Bartholomäusnacht streiften ihn nur; sein Leben dankte er der Fürsprache seiner früheren Herrin, der Herzogin Margaretha von Savoyen; die Königin-Mutter sandte eine Schutzwache für ihn, die ihm Verzeihung für seine Teilnahme für die Ketzer ausdrückte. Er wisse nicht, dass er den Tod oder die Verzeihung verdient habe, war die stolze Antwort des 70jä- rigen Mannes, der dem Tod gelassen ins Auge schaute. Der Herzogin-Witwe von Guise dankte er in gerürten Worten, dass sie seiner einzigen Tochter ret- tende Zuflucht gewärt hatte. Januar 1573 wurde er förmlich seines Amtes ent- hoben, doch mit Belassung seines Titels und Gehaltes. Das schönste Zeugnis sei- ner edlen Männlichkeit und Würde ist der Brief, welchen der Kanzler als Ant- wort an seinen König richtete, dessen Ruhm und Ehre er stets im Herzen trug (12. Januar, s. Soldan II, 602). 13. März 1573 starb er, one sein Vaterland noch im Frieden gesehen zu haben. — Das größte juristische Verdienst L'Hospi- tals sind die berühmten Ordonnanzen von Moulins (Febr. 1566), bis zur Revo- lution die Grundlagen der französischen Gerichtsverfassung.

L'Hospitals Werke sind herausgegeben von P. de S. Dufëy, T. 1—5, Paris 1824—26, leider ist die Ausgabe nicht korrekt und zuverlässig; seine sehr an- sprechenden lat. Gedichte erschienen Amsterd. 1732; Epistolae ed. Thuanus, Lutetiae 1585. Vgl. über ihn die hübsche Skizze von Villemain, Vie du chancelier de L'Hôpital in Études d'histoire moderne, Paris 1862; Geuer, Die Kirchenpolitik des Kanzlers Michel de l'Hospital, Duisburg 1877; Soldan, Geschichte des Pro- testantismus in Frankreich; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus; Baum, Beza. Taillandier, Recherches sur l'Hospital, Paris 1861. **Th. Schott.**

Hospitalbrüder des heiligen Antonius, s. Antonius, Orden des heiligen.

Hospitaliter oder Hospitalbrüder heißen im allgemeinen diejenigen Laien- brüder und Mönche, oder Chorherren und Ritter geistlicher Orden, welche sich unter Beobachtung klösterlicher Übungen und Einrichtungen, meistens nach Augu- stinischer Regel, der Pflege der in die Hospitäler aufgenommenen Armen und Kranken widmen. Meist mit eigentlichen Klosterorden verbunden, stehen sie noch wie sonst unter der Aufsicht des Bischofs, speziell bei größeren Verbrüderungen unter einem General; jede einzelne Verbrüderung hat einen Vorsteher, Superior oder Major. Die Aufsicht über die ökonomischen Angelegenheiten kommt einem Hospitalmeister zu. Manche Verbrüderungen sind selbst von der bischöflichen Ge- richtsbarkeit eximirt und dem päpstlichen Stule unmittelbar unterstellt. Dieses Privilegium erhielten u. a. die Hospitaliter des hl. Johann v. Gott in Frank- reich. Feierliche Klostergelübde haben nur sehr wenige Orden der Hospitaliter, dagegen verpflichten sich viele außer zur Armen- und Krankenpflege noch zur Ar- mut und Gastfreiheit. Schon im 9. Jarhundert wird ein Hospitaliter-Verein in Italien, der Orden U. L. Fr. della Scala oder von der Stufe zu Siena er- wänt. Mit den Kreuzzügen wuchs ihre Anzal ganz außerordentlich und sie ver- breiteten sich namentlich nach Frankreich, England, Spanien, Portugal, Deutsch- land, nach den Niederlanden, nach Böhmen, Polen, selbst nach Westindien. Außer den Hospitalitern des hl. Antonius gehören hieher die wichtigeren geistlichen Rit- terorden nach ihrer ursprünglichen Aufgabe und Einrichtung, namentlich die Jo- hanniter- und Deutsch-Ordens-Ritter (s. den betr. Artikel). Gewönlich und im engeren Sinne bezeichnet man als Hospitaliter den von dem Grafen Guido in Montpellier um 1190 gestifteten und durch Papst Innocenz III. 1198 be- stätigten Orden der Hospitalbrüder vom heil. Geist, welche 1204 das erneute Hospitale s. Spiritus in Saxia in Rom als Mutterhaus empfingen, mit dem sich dann in vielen anderen Städten änliche Vereine als „Hospitalbrüder vom heil. Geiste" (auch Kreuzherren genannt) vereinigten. Späteren Ursprungs sind die Hospitaliter von Burgos (1212) zur Aufnahme, Wartung und Pflege der zum heil. Jakob und zu U. L. Fr. Wallfarenden; die „Barmherzigen Brüder der sel. Maria" (Frères de la Charité de la bienheureuse Marie) des Guido, Herrn von

Joinville, gestiftet zu Boucheraumont in der Diözese Châlons um 1280 und später in das 1294 zu Paris gegründete Hospital „les Billets“ als Haupthaus übergesiedelt (1347 durch Clemens VI. mit der Augustinerregel begabt, nachdem sie anfangs die Vorschriften der Franziskaner-Tertiarier befolgt hatten; ausgestorben im 17. Jarh.); die Hospitaliter vom Orden des Portugiesen Johann von Gott (de Dio, geb. 1498 unweit Evora, † 1550, heilig gesprochen 1690), in Frankreich und Italien auch „Brüder der Liebe“ oder „die guten Brüder“, in Spanien „Brüder der Gastfreiheit“ genannt und erst von Pius V., dann 1572 von Gregor XIII. bestätigt; die Kongregation der bußfertigen Brüder, die 1615 in Flandern entstanden; die Hospitalbrüder vom Orden der Bethlehemiten (1655), und überhaupt noch mehrere gegen das Ende des 16. Jarh.'s gegründete und zum teil noch bestehende Hospitalbrüder vom dritten Orden des hl. Franziskus.

Vgl. Hurter, Innocenz III., Bd. IV, S. 224 ff.; Helyot III, 463; IV, 156 ff. Fehr-Henrion I. 75. 97 ff.; Ch. Wilmet, Leben des hl. Joh. v. Gott, Regensburg 1856. **Zöckler.**

Hospitaliterinnen oder Hospitalschwestern. Sie heißen auch „Gottestöchter“, sind Kloster- oder Chorfrauen und Laienschwestern, entstanden im 12. Jarh. zu gleichen Zwecken wie die Hospitaliter, verbreiteten sich noch mehr als diese, widmeten sich aber außerdem noch der Erziehung und Bildung junger Mädchen, namentlich Waisenmädchen, oder auch der Buße und Bekehrung gefallener Mädchen und Frauen, und sind jetzt noch vornehmlich in Frankreich, in den Niederlanden und in Italien verbreitet, als Krankenpflegerinnen besonders beliebt. Zu den zalreichen Genossenschaften dieses Namens gehören die Hospitaliterinnen des hl. Gervasius (1171 gestiftet), der hl. Katharina in Paris (1222), der hl. Martha zu Pontarlier (gestiftet 1687), die von Stephan Haudry im 13. Jarh. gestifteten Haudrietten, auch Nonnen der Himmelfart genannt, die Hospitaliterinnen vom Orden des hl. Geistes oder die weißen Schwestern, die Hospitaliterinnen von der christlichen Liebe U. L. Fr. zu Paris (vom dritten Orden des hl. Franziskus) oder die grauen Schwestern, die Hospitaliterinnen von Loches, die von der Barmherzigkeit Jesu, die von der Vorsehung, die vom hl. Geist zu Poligny, die vom hl. Joseph in Paris, in Bourg, in Limoges, die vom Orden der Bethlehemiten (im 17. Jarh.) u. m. a.

Näheres siehe bei Fehr, Art. „Hospitaliterinnen“ im Freiburger Kirchenlexikon, V, 345—350, sowie in dessen Bearbeitung der Henrion'schen Mönchsgeschichte, I, 97. 211. 278; II, 317 ff., 349. 359 ff., 393. 401 -403.

(Neudecker †) Zöckler.

Hostien, s. Abendmalsfeier.

Hoßbach, Peter Wilhelm, wurde am 20. Februar 1784 in Wusterhausen an der Dosse geboren und erhielt von seinem Vater, einem ehrwürdigen Volksschullehrer, eine einfache, fromme Erziehung. Nachdem er in Halle und Frankfurt a. d. O. Theologie studirt hatte, wurde er 1806 Hauslehrer. Nachdem er sodann eine kurze Zeit Konrektor am Gymnasium zu Prenzlau gewesen war, wurde er Pfarrer zu Plänitz an der Dosse. In diesem einsam gelegenen Orte brachte er fünf Jare zu, den Studien alle Zeit widmend, die ihm sein Amt übrig ließ. Vor allem waren es Schleiermachers Schriften, die er auf sich wirken ließ, denn an Schleiermachers Reden über die Religion (1799) war ihm zuerst ein tieferes Leben des Inneren gezeigt worden. Als er die Stelle eines Kadettenhauspredigers in Berlin erhielt, begann auch ein persönlicher Verkehr mit Schleiermacher und seinen Schülern und Freunden, der immer vertrauter wurde.

Als Kadettenprediger schrieb er 1819 das Leben Joh. Val. Andreäs, gewidmet dem Freunde Lücke, der von Berlin nach Bonn gezogen war. Das Werk trägt Zeichen davon an sich, dass er auch die gelehrte Forschung in den Dienst der Gegenwart zu stellen sich gedrungen fülte. Er leugnet, dass etwas anderes als das Christentum die Zeit widergebären könne; weder die Politik noch sonst etwas von oben her wirke so Großes, doch sehnt er sich nach einer kirchlichen

Verfassung und mant die Würdenträger der Kirche zu Eifer und Mut, die Rechte der Kirche gegen die Eingriffe weltlicher Gewalt zu vertreten.

Diese weltliche Gewalt war mittlerweile der Zeit mit wachsendem Mißtrauen entgegengetreten. De Wettes Teilnahme an Sands Geschick hatte seine Stellung in Berlin unhaltbar gemacht. Als es bekannt wurde, daſs die Freunde de Wettes bei Hoßbach im Kadettenhause ihre Abschiedsfeier gehalten hatten, war auch Hoßbach genötigt, sich einen anderen Wirkungskreis zu suchen. So wurde er zu Ostern 1821 als dritter Prediger an der damals noch vereinten Gemeinde der neuen und Jerusalemer Kirche eingefürt. Seine große praktische Begabung trat bald hervor, und die Teilnahme, die seine Predigten fanden, bewog ihn im Juli 1822, einen (ersten) Band mit 17 Predigten herauszugeben (Berlin, Dümmler), welchen er Schleiermacher mit einer ehrfurchtsvollen, gut geschriebenen Dedikation zueignete. Andere Sammlungen von Predigten folgten nach (1824, 1827, 1831 über die vier ersten Kapitel des Evangel. Johannes, 1837, 1843). Eine siebente Sammlung ist 1848 (Potsdam, Riegel) erschienen aus dem Nachlasse Hoßbachs und mit einem biographischen Vorwort von Pischon bereichert.

Im Jare 1828 gab Hoßbach sein bedeutendstes Werk heraus: „Spener und seine Zeit“ (2 Thle., 2. Aufl. 1853). Hoßbach hat mit dem Pietismus nicht bloß in der intellektuellen Wechselwirkung gestanden, die das Werk mit sich brachte, sondern auch für sein Herz und sein Arbeiten in der Gemeinde von dem bleibenden Gewinne, den der Pietismus unserem religiösen Leben gebracht hat, manches erfaren können. Auch auf seinem Sterbebette fürte er des bescheidenen Speners Worte noch an und stellte auch sich selbst darunter, daſs es bei ihm nicht sei wie bei dem sel. Schade, der gewesen sei wie ein Faß voll Most, aus welchem, wo man es nur angebort habe, der süße Trank hervorgequollen sei.

Das J. 1834 war ihm schmerzlich, weil ihm Schleiermacher entrissen wurde, dem er am Sonntage Oculi die Gedächtnispredigt gehalten hat (über 1 Kor. 13, 8). Es ist eine der schönsten Predigten, die es gibt und ein edles Zeugnis so gut für den Redner als für den verewigten Freund.

Sein Leben war unterdes vielfach gehemmt worden durch Krankheit. Schwammgewächse in seinem Körper hatten sich mit großer Schmerzlichkeit auf ein Auge geworfen, und nachdem man vieles dagegen versucht hatte, muſste der geschickte Augenarzt das Auge aus seiner Höle herausreißen, eine Operation, die denselben zu der Äußerung zwang, er habe bisher nicht gewuſst, daſs das Christentum solche Fähigkeit mitteile, den Schmerz zu ertragen. Das Leiden schien nun damit gehoben zu sein.

Als bald nachher, August 1845, die Männer der liberalen Schleiermacherschen Richtung einen Protest gegen die Reaktion ausgehen lassen wollten, war Hoßbach einer der ersten, denen der Entwurf vorgelegt wurde; er wies ihn zurück, und erst als er erheblich modifizirt war, unterschrieb er, jedoch mit der Bemerkung, es sei eine Schülerarbeit und enthalte zwar einen Protest nach rechts, aber nicht den eben so nötigen nach der linken Seite hin.

Unterdes schritt Hoßbachs Übel fort und die Schwammgewächse verbreiteten sich durch den ganzen Körper. Am 7. April 1846 entschlief er sanft und ruhig; seine Amtsgenossen Marot und Kober sprachen bei seinem Begräbnis am Karfreitag zu der Gemeinde.

Die Quellen sind im Vorhergehenden genannt worden. Eine selbständige Darstellung des Lebens Hoßbachs hatte der verewigte Dr. Jonas übernommen. In dem Material, das ihm dazu eingehändigt worden war, befand sich auch ein wertvoller Briefwechsel mit Dr. Lücke. Leider scheint alles verloren gegangen zu sein.

W. Hollenberg.

Hottinger. Drei Männer dieses Namens verdienen hier genannt zu werden, alle drei der nämlichen angesehenen Züricher Familie angehörend.

1) Johann Heinrich Hottinger, geboren 10. März 1620, Son eines Mitgliedes der Schiffergilde zu Zürich, hatte sich schon wärend seiner Studienzeit in solchem Grade ausgezeichnet, daſs die Behörden seiner Vaterstadt beschlossen, ihn

auf Statskosten zur Vollendung seiner Studien in das Ausland zu senden. Er reiste über Genf und durch Frankreich nach den Niederlanden, wohin die schweizerischen Theologie Studirenden vom Ende des 16. bis ins 18. Jarh. hinein mit Vorliebe sich wandten, und studirte in Gröningen unter Gomarus und Heinrich Alting. Später trieb ihn seine Neigung zu den morgenländischen Sprachen nach Leyden, wo er im Hause des berühmten Orientalisten Jakob Golius eine Stelle als Hauslehrer fand. Unter der Leitung von Golius, der ihm seine reiche Sammlung arabischer Handschriften zur Verfügung stellte, wie auch durch den Unterricht, den er von einem Marokkaner in der arabischen und türkischen Sprache empfing, machte er rasche Fortschritte. Um ihn noch weiter zu fördern, versuchte Golius ihn zu bewegen, als Prediger der holländischen Gesandschaft nach Konstantinopel zu gehen. Allein Hottinger glaubte den verlockenden Antrag ablehnen und dem Ruf seiner Obrigkeit, als Professor der Kirchengeschichte nach Zürich zurückzukehren, dankbare Folge leisten zu müssen. Auf seiner Heimreise trat er 1641 in England mit Usher, Selden, Pococke und Whelock, in Frankreich mit Hugo Grotius in freundschaftliche Verbindung. In Zürich erhielt er bald zur Kirchengeschichte noch eine Reihe anderer Lehraufträge: Logik und Rhetorik, hebräische Sprache und altes Testament, Kontroversen und Katechetik. Neben dieser akademischen Tätigkeit, mit welcher fast beständig das Rektorat des Karolinums verbunden war, machte sich Hottinger auch durch die glückliche Ausfürung mehrerer politischer Missionen um sein Vaterland verdient. Zu Unterhandlungen mit fremden Mächten war er um so geeigneter, da er eine außergewönliche Menge von auswärtigen Verbindungen hatte und dieselbe fortwärend durch eine lebhafte Korrespondenz pflegte. Die Schriftstellerlaufban betrat er 1644 mit seinen Exercitationes Anti-Morinianae de Pentateucho Samaritano. Er hatte wärend seines Aufenthaltes zu Leyden zwei Handschriften des samaritanischen Pentateuchs mit dem hebräischen Text verglichen und verteidigte nun mit großer Sachkenntnis, aber mit zuviel Animosität gegen Petrus Morinus die Vorzüge des hebräischen Textes vor dem samaritanischen. Diese seine Erstlingsschrift war der Anfang zu einer staunenswerten schriftstellerischen Fruchtbarkeit, welche seinen Namen bald überall bekannt machte. Als daher Karl Ludwig, der pfälzische Kurfürst, 1655 die Universität Heidelberg reorganisirte, gelangte er auch an den Rat von Zürich mit der Bitte, ihm Hottinger für einige Jare als Professor des alten Testamentes und der orientalischen Sprachen zu überlassen. Nach längerem Schwanken wurde ein dreijäriger Urlaub erteilt, und Hottinger beeilte sich, um den Heidelberger Statuten zu genügen, zu Basel durch eine Disputation de duobus primariis fidei christianae articulis, scriptura sacra et gratuita peccatoris per Christum justificatione den theologischen Doktorgrad zu erwerben. Durch Hottingers und Spanheims Wirken hob sich die Universität Heidelberg derart, dass der Kurfürst nicht nachließ, bis Zürich die Frist des Urlaubs verdoppelte. Doch vermochten weder die Ehren, mit denen man ihn in Heidelberg überhäufte, noch die verlockendsten Berufungen nach Deventer, Marburg, Amsterdam und Bremen in Hottinger die Pflicht der Dankbarkeit gegen Zürich auszulöschen. Zu Ende 1661 kehrte er dahin zurück und arbeitete noch unermüdlicher als vorher für das Gedeihen der vaterstädtischen Lehranstalten, beteiligte sich auch an einer Revision der zürcherischen Bibelübersetzung aufs lebhafteste, wenngleich sein Plan, dieselbe zu einer allgemein schweizerischen zu machen, one Erfolg blieb. Mitten aus diesen Arbeiten heraus sollte Hottinger aufs neue leihweise von Zürich ans Ausland abgetreten werden. Es war diesmal Leyden, wohin er als vorläufiger Nachfolger des Johann Hoornbeck gehen sollte. Schon war alles zur Abreise gerüstet, und Hottinger wollte eben zu Schiffe nach seinem Landgute faren, um auch dort die nötigen Anordnungen zu treffen, da ertrank er unterwegs mit dreien seiner Kinder und einem Freunde in der Limmat, am 5. Juni 1667. Hottingers zalreiche Schriften, welche er selbst in der Schola Tigurinorum Carolina (Zürich 1664) ausfürlich beschrieben hat, und von denen Escher in der Encyklopädie von Ersch und Gruber II, 11 ein genaues Verzeichnis gibt, lassen sich in orientalistische, historische und dogmatische einteilen. Über die namhaften Verdienste Hottingers um

die morgenländischen Wissenschaften besitzen wir eine besondere Abhandlung von L. Hirzel: „Joh. Heinr. Hottinger, der Orientalist des 17. Jahrhunderts" in Winers und Engelhardts Neuem Journal für kritische Theologie, II. Was (vgl. Bleek, Einl. in das A. T., §. 5) Hottingers Arbeiten auch jetzt noch brauchbar macht, das sind die vielen mit großem Sammlerfleiße zusammengetragenen Excerpte aus talmudischen, rabbinischen und arabischen Schriften. Auch seine historischen Schriften, namentlich seine neunbändige historia ecclesiastica Novi Testamenti 1651—1667, bieten eine Fülle von schätzbaren Materialien. In seinen dogmatisch-polemischen Schriften verteidigte er mit Wärme den reformirten Lehrbegriff. Daneben betonte er mit großer Energie immer wider die Notwendigkeit gründlichsten Studiums der Bibel, deren historisch-grammatische Erforschung er unstreitig wesentlich gefördert hat. Vgl. über ihn außer den angefürten Aufsätzen folgende Litteratur: Leydecker, Historia Jansenismi, 1695; Hautz, Geschichte der Univ. Heidelberg; Diestel, Gesch. des Alten Testaments in der christl. Kirche, 1869; G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung, III; Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübers. in der schweiz. ref. Kirche, II, 1.

2) Johann Jakob Hottinger, des Vorstehenden Son, geb. 1. Dez. 1652, studirte in Zürich unter Heidegger, in Basel unter Gernler, in Genf unter Turretin, und blieb sein Leben lang ein einiger Anhänger und Verteidiger der theologischen Anschauungen dieser drei Väter der helvetischen Konsensusformel (s. d. Art.). Nachdem er wärend einer Reihe von Jaren zuerst in der Zürichschen Landgemeinde Stallikon und dann am Großmünster seiner Vaterstadt als Pfarrer gewirkt hatte, erhielt er 1698 nach Heideggers Tod einen theologischen Lehrstul. Er starb hochbetagt am 18. Dezember 1735. Sein Hauptwerk ist die Helvetische Kirchengeschichte, welche von 1698 bis 1729 erschien und in vier starken Quartbänden die Geschichte der christlichen Kirche in der Schweiz von ihren Anfängen bis zum J. 1720 enthält. Diesem Werk erteilt Hase (Kirchengeschichte § 284) die beiden Prädikate: redlicher Fleiß und kräftige Parteilichkeit. Die ausgiebige und relativ sehr sorgfältige Benützung handschriftlicher Quellen sichert Hottinger jedenfalls eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Kirchengeschichtschreibung. Seine maßlose Polemik gegen den Katholizismus, um deretwillen er von Glutz-Blozheim der reformirte Kapuziner genannt worden ist, erklärt sich einesteils aus dem Geiste der Zeit, nicht minder aber auch aus der nächsten Veranlassung, welcher Hottingers Werk seine Entstehung verdankt. Der thurgauische Dekan Kaspar Lang hatte nämlich in einem 1692 erschienenen Abriss der schweizerischen Kirchengeschichte vom katholischen Standpunkt aus die Reformation und namentlich die Zürichsche Kirche aufs schnödeste begeifert. Außer einer Reihe polemischer Schriften gegen die Katholiken hat H. auch eine Geschichte der helvetischen Konsensformel und der Synode von Dortrecht geschrieben. Das nähere über diese und zalreiche kleinere Publikationen findet sich bei Ersch und Gruber II, 11 und in dem helvetischen Lexikon von Leu, Band X. Sein und seines Vaters handschriftlicher Nachlass, welcher um der vielen wertvollen Briefe willen den Namen thesaurus Hottingerianus reichlich verdient, wird in Zürich aufbewart.

3) Johann Jakob Hottinger, ein Nachkomme des obigen, geboren 18. Mai 1783, wandte sich, nachdem er in kriegerisch bewegter Zeit und unter den ungünstigsten äußeren Bedingungen Theologie studirt hatte, dem Lehrfache zu und starb 1860 als ordentl. Professor der Geschichte in Zürich. Der Name dieses um das Erziehungswesen seiner Heimat hochverdienten Mannes ist in weiteren Kreisen namentlich durch die zwei Bände bekannt geworden, die er zu der Fortsetzung des Johann von Müllerschen Geschichtswerkes geliefert hat. Dieselben enthalten die Geschichte des Anteils der Schweizer an den italienischen Feldzügen und eine Darstellung der schweiz. Reformation, aus welcher namentlich das Bild Zwinglis hervortritt. Hottinger, der den schweiz. Reformator auch monographisch behandelt hat, verstand es namentlich, den politischen Scharfblick und die statsmännische Gewandtheit Zwinglis ins rechte Licht zu stellen und den Reformator so auch den katholischen Schweizern näher zu bringen. Seiner protestantischen Überzeugung ist er deswegen nicht im geringsten untreu geworden. Wie wenig

er überhaupt aus seinen religiösen Grundsätzen einen Hehl machte, beweist folgende Stelle aus einem vor der allg. schweiz. geschichtforschenden Gesellschaft gehaltenen Vortrag: „Es gibt eine doppelte Auffassungsweise der Geschichte. Nach der einen ist der Mensch der Gott, der nach eigener Weisheit und mit eigener Kraft die Schicksale der Nationen lenkt; nach der andern ist es der Allmächtige. One diese Überzeugung einer providentiellen Oberleitung möchte ich Geschichte weder studiren noch schreiben". Vgl. Neujahrsblatt der Züricher Hilfsgesellschaft 1861 und Hartmanns Gallerie berühmter Schweizer der Neuzeit, II, 1871.

Bernhard Riggenbach.

Huber, Samuel, geb. ums J. 1547 zu Burgdorf bei Bern, wo sein Vater, Peter H., Schullehrer war, zeichnete sich frühe, nachdem er seine Studien in Bern und Deutschland beendet, durch streitsüchtiges Wesen, insbesondere aber durch eine schon von seinem Vater ihm eingepflanzte Hinneigung zum Luthertum aus. So wurde er zunächst als Pfarrer und Kapitelskämmerer in Burgdorf mit den Berner Predigern in einen Streit verwickelt über das Brot im Abendmal. In Bern war, wie in Zürich, der Gebrauch der runden Oblaten beibehalten worden, wärend im Waadtlande das Brotbrechen in Übung war. Als nun die Berner Prediger, unter ihnen Abraham Müslin (der Son des bekannten Wolfgang Musculus), diesem letzteren Gebrauch sich anschlossen, widersetzte sich Huber und suchte noch andere in die Opposition hineinzuziehen. Er hatte den Triumph, dass der Rat sich auf seine Seite schlug und den alten Gebrauch bestätigte. (Erst 1605 wurde das Brotbrechen gleichwol eingefürt.) Allein Hubers Widerspruch beschränkte sich nicht auf diese Äußerlichkeit. Er zeigte, obgleich er seinerzeit die helvetische Konfession unterschrieben, eine große Vorliebe für die lutherische Abendmalslehre und nahm sich heraus, die angesehensten Vertreter der reformirten Lehre, wie Th. Beza, anzugreifen. Dieser hatte eine Schrift herausgegeben (de peste quaestiones II etc., Genf 1580, vgl. Schlosser, Beza S. 269 ff.), worin er den Christen gestattete, sich in der Pest vor Ansteckung zu flüchten, die Schrift aber auf Anraten seiner Freunde wider zurückgezogen. Gleichwol schrieb Huber gegen ihn 1583 mit Umgehung der obrigkeitlichen Censur, was ihm die Rüge auch seiner Freunde zuzog. Huber ließ sich aber nicht beschwichtigen. Vielmehr war dies nur das Vorspiel zu weiteren Kämpfen. Den Anlass dazu bot ihm das Mömpelgarter Gespräch im Mai 1586 und die daran sich anschließenden weiteren Verhandlungen über die Gnadenwal. Huber, dem die hier ihm gebotene Gelegenheit willkommen war, seinen Mut an Beza und Müslin zu külen, schlug sich nun förmlich auf die Seite der lutherischen Gegner, indem er die reformirte Lehre von der Gnadenwal, wie sie in Mömpelgard von den Genfern und Bernern vorgetragen worden war, eine unerhörte und greuliche Lehre nannte. Er wurde darüber im Sept. 1587 vor dem Oberchorgericht in Bern zur Rede gestellt. Die Sache kam vor den Rat. Huber stellte vier Klageartikel auf, worin er die Lehre seiner Gegner in entstellter Weise vortrug. Müslin setzte ihr eine Verteidigungsschrift entgegen (Antwort A. Musc., Handschr. in Bern; Auszug bei Hottinger 896 fg.). Der Rat fand für gut, ein Religionsgespräch anzustellen, auf welches auch fremde Theologen geladen wurden. Es wurde den 15. April 1588 auf dem Berner Rathause eröffnet durch den Baselschen Antistes J. J. Grynäus, der sich alle Mühe gab, einen friedlichen Vergleich herzustellen; an Hubers Eigensinn scheiterten auch die wolgemeintesten Versuche. Musculus Lehre wurde approbirt, Huber dagegen wegen falscher Anklage von der Obrigkeit seines Amtes entsetzt und ihm Stillschweigen auferlegt (22. April). Da Huber sich nicht zufrieden gab, sondern eine ausfürliche Verteidigungsschrift vorbereitete, so wurden seine Papiere mit Beschlag belegt, er selbst gefangen gesetzt und nach kurzem Prozess als ein unruhiger, aufrürerischer Mann des Landes verwiesen (28. Juni). Er ging nach Tübingen (Juli 1588); ein Versuch des Herzogs Ludwig von Würtemberg, durch eine eigene Gesandtschaft nach Bern seine Wideraufnahme zu erwirken, blieb erfolglos (Sept. 1588); Huber blieb in Württemberg, bekannte sich durch Unterzeichnung der Konkordienformel förmlich zum Lutertum und erhielt die nahe bei Tübingen gelegene Pfarrei Derendingen. Hier verfasste er neben mehreren Streitschriften gegen

Reformirte und Katholiken (bes. gegen den Jesuiten Scherer u. a.) unter anderem auch ein größeres lat. Werk, in welchem er zu beweisen suchte, daſs Jesus für die Sünden aller Menschen one Ausnahme gestorben sei (Theses, Chr. Jesum esse mortuum pro peccatis totius generis humani, Tübingen 1589, ed. II. 1592, — 1329 Thesen; ein Auszug daraus u. d. T. Compendium thesium de universali redemtione generis humani per Chr. J. facta, Tübingen 1590). Diese Schrift verwickelte ihn in Differenzen mit den Tübinger und Stuttgarter Theologen, bes. Stephan Gerlach und L. Osiander, welche ihm den Unterschied zwischen der divina dilectio und electio klar zu machen suchten, verschaffte ihm aber auch einen Ruf an die Universität Wittenberg, wo man an ihm einen tüchtigen Kämpfer der lutherischen Orthodoxie gegen Calvinisten und Kryptocalvinisten zu gewinnen hoffte. Er schied aus Württemberg nicht, one ausdrücklich sein Einverständnis mit den Tübinger Theologen und speziell mit der Lehre Gerlachs von der Prädestination schriftlich versichert zu haben (Dez. 1592). Bald aber zeigte sichs, daſs Hubers Lehre von der allgemeinen Gnade über die Bestimmungen der Form. Conc. weit hinausging, indem er einen alle Menschen one Unterschied, auch die Ungläubigen, Heuchler und Gottlosen umfassenden Universalismus der göttlichen Gnadenwal, ja sogar einen dreifachen Universalismus der electio, justificatio, regeneratio behauptete, und zugleich erregte er durch die Art seines Auftretens, durch sein provozirendes, agitatorisches, rechthaberisches Wesen gerechten Anstoß. Sein Kollege Aegidius Hunn nahm sich seiner anfangs, obwol von Württemberg aus vor ihm gewarnt, aufs freundlichste an; auch die neuberufenen Theologen Polykarp Leyser und Salomon Gesner kamen ihm mit Vertrauen entgegen. Huber aber konnte es nicht lassen, seine Lieblingsmeinung von der allgemeinen Erwälung in Vorlesungen, Schriften und Predigten, in Disputationen und Privatgesprächen vorzutragen, obgleich er bei seiner Doktorpromotion den 20. August 1593 die symbolischen Bücher der luth. Kirche feierlich beschworen. Bald kam es zwischen Huber und Leyser zu heftigen Auftritten; Hunn suchte zu vermitteln und jenen aus Schrift und Konkordienformel von der Unrichtigkeit seiner Lehrweise zu überzeugen. Huber erklärt, seine Ansicht niemals aufgeben zu wollen, und beschuldigt nun auch Hunn der Calvinisterei. Vergeblich sucht der Rektor der Universität den Frieden herzustellen; vergebens die württembergischen Theologen, an die man sich von Kursachsen aus wandte, Huber auf andere Gedanken zu bringen. Huber sucht die Studenten auf seine Seite zu ziehen, indem er ihnen eine lange Kontroversschrift gegen seine Kollegen in die Feder diktirt und diese in Abschriften verbreitet. Ein am 19. Dez. 1593 angestelltes Kolloquium fürte ebensowenig zu einem Ziel, als die Verhandlungen vor einer aus weltlichen Räten, Jenensern und Leipziger Theologen zusammengesetzten kurfürstlichen Kommission (4. Febr. 1594), oder eine im Juli desselben Jares (8. bis 10. Juli 1594) auf dem Reichstag zu Regensburg mit ihm angestellte Unterredung, an welcher der pfalz-neuburgische Hofprediger Jakob Heilbrunner und die beiden württembergischen Theologen Dr. Lucas Osiander und Felix Bidembach sich beteiligten. Huber erbat sich Bedenkzeit und verließ plötzlich Regensburg mit der Erklärung, lieber alles über sich ergehen zu lassen, als den streitigen Satz aufzugeben. Nun ging endlich auch dem kursächsischen Hof die Geduld aus: nach einer neuen Verhandlung zu Torgau (26. August 1594 ff.) und, nachdem auch die hier über ihn verhängte gelinde Haft nichts über seinen Starrsinn vermocht, wurde er seines Amtes entlassen und mit einem Reisegeld von 200 Thalern aus Wittenberg und Kursachsen verwiesen (18. Januar 1595). Nun trieb er sich unstet und heimatlos im nördlichen Deutschland umher „als ein verbitterter Märtyrer des Universalismus"; überall sucht er Freunde für sich und seine Sache zu werben, oder wenigstens für kurze Zeit ein Asyl und Subsistenzmittel zu gewinnen. So in Helmstädt, Braunschweig, Wolfenbüttel, Lüneburg, Hamburg, Lübeck 2c. In Rostock ließ sich der greise Chyträus, Bacmeister, Freder und andere mit ihm ein und es schien sich eine Verständigung anzubanen, die sich aber doch wider zerschlug, da man seiner Ehrlichkeit nicht traute (s. Wiggers in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1844). Änlich erging es ihm anderwärts: man entließ ihn mit Admonitionen und dem Versprechen, der Sache weiter nachdenken

zu wollen. Auch in Süddeutschland, wohin er sich jetzt wider wandte, wurde man seiner zuletzt müde; nachdem im September 1595 noch einmal, aber vergebens, ein Gespräch in Tübingen mit ihm war gehalten worden, wurde er „als Verwirrer der Kirchen und Schulen“ aus dem Herzogtum verwiesen (12. Nov. 1695). Nun wollte er seine Sache bei dem Reichskammergericht in Speyer anhängig machen. Er begab sich dahin im Januar 1596 und verweilte dort unbehelligt mit seiner Familie mehrere Jare lang: als er wärend dieser Zeit einmal zufällig im Wirtshaus mit dem reform. Hofprediger A. Scultetus aus Heidelberg zusammentraf, forderte er auch diesen zu einer Disputation heraus, wobei übrigens Scultetus die Mäßigung seines Gegners rühmte. Auch sonst scheint er mit dem Alter etwas milder geworden zu sein, obgleich er das Disputiren nicht lassen konnte. Das Jar 1599 fürte ihn nach Berlin, wo er am kurfürstlichen Hof günstige Aufnahme zu finden hoffte; schließlich wurde er auch hier ausgewiesen und wandte sich wider nach Mitteldeutschland, nach Jena, Weimar, Erfurt ꝛc. Ein Versuch, vom Herzog Heinrich Julius eine theolog. Professur in Helmstädt zu erhalten (1604), scheiterte ebenso wie seine Hoffnung, nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Georg von Sachsen (1611) in dessen Landen wider anzukommen: als er um Wideraufnahme seines Prozesses in Dresden einkam, war es besonders der seit 1612 dort allmächtige Oberhofprediger Hoe von Hoenegg, der ein neues Verbannungsedikt gegen ihn erwirkte, wie er ihn schon früher in einer eigenen Schrift (Leipzig 1605) bekämpft hatte. Huber lebte fortan in kümmerlichen Vermögens- und zerrütteten Familienverhältnissen an verschiedenen Orten, meist im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel, dessen Herzog Friedrich Ulrich ihm einen Jargehalt anwies und ihn litterarisch beschäftigte (1608 erschien sein Anti-Bellarminus zu Goslar, 1619 eine Schrift gegen einen Jesuiten Cuntzen), — in Göttingen, Goslar, zuletzt in Osterwiek bei seinem Schwiegersohn, wo er den 23. März 1624 im Alter von 77 Jaren starb. So lange er lebte, hatte es ihm an Anhängern und Freunden nicht gefehlt: in Ulm, Wittenberg, Halle, Braunschweig, Göttingen, Oldenburg u. a. a. O. fanden sich einzelne Huberianer; mit dem Tode des Urhebers ist der Huberianismus spurlos verschwunden. — Und was war denn der eigentliche Inhalt seiner Lehre? Huber war aus Widerspruch gegen die calvinistische Prädestinationslehre zum Universalismus hingedrängt worden. Wärend er die reformirte Gnadenwal eine „Stümpelwal“ nennt, ist ihm dagegen die Allgemeinheit der göttlichen Gnade „der rechte Bodensatz all unseres Glaubens und Hoffens“. Diesen Universalismus trieb aber Huber so auf die Spitze, dass er behauptete, Gott habe durch Christum schlechthin alle, Gläubige und Ungläubige, erwält und verordnet zu Leben, Heil und Seligkeit; die göttliche Gnadenwal sei wie das ganze Gnadenwerk ex parte Dei et Christi ein actus universalis Wenn nun aber dieses allgemeine Gnadenwerk Gottes gepredigt wird, dann teilen sich die Menschen durch Glauben und Unglauben in zwei Haufen: der eine hört und glaubt und erlangt durch Glauben die Seligkeit. Der andere Haufen, und leider der größere, will das Evangelium nicht hören oder verachtet es, und geht verloren durch eigene Schuld. Huber ist also mit den lutherischen Theologen einig in der Verwerfung der calvinischen Lehre von dem decretum Dei absolutum und der gratia particularis; was ihn mit den Lutheranern entzweit, ist dies, dass er die Unterscheidung der voluntas Dei antecedens et consequens und die Lehre von einer praed. ex praevisa fide verwirft und von einer universalis electio redet statt einer universalis dilectio. Insofern hat Hutter nicht Unrecht, wenn er von Huber sagt: rectius sensit quam locutus est. Und doch ist es nicht bloß eine Unklarheit der Worte, deren sich H. schuldig macht, sondern auch eine Unklarheit des logischen und dogmatischen Denkens, indem er Idee und Erscheinung, den allgemeinen göttlichen Gnadenwillen und die reale Verwirklichung desselben in der Erwälung und Beseligung der Einzelnen, oder mit den biblischen Ausdrücken zu reden: πρόθεσις, πρόγνωσις und ἐκλογή nicht zu unterscheiden weiß. Wärend er die orthodoxen Lutheraner, insbesondere Hunn, Leyser, Gerlach u. a. in endlosen Deklamationen und Verdächtigungen des Kryptocalvinismus und Pelagianismus beschuldigt, sehen die Orthodoxen in der Lehre Hubers Synergismus,

Pelagianismus, Indifferentismus, ja einen verderblichen Schwindelgeist, der aller Verworfenen und Verdammten sich annimmt, allen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen aufhebt. — Wie mangelhaft indessen sein System sein mochte, es lagen darin Keime, die der Beachtung wert waren; er verdarb sich aber die eigene Sache durch seine ungestüme Heftigkeit und seine eigensinnige Rechthaberei. Alexander Schweizer nennt ihn „einen ehrenwerten Theologen und den einzigen, nicht schwärmerischen, älteren protestantischen Lehrer, welcher mit dem Universalismus, freilich one Augustins Anthropologie aufzugeben, Ernst machen wollte und für diese große Idee alles geopfert hat".

Von den zalreichen Schriften Hubers (deren Verzeichnis bei Schmid, S. 85, und bei Walch, Bibl. theol. select. II, p. 665), sind hauptsächlich zu nennen: „Beweisung, daſs die Heidelberger Theologen — ihre greuliche Lehre wider das Leiden unseres Herrn verdecken, Tübingen 1590; Christum esse mortuum pro peccatis omnium hominum, ibid. 1590, 92; Gegensatz der lutherischen und calvinischen oder zwinglischen Lehre, Tüb. 1591, Wittenberg 1593; Beständige Entdeckung des calvinischen Geistes, welcher das Leiden Christi für unsere Sünden verleugnet, Wittenb. 1592; Hist. Beschreibung des ganzen Streites zwischen Hunn und Huber, 1597; Beständiges Bekenntniß rc. 1595, und Rettung des beständigen Bekenntnisses von der Gnadenwal, 1597; besonders aber sein Anti-Bellarminus, 1607 ff. in 6 Theilen; im 6. eine Geschichte seines Lebens. — Damit sind zu vergleichen: Acta Huberiana, d. h. Bericht, was sich die Prädestination betreffend zwischen Huber und den württembergischen Theologen zugetragen, Tübingen 1597 und lateinisch 1598; G. H. Götzii, Acta Huberiana, Lübeck 1707; J. A. Schmid, Diss. hist.-theol. de Sam. Huberi vita, fatis et doctrina, Helmstädt 1708; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Bd. XVI, K. 30 ff.; Walch, Rel.-Streit. in der luth. K., 1. Th., S. 176 ff.; Unschuld. Nachr., 1706, S. 673 ff.; Schröckh, K.-G. seit der Ref., Thl. IV, S. 661 ff.; Joh. Hottinger, Hist. eccl. VIII, 892; J. J. Hottinger, Helv. K.G. III, 941 ff.; Wiggers in Zeitschr. f. hist. Th. 1844; Trechsel, Samuel Huber, im Berner Taschenbuch auf das Jahr 1854; Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, Zürich 1854, I, S. 501 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol., I, S. 271 ff. **(Hagenbach †) Wagenmann.**

Huberinus, Caspar (Huber, Huberin), evangelischer Prediger und Schriftsteller des Reformationszeitalters, ist geb. 21. Dezember 1500 zu Wilspach in Bayern, war eine zeitlang Mönch in einem bayerischen Kloster, predigt seit 1525 die evangelische Lehre bei St. Georg in Augsburg, wird c. 1529 als evang. Pfarrer daselbst angestellt, nimmt teil an dem Kampf wider die damals in großer Zal in Augsburg auftretenden Widertäufer, wohnt 1528 der Disputation in Bern bei, wird aber 1530 vor Beginn des Reichstags mit den andern evangelischen Predigern vom Rat verabschiedet. Im J. 1531 als „ein christlicher und gelehrter Gesell", und als gemäßigter Vertreter der lutherischen Richtung nach Augsburg zurückberufen, nimmt er teil an dem heftigen Kampf zwischen Zwinglianismus und Luthertum in der schwäbischen Reichsstadt (1531—32), bleibt auch nach der Verdrängung der lutherischen Prediger in Augsburg zurück, reist im Juni 1535 in Begleitung des Butzerisch gesinnten, einfluſsreichen und vielgeschäftigen Dr. med. Gereon Sayler mit Briefen des Augsburger Rats und Ministeriums nach Wittenberg, um mit Luther Verhandlungen über die Abendmalslehre zu pflegen, und von da weiter nach Celle, um den seit 1530 dort wirkenden Urbanus Rhegius wider für Augsburg zu gewinnen. Letzteres miſslang, die Besprechung mit Luther aber war wichtig für die Anbanung eines freundlichen Verkehrs zwischen diesem und den Norddeutschen und für das Zustandekommen der Wittenberger Konkordie des folgenden Jares (s. Köstlin, Luther II, 334). Später half H. mit bei der Einfürung der Reformation in der Pfalz und im Hohenloheschen, und wurde 1544 ff. evang. Stiftsprediger und Superintendent zu Oehringen. Später kam er noch einmal auf kurze Zeit nach Augsburg (Dez. 1551), um mit zwei anderen Predigern an die Stelle der um des Interims willen vertriebenen Prediger zu treten, nachdem er selbst auf Zureden seines Schwagers, des aus Augsburg ge-

[illegible] Vicekanzlers Seld zur Annahme des Interims sich bereit [illegible] Fall des Interims 1552 kehrte er nach Oehringen zurück [illegible] bekannt, nicht eine Reue über seine zu große Nachgiebigkeit [illegible] Forderungen [illegible] in dem Bewußtsein, durch seine Kon- [illegible] der evangelischen Warheit [illegible] den 6. October 1553. Sein Epitaphium in der [illegible] S. 381 — Er hinterließ mehrere Schrif- [illegible] Christi, 1525; [illegible] Christi, 1529; [illegible] dem Tauf und Kinderglauben, 1529; [illegible] „ein Büchlein"); [illegible] schönen Sprüchen [illegible] ganzen Catechismus, 1552; [illegible] werden sollen, [illegible] wider alle Anfech- [illegible] Crusius Schwäb. Chron.; [illegible] u. Grubers [illegible] schwäb. Ref-Gesch., [illegible] Anmer- [illegible] Sammlung, [illegible] und in seiner [illegible] 373 ff., wo auch [illegible] Verzeichnis seiner [illegible]

Wagenmann.

Hübmaier, [illegible] anlangen.

[illegible] oder wie er selbst meistens schreibt, Hubmör, war [illegible] daher er sich auch Friedberger (Pacimontanus) nennt, [illegible] studierte von 1503 an zu Freiburg i. B. vorzüglich [illegible] Philosophie und Theologie, mußte aber [illegible] zu Schaffhausen sein Brod suchen, bis er zu seinen [illegible] worauf er als Docent [illegible] 1512 seinem Be- [illegible] folgte, um dort als Pfarrer und [illegible] der Theo- [illegible] erhielt er auch die Doktorwürde. [illegible] ihn 1516 [illegible] Domkirche zu Regensburg. Seine [illegible] ihm [illegible] er, gereizt durch den Übermut [illegible] der Stadt von [illegible] benutzte, um 1519 die [illegible] derselben zu [illegible] Antrieb wurde die Synagoge [illegible] der schö- [illegible] Die Aufregung, welche bei diesem [illegible] Stände [illegible], der von allen Seiten zu diesem [illegible] Außerordentliche und rief bald [illegible] Hei- [illegible] von Tanzwut u. dgl. hervor, so daß [illegible] selbst [illegible] Misbräuche zu predigen gedrungen [illegible] Luthers [illegible] nach einer ganz anderen Seite hin anzuregen [illegible] Wegen [illegible] Äußerungen im Sinne der Reformation wurde er [illegible] Re- [illegible] verlassen und abermals seinen Unterhalt zu Schaffhausen als Lehrer [illegible] ihm 1522 das Pfarramt an einer der Kirchen zu Waldshut am [illegible] wurde. Noch zeigte er sich hier anfangs eifrig in Ausübung [illegible] seines Priestertums und fürte sogar noch größere [illegible] bei [illegible] Ceremonieen ein. Aber sein reger Geist hielt dennoch die Eindrücke [illegible] Ideen fest und bauete darauf weiter. Er las mit Begierde [illegible] Schriften und legte sich mit Eifer auf die Erforschung der Schrift und [illegible] der Briefe Pauli. Als er in der ersten Zeit seines Aufenthaltes Basel [illegible] besuchte, machte letzteres durch den Geistesdruck, der dort herrschte, [illegible] Eindruck auf ihn, wärend er aus ersterem, aus der Unterhaltung [illegible] Männern wie von dem Busche, dem Freunde Sickingens, Glarean, Pelican [illegible] neue Anregung mitnahm. Noch in demselben Jare fürte ihn ein [illegible] Ruf nach Regensburg zurück, wo es ihm aber troß dem guten Empfang [illegible] zusagte und von wo er mit einer anständigen Belonung für die Pre- [illegible] die er dort hielt, nach wenig Monaten 1523 nach Waldshut zurückging.

Mit dem Abte des benachbarten Klosters Zion bei Klingnau, einem Freunde der Reformation, machte er einen Ausflug nach St. Gallen und besuchte unterwegs Zwingli. In dem die Freundschaft mit dem Reformator anknüpfenden Gespräche über die evangelische Lehre ließ er schon allerlei Bedenken über die Kindertaufe durchblicken. Zu St. Gallen, wo man ihn zu predigen aufforderte, erntete der beredte Mann großen Beifall. Auch das Vertrauen der Waldshuter Bürgerschaft wandte sich ihm in immer höherem Grade zu, so dass die übrigen Geistlichen der Stadt, welche der neuen Geisterbewegung sich nicht anschlossen, bald ihren Einfluss verloren. Das Interesse an dem großen Religionsgespräche, das die Züricher Regierung zur Aufklärung der streitigen Fragen über Bilder und Messe anordnete, zog ihn schon im Oktober wider nach Zürich. Was von seiner Beteiligung an der Disputation berichtet wird, zeigt den Ernst und die Milde seiner Gesinnung. Er hob das Missbräuchliche in dem bisherigen Kultus und zumal in der Gestalt der Messe hervor, drang aber zugleich darauf, mehr durch Belehrung des Volkes aus Gottes Wort als durch ungestümes Eingreifen auf den Sieg der Warheit hinzuwirken. Zu Waldshut hatte er wol bereits durch einzelne Änderungen die Reformation anzubanen gesucht, hatte aber den Stadtschultheißen, als einen eifrigen Anhänger des Alten, zum Gegner. Überdies war auch die Regierung der vorderösterreichischen Lande streng jeder Neuerung zuwider. Hübmaier veröffentlichte jedoch zu Anfang 1524 „18 Schlussreden so betreffen ein ganz christlich Leben, woran es gelegen ist", worin er sich über das Wesen des Glaubens, der allein fromm mache vor Gott, aussprach, wie derselbe sich durch Werke brüderlicher Liebe äußere, aber gegen alle von Gott nicht gebotenen Werke sei; diesen Glauben müsse jeder sich selbst aus der Schrift schöpfen; Christus sei unser einiger Mittler; die Messe sei kein Opfer, sondern nur ein Gedächtnis des Todes Christi; alle Lehren, die Gott nicht selber gepflanzt, müssen ausgereutet werden, so auch Bilder, Wallfarten, Fasten, Cölibat und sonstige Missbräuche. Über diese Punkte lud er seine Amtsgenossen zu einer brüderlichen Besprechung auf Grund der Schrift ein; nur einige aber traten ihm bei. Einen noch wichtigeren Schritt tat Hübmaier, indem er eine Versammlung der Bürgerschaft, 14. Mai, veranlasste, welche den Beschluss fasste, die evangelische Lehre anzunehmen und die Prediger derselben zu schützen. Daraufhin forderte die österreichische Regierung die Auslieferung Hübmaiers und drohete Waldshut mit den Waffen zum Gehorsam unter die kaiserlichen Mandate gegen die Religionsänderungen zurückzufüren. Da glaubte Hübmaier weichen zu müssen, damit niemand seinethalben beschädigt werde. Er ging nach Schaffhausen und barg sich vor den Nachstellungen der Feinde in der Freiheit eines Klosters, erbot sich aber in drei Zuschriften an den dortigen Rat, mit der Schrift sich wegen seiner Lehre, so er gepredigt, zu verantworten, obgleich man ihn als Aufrürer, Ketzer und Verfürer des Volkes verschreie; er fürchte sich nicht, denn „die Warheit ist untötlich", ein Walspruch, welchen er von nun an allen seinen Schriften voransetzte. Der Rat nahm sich mit Festigkeit des Verfolgten an und verweigerte dessen Auslieferung. In seinem Schriftchen „von Ketzern und ihren Verbrennern" suchte Hübmaier seinen Feinden noch insbesondere zu beweisen, wie nur solche Ketzer seien, welche freventlich der heil. Schrift widerstreiten; aber nur durch Belehrung solle man sie überwinden, denn Christus sei nicht gekommen, umzubringen und zu verbrennen, sondern zu erhalten und zu bessern; anders verfaren, sei ihn verleugnen. — Indessen fur man fort, Waldshut mit gewaltsamer Unterdrückung der dortigen Reformation zu bedrohen; da zogen aus Zürich Freiwillige hin, um die bedrängte Stadt bei dem Evangelium zu schützen, und nun glaubte auch Hübmaier zurückkehren zu können. Von hier ließ er eine neue Reihe von „Schlussreden" (Axiomata) über die Frage, wer in Glaubensstreitigkeiten Richter sein solle, ausgehen, über welche er seinen ehemaligen Lehrer Joh. Eck mit ihm zu disputiren herausforderte. Er glaubte überhaupt nun die Stunde gekommen, die ganze erkannte Warheit offen von den Dächern zu predigen, früher habe er sich vor der Bewegung gefürchtet, die daraus erfolgen könne, aber Gott habe ihm nun den Geist der Freiheit gegeben. So schreibt

er den 16. Januar 1525 an Oekolampad. Was ihn vor allem jetzt beschäftigte, war die rechte Auffassung von Taufe und Abendmal. Er spricht die Überzeugung aus, dass das Christentum nicht recht gedeihen könne, als wenn diese zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückgebracht werden. Über beide kündigt er Oekolampad eine Anzal von Artikeln an, welche er darüber niedergeschrieben habe. Er erklärt, über die Kindertaufe mit Zwingli völlig verschiedener Ansicht zu sein, denn er füle sich gedrungen, öffentlich zu lehren, dass die Kinder nicht zu taufen seien. Wol sei die Taufe, wie Zwingli sage, ein bloßes Zeichen, aber die Bedeutung dieses Zeichens, die Verpflichtung des Glaubens bis zum Tode, sei dabei das Wesentliche und dieses habe bei Kindern keine Statt, so sei bei diesen die Taufe one Gehalt. Diese Überzeugung gründe er auf Christi Einsetzung. Irre er, so sei es brüderliche Pflicht, ihn zu belehren. Anstatt der Kindertaufe habe er eine feierliche Vorstellung der Kinder vor der Gemeinde eingefürt, doch solchen, die schwach seien, taufe er noch die Kinder bis zu besserer Einsicht. Zu dieser Entscheidung seiner Ansichten war Hübmaier durch Thomas Münzer gekommen. Um dieselbe Zeit nämlich, als Hübmaier nach Waldshut zurückkehrte, kam Münzer auch dahin und in die Gegend und ließ sich auf mehrere Wochen ganz in der Nähe, zu Griesheim, nieder. Auch die Züricher Eiferer gegen die Kindertaufe verkehrten daselbst mit ihm und wurden von ihm zu immer größerem Fanatismus angeregt. — In mehreren Briefen bemühete sich Oekolampad, Hübmaier zu gemäßigteren Anschauungen zurückzufüren, jedoch one Erfolg. Durch ein fliegendes Blatt vom 2. Februar erbot sich Hübmaier, gegen jedermann zu beweisen, dass die Kindertaufe one allen Grund göttlichen Wortes sei, und trat hiermit öffentlich zu der extremen Partei über, welche diese Lehre zu ihrem Losungsworte gemacht hatte. Den noch letzten entscheidenden Schritt tat er kurze Zeit nachher. Es zeigte sich an verschiedenen Orten der Schweiz nur zu sehr, wie ernstlich diese Partei die Sache der Reformation und die öffentliche Ordnung selbst durch ihren schwärmerischen Umwälzungseifer gefärdete, welcher bald keine Schranke mehr achtete. Der Züricher Rat wurde genötigt, immer strengere Maßregeln gegen sie zu ergreifen, denn sie tasteten auch das Recht und Bestehen der Obrigkeit selbst an. „Man mag, erklärte H., der O b r i g k e i t mit nichts besser abkommen als mit dem Widertauf". In zwei öffentlichen Gesprächen wurden die Täufer durch Zwingli und seine Amtsgenossen überwunden, die Häupter und Hartnäckigsten unter ihnen wurden gefangen gesetzt, aber es gelang ihnen durchzubrechen, und einer von ihnen, Wilhelm Röubli, wendete sich nach Waldshut, wo er bald mehrere Bürger an sich zog und nun die Widertaufe an ihnen verrichtete. Hübmaier selbst zögerte noch; aber um Ostern ließ auch er sich taufen und vollzog nun auch seinerseits die Handlung an vielen anderen. Nun wurden noch alle übrigen Spuren des römischen Gottesdienstes auf stürmische Weise beseitigt, Altäre, Taufsteine, Kreuze und Bilder zerstört. Kurz vorher hatte Hübmaier die Messe, welche er bisher noch in umgestalteter Form und deutsch gefeiert hatte, ganz abgeschafft. Zur Bekämpfung derselben und zur Aufstellung des waren Sinnes des Abendmals, welches er für eine Erinnerung an Christus erklärte, veröffentlichte er „E t l i c h e B e s c h l u s s r e d e n v o m U n t e r r i c h t d e r M e s s e". Zur Darlegung seiner Ansichten überhaupt aber widmete er den drei Kirchen zu Regensburg, Ingolstadt und Friedberg eine kurze Schrift: „E i n e S u m m e e i n e s g a n z e n c h r i s t l i c h e n L e b e n s", 1. Juli 1525, worin er, nach einem Bekenntnisse der Sünde, in welcher er gelebt, und der falschen ungegründeten Lehre, womit er seine Gemeinden gespeist, die Entwickelung des christlichen Lebens aus dem Worte Gottes, in Erkenntnis der Sünde und im Glauben verfolgt bis zur Bezeugung desselben in der Taufe und in der Feier des Gedächtnisses Christi im Abendmale. — Aber er fülte sich auch noch gedrungen, seine Meinung über die Taufe insbesondere in einer eigenen Schrift auseinanderzusetzen und zu verteidigen, zumal da Zwingli im Mai ein Büchlein über diesen Gegenstand gegen die Widertäufer hatte drucken lassen. Schon am 11. Juli beendigte Hübmaier seine Abhandlung „V o n d e m c h r i s t l i c h e n T a u f d e r G l ä u b i g e n". Mit Nachdruck weist er die Anklage von sich und den Seinigen ab,

als wollten sie Rotten und Sekten machen, sie verlangten nur nach dem Worte Gottes zu handeln, sie wollten keineswegs die Obrigkeiten abschaffen, sondern bekenneten öffentlich, daſs solche sein müssen und daſs sie ihr in allem, was nicht wider Gott sei, gehorchen wollten. Auch tue man ihnen Unrecht, sie zu beschuldigen, daſs sie sich rühmen, nach der Taufe nicht mehr zu sündigen, sie wüſsten wol, daſs sie nach wie vor arme Sünder seien, und wenn etliche Toren solche Reden fürten, so solle man nicht „den ganzen christlichen Tauf" deswegen hässig machen, doch sei dieses eines der Grifflein, die die rhetorischen Theologen gebrauchen. Auch seien sie keine Widertäufer, denn die Taufe der Kinder sei keine Taufe. In der Abhandlung selbst sucht Hübmaier sodann zu beweisen, daſs Predigt und Taufe Johannis den Zweck gehabt, die Menschen zur Erkenntnis der Sünde zu füren und so auf Christus hinzuweisen, in welchem sie Verheißung der Vergebung und Gnade finden, nach vollbrachter Reinigung des Herzens durch den Glauben und Verpflichtung zu einem neuen Leben. Dieses Glaubens öffentliches Zeugnis zu geben, sei Zweck der Taufe. Also müsse der Glaube vorausgehen und daher habe die Kindertaufe keinen Grund. Spöttlich gehandelt sei es, die Kinder auf einen künftigen Glauben zu taufen, da niemand wisse, ob es auch mit der Zeit der Kinder Wille sein werde oder nicht; es sei, als ob man einen Reif als Weinschild aufstecke, auf künftigen Wein, der im Herbst erst solle gefaſst werden. Zwingli, auf welchen er oft deutlich genug hindeutete, one ihn zu nennen, konnte nicht anders als sich hier angegriffen fülen. Hatte Hübmaier schon nicht sehr schonend die Verteidiger der Kindertaufe behandelt, welche er Kindswäscher nannte, so hielt Zwingli in seiner Erwiderung vom 5. Nov. noch viel weniger Maß. Zu der auf den 6.—8. Nov. anberaumten Disputation mit den Täufern ward H. erwartet, erschien aber nicht. — Indessen hatte die Lage der Dinge zu Waldshut sich sehr verschlimmert. Unter den Bürgern war über die neuen Lehren Zwiespalt entstanden; Österreich benutzte es, um wider Anhang zu gewinnen; die empörten Bauern des Klettgaus wurden bezwungen und musſten ihren Herrschaften wider huldigen; Hübmaiers widertäuferisches Treiben hatte Zürich entfremdet; die Stadt, ihrem Schicksale preisgegeben, musſte sich den 6. Dez. 1525 auf Gnade und Ungnade übergeben und Hübmaier floh nach Zürich, um bei seinen Taufbrüdern eine heimliche Zuflucht zu suchen. In einem elenden Gewändlein trat er bei einer Witwe ein, wo sie ihn verbargen. Der Rat ließ ihn aufspüren und damit seine Gegenwart unter den Widertäufern der Stadt nicht neue Unruhen erwecke, auf dem Rathause in Verwarung setzen. Da er schon früher brieflich sich erboten hatte, Zwingli gegenüber, aus dessen eigenen Schriften und dem Worte Gottes, die Verwerfung der Kindertaufe zu begründen, so wurde er jetzt vor die Prediger der Stadt gestellt, um seine Lehre zu rechtfertigen. Zwingli gesteht selbst (vom Tauf, Opp. II, 1, p. 245), daſs er einst durch den Irrtum sich habe verfüren lassen, es wäre besser, die Kinder erst zu taufen, wann sie zu gutem Alter gekommen seien, obgleich er deswegen die Kindertaufe nie verdammt und für etwas teuflisches gehalten habe; aber er konnte Hübmaier auch nachweisen, daſs die Stellen seiner Schriften, welche dieser ihm entgegenhielt, nur miſsverständlich als Verwerfung des Gebrauches gedeutet werden könnten. Als aber die Verhandlung auf die biblische Begründung kam, zog sie sich in eine resultatlose Länge. Zwingli warf seinem Gegner mit Heftigkeit vor, durch die Widertaufe seine Mitbürger ins Verderben gebracht zu haben. Die Furcht vor der Auslieferung an die österreichische Regierung scheint es gewesen zu sein, was Hübmaier zuletzt bewog, sich zum Widerruf bereit zu erklären. Auch verweigerte Zürich den kaiserlichen Abgeordneten die Auslieferung. Als aber Hübmaier, nach seinem Erbieten, öffentlich im Frauenmünster seinen selbst niedergeschriebenen Widerruf vorlesen sollte, nachdem Zwingli eine Predigt über die Tugend der Beständigkeit gehalten hatte, fing er an, „sich zu schönen und den Widertauf zu schirmen". Nun wurde er in strengere Haft gebracht, bis er in Treue und Warheit zu widerrufen versprach. Den 6. April 1526, nachdem er öffentlich abgeschworen, wurde er freigelassen. Doch gestattete man ihm noch auf etliche Wochen einen geschützten Aufenthalt, bis man ihn vor seinen

Feinden sicher fortzubringen Gelegenheit fand, und versah ihn noch mit einem Reisegeld. — Schon zu Konstanz klagte er, dass er, trotz der siegreichen Behauptung seiner Lehre, Gewalt habe erleiden müssen. Zu Augsburg traf er mit Joh. Denk zusammen, aber es zog ihn weiter. Über Steier in Oberösterreich, wo er auch Anhänger seines Glaubens gefunden zu haben scheint, kam er ungefär im Juni nach Nikolsburg in Mähren, wo er bei den Herrn von Lichtenstein willige Aufnahme fand und wo er alsbald große Tätigkeit zur Verbreitung und Befestigung der widertäuferischen Ansichten entwickelte. Die evangelischen Prediger, welche schon dort waren, ließen ihn arglos gewären. Eine Reihe von Schriften brachte er schon zum Drucke bereit mit, sowie auch den Drucker dazu. Das erste, was er veröffentlichte, war eine Widerlegung von Zwinglis Gegenschrift gegen sein Büchlein von der Taufe, „Ein Gespräch von dem Kindertauf", welches er den Herrn von Lichtenstein widmete. Noch zu Waldshut hatte er es geschrieben, aber in der Zueignung, welche er davor setzte, ließ er nun seinem Unwillen gegen Zwingli den Lauf in den heftigsten Anklagen über die gewaltsamen Mittel, durch welche er die Widertäufer zu einem andern Glauben bekehren wolle. Auch gegen Oekolampad richtete er eine änliche, längst vorbereitete Streitschrift von der Taufe: „Antwort auf das spottliche Gespräch etlicher Predicanten zu Basel", welche sich auf die Unterredung bezog, die der Basler Reformator im August 1525 mit einigen Widertäufern gehabt hatte. Hübmaier fordert von seinen Gegnern den Beweis, dass die Taufe der Kinder in der Schrift geboten sei, wo sie den nicht geben könnten, so sei sie schon deswegen verboten, als eine Pflanzung, die Gott nicht gepflanzt habe, Matth. 15, 13, als ein Werk, das nicht aus dem Glauben fließe, Röm. 14, 23, denn von dem Glauben der Eltern, der Gevatter oder der Kirche dabei zu reden, heiße die Seligkeit auf fremden Glauben gründen. Auch sei die Taufe eine Einsetzung des N. T.'s, darum müsse man für die Erteilung derselben an die Kinder einen Ausspruch des N. T.'s bringen und nicht die Beschneidung aus dem A. T. dazu herbeiziehen. — Zur weiteren Verteidigung seiner Ansicht gab Hübmaier auch noch ein Büchlein: „Der gar uralten und gar neuen Lehrer Urtheil, daß man die jungen Kindlein nicht taufen solle, bis sie im Glauben unterrichtet sind", heraus; auch eine liturgische Schrift: „Eine Form zu taufen im Wasser die Unterrichteten im Glauben", eine Darstellung der durch ihre Einfachheit und Erbaulichkeit ansprechenden Einrichtung der Feier dieser Handlung zu Nikolsburg und in der Gegend. Desgleichen ließ er eine liturgische „Form des Nachtmahls Christi" erscheinen, welcher die Zurückfürung dieser Handlung auf eine der ursprünglichen möglichst annähernde Gestalt sich keineswegs ableugnen läßt. Auch noch eine dogmatische Erläuterung des Abendmals gab er zu Nikolsburg in den Druck: „Ein einfältiger Unterricht auf die Worte: das ist der Leib mein, in dem Nachtmahl Christi". — Wie Hübmaier trotz der einseitigen Befangenheit seiner Richtung in allen diesen Schriften einen scharfen und klaren Geist und frommen Sinn verrät, so nicht minder in der Art, wie er die sittliche Freiheit des Menschen gegen die Leugner derselben in zwei Abhandlungen verteidigte. Die erste, „von der Freiwilligkeit des Menschen", widmete er dem Markgrafen Georg von Brandenburg, die zweite, den 20. Mai 1527, dem Herzog Friedrich von Liegnitz unter dem Titel: „Das andre Büchlein von der Freiwilligkeit des Menschen, in welchem schriftlich bezeugt wird, daß Gott durch sein gesund Wort allen Menschen Gewalt gebe, seine Kinder zu werden und ihnen die Wahl Gutes zu wollen und zu thun frei heim setze". Zuerst suchte er durch die Schrift die Erschaffung des Menschen zur Freiheit, den Verlust derselben durch den Fall und ihre Widererlangung durch Christus darzutun, dann fasst er seine Ansichten in einer Reihe von Thesen zusammen, in einem dritten Teile widerlegt er die Einwürfe der Gegner. — Hübmaiers Ruf und Wirksamkeit brachte die Gemeinde der Täufer in Mähren schnell zu einem ungewönlichen Wachstume, Tausende von Brüdern sammelten sich, und fast jedermann daselbst war, heißt es, ihrer Meinung. Aber bei solchem Zudrang zeigten sich

bald auch hier die gefärlichen und schwärmerischen Elemente, welche die Sekte in sich barg. Der Versuch, die Gütergemeinschaft einzufüren, welchem manche beifielen, brachte bald Verwirrung und Zwiespalt hervor. Nichts beweist, daſs Hübmaier zu solchen extremen Tendenzen sich neigte. Derjenige, welcher die gefärlichste Sat daselbst ausstreute, war wol der excentrische und fanatische Schwärmer Joh. Hut. Es wurden in Deutschland Sätze bekannt, über welche zu Nikolsburg disputirt worden sein sollte, welche die Grundlagen des christlichen Glaubens und der bürgerlichen Gesellschaft angriffen: Christus sei in der Erbsünde empfangen, er sei nicht warer Gott, sondern allein ein Prophet, dem das Wort befohlen gewesen; er habe nicht für aller Welt Sünde genug getan; es solle keine Gewalt noch Meisterschaft sein unter den Christen; der letzte Tag werde über zwei Jare eintreten u. s. w. Das Gerücht beschuldigte Hübmaier, selber in diese Irrtümer verfallen zu sein. Aber eine andere Nachricht meldet, daſs er vielmehr gegen Hut, der wirklich solche Lehren hegte, auftrat. Überdies zeugen Hübmaiers eigene Schriften offen zu seinen Gunsten, besonders auch die „Zwölf Artikel des christlichen Glaubens“, welche er zwar schon im Wasserturm zu Zürich niedergeschrieben hatte, aber erst 1527 zu Nikolsburg drucken ließ, und in welchen er ausdrücklich die Empfängnis vom heil. Geiste, die Gottheit Christi, den Erlösungstot bekennt, auch der einstigen Herrlichkeit des jüngsten Tages sich freut, aber die Zeit der Ankunft ungewiſs läſst. Ein trübes Vorgefül einer über ihn hereinbrechenden Verfolgung spricht sich in den Zeilen, womit er schließt, aus. Auch sollte es bald seine Bewärung finden. — Der Tod Ludwigs von Ungarn brachte auch Mähren an König Ferdinand, und nun brachen schlimme Zeiten über die Täufer daselbst herein. Hübmaier wurde noch 1527 samt seinem Weibe gefangen nach Wien und von da nach dem nahen Schlosse Greiffenstein gebracht. Er verlangte mit dem Beichtvater des Königs, Joh. Faber, der früher Generalvikar zu Konstanz gewesen war, sprechen zu dürfen, und zeigte sich willig, auf bessere Belehrung zu widerrufen, er richtete 24 Artikel über seinen Glauben an den König, worin er zwar heftig gegen Luther sich ausließ, aber über die Taufe und das Abendmal nur versprach, bis zu einem künftigen Konzil damit inne zu halten. Doch es konnte ihn dies alles nicht retten. Mehr als alles wurde ihm Schuld gegeben, Waldshut zum Abfall von Österreich gebracht zu haben und ein Anstifter der Bauernunruhen gewesen zu sein. Mit freudiger und frommer Standhaftigkeit bestieg er den Scheiterhaufen zu Wien den 10. März 1528. Sein Weib, welches ihn noch im festen Beharren bestärkt hatte, wurde drei Tage später in der Donau ertränkt. — Zwingli urteilte seit seinem Zerfall mit Hübmaier hart über dessen Charakter und fand keinen andern Antrieb seines Thuns als Geld- und Ruhmgier. Vadian, welcher ihn auch persönlich näher kannte und noch nach langen Jaren herzliche Teilnahme für ihn äußert, nennt ihn „eloquentissimum sane et humanissimum virum“, gibt ihm aber große Neuerungssucht schuld. Bullinger sagt von ihm, daſs er „was wol beredt und zimlich beläsen, aber eines unstäten Gemüts, mit dem er hin und här fiel“. — S. Zwinglis und Oekolampads Briefe; Füßlins Beiträge zur Ref.-Gesch. II; (Fabri) Ursach warum der Wiedertäufer Patron ... Hubmayer verbrannt sei, 1528; Raupach, Evang. Oesterreich II, S. 52; Schelhorn, Acta hist. eccl., Ulm 1738; Schreibers Biographie, im Taschenb. f. Gesch. in Süddeutschl. 1839 und 1840, ist unvollendet. — Einige der sehr seltenen Schriften Hübmaiers sind teils ganz, teils im Auszuge abgedruckt in den Unschuld. Nachr., 1746; Schelhorn, Samml. f. Gesch. und dessen Beitr. z. Erläut. der schwäb. Kirchengesch.; Städlin, Kirchenhist. Archiv, 1826; Dr. Jo. Fabri, adv. Dr. Balth. Pacimontanum, Anabaptistarum . . authorem orthodoxae fidei defensio, Lipsiae 1528 4°; A, Stern, Ueber die 12 Artikel der Bauern. Ein Beitrag zur Gesch. d. deutsch. Bauernkrieges, Lpz. 1868; Hosek, Balthas. Hubmaier a pocátkowe novokrestensva na Morave. Brne. 1867; S. Calvary, Mitteilungen aus dem Antiquariate Bd. 1, Berl. 1870, gibt einen Abdruck von: Dr. Balth. Hubmör, Ein Form des Nachtmals Christi, ein Bild des Mannes und ein Verzeichnis aller seiner Schriften; E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit, Zürich 1878. **Cunitz.**

Hülsemann, Johann. Obwol weniger bekannt als sein dogmatischer Mitstreiter Calov, ist er demselben doch an eindringendem Denken, an Tiefe und Schärfe überlegen zu nennen. Von Geburt ein Ostfriese wird er 1629 zur vierten theologischen Professur in Wittenberg berufen. Er wont dem Leipziger Konvent von 1630 zur Abfassung des „Kursächsischen Augapfels der Augsburgischen Konfession" bei und erhält am Thorner Kolloquium 1645 die Stellung als moderator theologorum Augustanae confessionis. Im Jar 1646 nach Leipzig berufen, wird er dort der Vertreter der systematischen Theologie. Das nahe Verhältnis, in welches ihn 1659 die Verheiratung seiner Tochter an Calov mit diesem rastlosen Polemiker bringt, läßt ihn von dieser Zeit an in den dogmatischen Kämpfen für die Orthodoxie noch mehr an dessen Seite treten, doch gibt sich in ihm ein Mann von weiterem Blick, auch einigermaßen milderen Sinnes zu erkennen, namentlich in der früheren Zeit. Auch nach dem Thorner Gespräch setzt sich noch eine zeitlang ein freundschaftliches Verhältnis zu Calixt fort und bei dem colloquium war nach Calixts Angabe Hülsemann milder aufgetreten als Calov. Er steht zu Reformirten in freundschaftlichem Verhältnisse. Im Jare 1639 hat er an Gerhard Vossius einen Reisenden freundlich empfohlen und dieser würdige und friedliebende Theologe der niederländischen Kirche antwortet ihm: „Ich denke immer noch mit Freude der Zeit, wo wir uns in dieser Stadt de veritate dogmatum et de pace ecclesiae besprachen". Bei der Durchreise durch Berlin zu dem Thorner Kolloquium nimmt Hülsemann bei dem reformirten Theologen Berg — was damals durch lutherische Gutachten für unzulässig erklärt war — ein freundschaftliches Mittagsmal ein. Zwar ist auch er Gegner der Calvinisten; der Schrift des englischen Bischofs Joseph Hall: "Roma irreconciliabilis stellt er 1646 einen Calvinismus irreconciliabilis zur Seite. Allein dieser Schrift ist ein Anhang: quae dogmata sint ad salutem creditu necessaria beigegeben, dessen axiomata zu einer weit gemilderteren Praxis hätten füren müssen, als sie damals im Gange war. So namentlich § 15. „Nicht jedes Dogma, aus dem eine notwendige Voraussetzung oder Folgerung hervorgeht, fürt jeden einzelnen gerade auf diese Folgerung". Hülsemann leitet hieraus ab, dass z. B. in den Einsetzungsworten des Abendmals von manchen weniger Unterrichteten die leibliche Gegenwart Christi nicht gefunden werden könne: wo nun ein solcher sich nur nicht weiterer Belehrung entziehe, sei zu antworten: quod erret, dubium nullum est, an exitialiter erret, maximum. Bei der Bestimmung über die konstitutiven Dogmen des Fundamentalartikels von der Rechtfertigung wird gefordert, dass allerdings an die Gottmenschheit Christi geglaubt werden müsse; aber auf die Art der Menschwerdung und der unio personalis komme es dabei nicht an: satis est in puncto fiduciae de Salvatore id sentire, quod de eo Patres sensisse ex Vet. T. probari potest (§ 57). Er hat auch später für nötig gehalten, für diese Abhandlung als noch in seine jüngeren Jare fallend die Entschuldigung in Anspruch zu nehmen.

Seine syllogistische Gewandtheit fand schon auf dem Thorner Kolloquium auch von katholischer Seite große Anerkennung, indem ihm zugestanden wurde, den scholastisch gebildeten Streitern von jener Seite am meisten gewachsen zu sein. Auch zeigen seine Schriften bei großer Bekanntschaft mit dem Material der Scholastik zugleich den Einfluss derselben auf seinen Stil, welcher an Barbarismen und Dunkelheit hinter der Scholastik nicht zurückbleibt. In seiner methodus studii theologici empfiehlt er nicht nur für die systematische Theologie, sondern auch für die exegetische und homiletische vorzugsweise katholische Quellen und Muster. Auch zeigt sich in ihm darin der scholastische Dogmatiker, dass eben in dieser methodus die Anforderungen an Sprachkenntnis des Theologen zurücktreten; wie er meint, so genüge es im Hebräischen, „wenn einer die Grammatik kennt und die Lexika und Konkordanzen zu gebrauchen weiß" (§ 4). Sein berühmtestes dogmatisches Werk ist das breviarium theologiae exhibens praecipuas fidei controversias 1640, später in ausgedehnterer Form: extensio breviarii theologici 1655. Dem ganzen Werke ist ein originelles Gepräge aufgedrückt und in seinen Erör-

terungen läſst ſich ebenſo wie bei den Scholaſtikern das Bedürfnis nicht verkennen, den Glauben mit der Vernunft in Einklang zu bringen. Auch von Gaß, Geſch. der prot. Dogmatik, I, S. 318 wird die Gedankenfülle dieſes Werkes anerkannt. Hülſemann ſtirbt 1661.

Über Leben und Charakter Hülſemanns ſ. Tholuck, Der Geiſt der luth. Theologen Wittenbergs, S. 164, über ſein breviarium Gaß a. a. O. **Tholuck †.**

Huetius, Biſchof von Avranches. Pierre Daniel Huet, Son eines Patriziers zu Caen in der Normandie, welchen jeſuitiſcher Bekehrungseifer vom Calvinismus in den Schoß der römiſch-katholiſchen Kirche zurückgefürt hatte, wurde zu Caen den 8. Febr. 1630 geboren und nach dem frühzeitigen Tod ſeiner Eltern im dortigen Jeſuitenkollegium gebildet. In der Philoſophie erkannte der ſtrebſame, talentvolle Jüngling Carteſius, in den orientaliſchen Sprachen Samuel Bochart als ſeinen Meiſter. Zwar muſste er ſeine Verbindung mit dem letztgenannten als einem Calviniſten geheim halten; als aber Bochart von der ſchwediſchen Königin Chriſtina nach Stockholm berufen worden war, benützte Huet die eben erlangte Freiheit der Volljärigkeit, um 1652 in Bocharts Begleitung nach Stockholm zu reiſen. In der königl. Bibliothek daſelbſt entdeckte Huet eine Handſchrift, welche den größeren Teil der Kommentarien des Origenes und deſſen Abhandlung vom Gebet enthielt. Dieſe griechiſche Handſchrift weckte zuerſt bei ihm den Plan, die Werke des Origenes im Urtext herauszugeben. Nach drei Monaten kehrte er über Leyden, wo er die Bekanntſchaft von Cl. Salmaſius machte, und über Brüſſel und Paris nach Hauſe zurück. Mit dem ihm zugefallenen beträchtlichen Vermögen hielt er ſich in Caen von allen Geſchäften ferne und begann eine neue lateiniſche Überſetzung des Origenes. Die Grundſätze, welche ihn hiebei leiteten, legte er in ſeiner erſten litterariſchen Arbeit, in einer lateiniſchen Abhandlung de interpretatione libri duo, quorum prior est de optimo genere interpretandi, alter de claris interpretibus (Par. 1661) nieder. Seine eigenen Anſichten legte er darin dem Caſaubonus in den Mund, und kleidete die Verhandlung in ein Geſpräch zwiſchen dieſem und Fronto Ducäus ein. Im Jare 1662 gründete er, nachdem er in die Akademie der Wiſſenſchaften ſeiner Vaterſtadt aufgenommen worden war, eine naturforſchende Geſellſchaft, welche auf Colberts Antrag vom König anerkannt und unterſtützt wurde. Huet erhielt als Vorſteher derſelben einen bis zu ſeinem Tod bezogenen Jargehalt. Alle ſonſtigen noch ſo glänzenden Anerbieten ſchlug er beharrlich aus, um ganz ſeiner litterariſchen Muße leben zu können. Noch ehe ſein Hauptwerk, der Origenes, beendigt war, wurden one ſein Wiſſen und Wollen ſeine poetiſchen Verſuche in griechiſcher und lateiniſcher Sprache von G. Hogers zu Utrecht herausgegeben; erſt 45 Jare ſpäter gab Huet ſelbſt ſie berichtigt und vermehrt heraus (Paris 1709). Im J. 1668 erſchien nach 15järigen Studien ſeine Ausgabe der bibliſchen Kommentarien des Origenes in zwei Foliobänden. Unter dem Namen „Origeniana" hatte er eine hiſtoriſch-kritiſche und theologiſche Einleitung über Leben, Schriften und Syſtem dieſes Kirchenvaters vorangeſtellt, dann folgten die zuerſt vollſtändiger geſammelten griechiſchen Überreſte dieſer Kommentarien mit einer genauen lateiniſchen Überſetzung. Als er nun nach zweijärigem Aufenthalt zu Paris 1670 nach Caen zurückkehrte, wurde ihm von den dortigen Juriſten die Doktorwürde übertragen; aber ſein Aufenthalt in der Heimat war nicht von langer Dauer, indem ihm neben Boſſuet die Erziehung des Dauphin anvertraut wurde. Durch dieſe Verſetzung an den Hof muſste er ſeinem Plan, den Origenes ganz herauszugeben, für immer entſagen. Dagegen arbeitete er nun neun Jare lang in ſeinen Freiſtunden an einem Werk, durch welches er die Warheit der chriſtlichen Religion zu beweiſen bemüht war. Es iſt dieſes ſeine zuerſt in Paris 1679 erſchienene Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum. Seine hier aufgeſtellten Grundſätze ſollten rein mathematiſch bewieſen werden. An die Spitze ſtellte er folgende 4 Axiome: 1) Jedes Buch iſt echt, das dafür von den Zeitgenoſſen und der Reihenfolge der nächſten Geſchlechter gehalten wird. 2) Jede Geſchichte iſt war, welche die Begebenheiten ſo erzält, wie ſie in vielen gleichzeitigen oder dem Zeitalter derſelben zunächſtſtehenden Büchern erzält werden.

3) Jede Weissagung ist war, welche Ereignisse so voraus verkündigt, wie der Erfolg sie bewärt. 4) Jede Gabe der Weissagung ist von Gott. Aus diesen Axiomen gelangt er zum Schluss, dass alles, was die Schrift von Jesu als dem Christ aussage, war sein müsse. Dabei fürte er mit staunenswertem Scharfsinn die Hypothese aus, dass alle heidnischen Religionen aus den mosaischen Schriften geflossen, ja dass alle Namen der Religionsstifter und der ältesten Gottheiten unter den Heiden nur als Variationen des Namens Moses oder als Beinamen des israelitischen Gesetzgebers zu verstehen seien. Das Werk erregte allgemeines Aufsehen auch in der protestantischen Welt; ja S. Pufendorf gründete darauf die Hoffnung einer Widervereinigung der getrennten Bekenntnisse. Im Jare 1674 wurde Huet unter die Vierzig der französischen Akademie aufgenommen, erst zwei Jare später empfing er die priesterliche Weihe. Im Jare 1678 belonte der König seine Verdienste mit der Cistercienser Abtei d'Auray, nicht weit von Caen. Hier schrieb er eine scharfe Kritik der Cartesianischen Philosophie (Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1689). Cartesius selbst klagt er bei aller Anerkennung seines spekulativen Geistes der Unwissenheit, Aufgeblasenheit und Charakterschwäche darin an; noch heftiger zog er gegen dessen blinde Anbeter zu Felde. An diese Censur reihte sich die Schrift: Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei libri tres (Caen 1690). Anknüpfend an den Cartesianischen Lehrsatz, dass die Philosophie mit dem Zweifel beginnen müsse, will er nachweisen, dass dieser Zweifel sich auch auf die Vernunft selbst und ihr Vermögen, die Warheit zu erkennen, ausdehnen müsse. Seine Kenntnis des Hebräischen und seine große Belesenheit in den alten Geographen und Historikern beweisen seine Abhandlungen: de la situation du Paradis terrestre (Paris 1691) und de navigationibus Salomonis (Amstel. 1693). Später erschienen Untersuchungen über die Altertümer der Stadt Caen. Das von ihm im höchsten Alter geschriebene Werk: Histoire du commerce et de la navigation des anciens (Paris 1716) war das erste, welches diesen Gegenstand der alten Geschichte ausfürlich erläuterte. — Im J. 1685 ward Huet zum Bischof von Soissons erhoben; ehe aber hiezu die päpstliche Konfirmation erfolgte, vertauschte er dieses Amt 1689 mit dem zur Normandie gehörigen Sprengel von Avranches, für welchen er 1692 zum Bischof konsekrirt wurde. Alle seine Zeit und Kraft wandte er nun auf Herstellung der verfallenen Kirchenzucht seines Sprengels; er gab ihm Synodalstatuten in den Jaren 1693, 1695, 1696, 1698, welche zu Caen gedruckt wurden. Da der Aufenthalt zu Avranches seine Gesundheit angriff, so gestattete ihm der König im J. 1699 die Niederlegung dieses Amtes, und er erhielt dafür die Abtei Fontenay bei Caen. Seit dem J. 1701 zog er sich nach Paris zurück in das Profeßhaus der Jesuiten. Die Beschwerden eines hohen Alters stellten sich seit 1712 bei ihm ein; dennoch schrieb er 1717 die trefflichen Kommentarien über sein Leben, die in zierlichem Latein ein gutes Gemälde der wissenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen unter Ludwig XIV. entwerfen und jugendliches Feuer, Witz und Anmut atmen: P. D. Huetii, Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, libri sex (Hagae 1718). Bald darauf (am 26. Jan. 1721) starb Huet im fast vollendeten 91. Lebensjar eines sanften Todes. Zu seinen Lebzeiten gab Abbé Tillabet gesammelte Aufsätze von ihm heraus (Paris 1712), und Abbé d'Olivet, der auch in der Akademie sein Eloge hielt, ließ seinen Nachlass unter dem Titel Huetiana (1722) erscheinen. Huet war strenger Katholik, aber seine Verbindungen mit Gelehrten aller Konfessionen machten ihn duldsam; sein eigenes Herz zog ihn von der Tradition zur letzten Quelle, der Schrift. In den letzten 30 Jaren seines Lebens war ihm die Bibel das tägliche Brot, und er versichert, innerhalb dieser Zeit sie nicht weniger als 24mal im Grundtext durchgelesen zu haben. Vgl. Nicéron, Mém. T. I. p. 49—66; D. v. Coelln in der Encyklopädie von Ersch u. Gruber.

Dr. Pressel † (C. Schmidt).

Hug, Johann Leonhard. Dieser ausgezeichnete katholische Theologe wurde am 1. Juni 1765 zu Konstanz geboren. Sein Vater, ein einfacher Bürger, Schlosser seines Handwerks, wollte ihn anfangs für diesen seinen Beruf auferziehen und ließ sich erst durch die Rücksicht auf seinen ungewönlich zarten Körperbau bestim-

men, ihn nach vollendetem Besuche der Volksschule behufs weiterer Ausbildung dem Lyceum seiner Stadt anzuvertrauen. Hier entwickelte der Jüngling so ausgezeichnete Fähigkeiten, daſs er schon mit seinem 18. Lebensjare auch die oberste Klasse zurücklegte und daſs ein wolhabender Oheim geistlichen Standes ihn, den wenig Bemittelten, auf seine Kosten studiren zu lassen beschloſs. Er bezog also im Herbste 1783 die Universität Freiburg im Breisgau, damals noch zu den Landen des habsburgischen Kaiserhauses gehörig, und trat hier zugleich als Alumnus in eines jener Generalseminarien für die Kandidaten des Priesteramtes, wie sie Joseph II. kurz zuvor mit allen Universitäten seiner Erbstaten in Verbindung gesetzt hatte. Die Freiburger Anstalt dieses Namens erfreute sich damals der Leitung des Rektors Will, eines tüchtigen Kirchenhistorikers und Patrologen. Außer ihm waren es besonders drei Professoren an der Universität: der Orientalist Haßler, der Kirchenhistoriker Dannenmayer und der Dogmatiker Klüpfel, die einen heilsamen und nachhaltigen Einfluſs aufs Hugs Studien übten. Diese bewegten sich von Anfang an mit ziemlich gleichmäßiger Vorliebe auf den Gebieten der klassischen und der orientalischen Philologie, der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Kritik und Exegese — wie er denn später Vorlesungen aus allen diesen Fächern, und zwar in sehr reicher Auswal, gehalten hat. Schon im Jare 1787, nach noch nicht zurückgelegtem vierten Studienjare, bewarb er sich mit einem alle seine Rivalen verdunkelnden Erfolge um den kurz zuvor erledigten Lehrstul der alttestamentlichen Exegese, und nur der Umstand, daſs er das gesetzliche Alter zum Empfang der Priesterweihe noch nicht erreicht hatte, bewog die Behörde, jene Stelle einem älteren Bewerber zu übertragen. Hug wurde dafür Studienpräfekt im Generalseminar, welche Stelle er drei Jare lang bekleidete, bis zu der im J. 1790, gleich nach Josephs II. Tode, erfolgten allgemeinen Aufhebung der Generalseminarien. Er bekleidete nun kürzere Zeit die Stelle eines Verwesers der Universitätspfarrei Reuthe. Schon 1791 erfolgte auf einstimmigen Antrag der theologischen Fakultät seine Beförderung zur ordentlichen Professur der orientalischen Sprachen und des A. T.'s. In der Zwischenzeit, die behufs seiner Promotion zum Doktor der Theologie vor dem definitiven Antritte dieses Lehramtes noch verstreichen muſste, fielen ihm durch das Ableben des Professors Berger auch noch die neutestamentlichen Lehrfächer zu, und so trat er das Jar 1793 als neuernannter Professor der gesamten biblischen Exegese und orientalischen Philologie an, um von da an der Freiburger Hochschule länger als ein halbes Jarhundert als eine ihrer Hauptzierden anzugehören. Die Rufe, die er 1811 nach Breslau, 1816 nach Bonn, 1817 nach Tübingen und 1818 und 1831 nochmals nach Bonn erhielt, schlug er sämtlich aus, obgleich er erst seit 1827, wo seine Ernennung zum erzbischöflichen Kapitular erfolgte, diese seine Anhänglichkeit an die heimatliche Universität durch eine wirklich angemessene Ausstattung mit pekuniären Mitteln belont sah.

Den Pflichten seines akademischen Lehrberufes und später seines Amtes als Mitgliedes des erzbischöflichen Kapitels unterzog er sich mit großer Gewissenhaftigkeit und mit unausgesetztem Fleiße. Als Frucht einiger längerer Ferienreisen und der dabei vorgenommenen Handschriftenforschungen in den Bibliotheken von München, Wien (1799), Paris (1802) erschien 1808 sein Hauptwerk, die besonders im Punkte der biblischen Textgeschichte sehr sorgfältig gearbeitete „Einleitung in's Neue Testament". Den Winter 1809—1810 brachte er ganz in Paris zu, ebenfalls mit Forschungen auf der kaiserlichen Bibliothek beschäftigt, namentlich mit einer genaueren Untersuchung des berühmten Codex B oder Vaticanus, der damals gleich so vielen anderen Kleinodien der wissenschaftlichen und künstlerischen Sammlungen Italiens nach der Hauptstadt des französischen Kaiserreichs gewandert war. Den Winter 1818—1819 samt dem darauffolgenden Sommer brachte er in Italien zu, wo er in Mailand die ambrosianische Bibliothek benutzte, in Bologna die Freundschaft des damals noch als Bibliothekar hier angestellten Professors, späteren Kardinals Mezzofanti erwarb, in Florenz, Rom und letztlich in Neapel reiche Ausbeute in kunstgeschichtlicher, litterarischer und philologisch-kritischer Hinsicht machte. Ein Plan zu einer Reise nach dem heiligen

Lande, dem letzten und höchsten Ziele seiner Wünsche, konnte nicht mehr zur Ausfürung gelangen. Doch hat er sich bis an sein Ende mit besonderer Vorliebe mit der Geographie und Topographie dieses Landes beschäftigt. — Seine Vorlesungen gab er seit 1827 zum größeren Teile an jüngere Lehrkräfte ab, indem er sich selbst nur die über Einleitung in's Alte und Neue Testament, seinen Lieblingsgegenstand, zurückbehielt. Die in den Jaren 1838 und 1843 erfolgten Ernennungen zum Ephorus des großherzoglichen Lyceums und zum Dekan des erzbischöflichen Domkapitels fügten keine eigentlichen neuen Berufspflichten zum vorherigen Kreise seiner Tätigkeit hinzu. Im Spätherbste 1845 erkrankte er und starb nach längerem schweren Leiden am 11. März 1846, nahezu 81 Jare alt. Seine sehr wertvolle Bibliothek ist seinem Vermächtnisse zufolge mit derjenigen der Freiburger Hochschule vereinigt worden.

Der Schwerpunkt der theologischen Forschungen und Verdienste Hugs ruht auf dem Gebiete der biblischen, namentlich der neutestamentlichen Kritik und Einleitungswissenschaft. Zur Auffassung der neutestamentlichen Isagogik als einer historischen Wissenschaft und zum möglichst sorgfältigen Anbau der einzelnen Hauptfelder dieser Disziplin nach den Regeln historisch-kritischer Forschung hat er Beiträge von bleibendem Werte geliefert, die ihm eine der vornehmsten Stellen in der Geschichte dieses Gebietes des theologischen Wissens, ja in der Geschichte der Theologie überhaupt sichern. Dabei tragen die Ergebnisse seiner Forschungen, troz der kritischen Akribie und der verhältnismäßigen Unbefangenheit seines Verfarens, einen durchaus positiven und wesentlich apologetischen Charakter. Namentlich gegenüber der faden und seichten Natürlicherklärung eines Paulus und der kritischen Mythentheorie eines D. F. Strauß hat er die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften mit bedeutendem Nachdruck und Geschick verfochten. Gegen Paulus trat er in mehreren in der „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg" (einem hauptsächlich durch ihn begründeten und wärend der sieben Jare, 1828—1834, unter seiner Leitung stehenden theologischen Blatte) veröffentlichten Abhandlungen auf; namentlich in einem „Gutachten über D. Paulus' Leben Jesu" &c. im 2. und 3. Jargange (1829 u. 1830), in seinen „kritisch-exegetischen Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu" (ebendas. Heft 5 des Jargangs 1832) und in dem Aufsatze: „Vom Wandern Jesu auf dem Meere und von der Speisung der Fünftausend" (Jarg. 1834). Gegen Strauß richtete er, bald nach dem erstmaligen Erscheinen von dessen bekanntem Buche, sein ausfürliches „Gutachten über D. F. Strauß's Leben Jesu", das zuerst in der Freiburger „Zeitschr. f. kathol. Theologie", dann 1841 in besonderem Abdruck erschien (Freiburg bei Wagner, 2 Thle., 2. Aufl. 1854). — An wissenschaftlichem Werte übertrifft diese Abhandlungen natürlich seine bereits erwänte „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments", die im ganzen vier Auflagen erlebt hat (1808, 1821, 1826 und ein Jar nach seinem Tode, 1847) und sowol in's Französische wie ins Englische übersetzt worden ist (ersteres durch J. E. Cellerier d. J., Genf 1823; letzteres durch Dan. Guilford Wait, Rektor von Blagdon, London 1827). Doch hat auch in der letzten Auflage dieses Werkes, obgleich dieselbe noch vom Autor selbst zum Drucke vorbereitet worden war, die durch Baur und seine Schule bezeichnete jüngste Phase der bibelfeindlichen Kritik keine Berücksichtigung mehr gefunden, weshalb das Werk dem gegenwärtigen Stande der biblischen Wissenschaft nicht mehr entspricht. — Von sonstigen Schriften Hugs nennen wir noch: 1) Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Altertume; mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer, Ulm 1801. 2) De antiquitate codicis Vaticani commentatio, Friburg. 1810. 3) Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, dessen Entstehen, Veränderungen und Inhalt, Freib. u. Konstanz 1812. 4) Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung, Freib. 1813. (Das H. Lied wird hier als „ein Traumgedicht" aufgefaßt, „worin Salomo den König Hiskia, Sulamith das Zehnstämmevolk, und ihre Liebe die Sehnsucht der 10 Stämme nach Widervereinigung mit Juda, dem Reiche Hiskias, vorstelle"; vgl. meinen Commentar zum Hohenliede, in Langes Bibelw.,

Thl. XIII, S. 20). 5) Schutzschrift für seine Deutung des Hohenliedes und desselben weitere Erläuterung, Freib. 1815. 6) De conjugii christiani vinculo indissolubili commentat. exegetica, Frib. 1816. 7) De Pentateuchi versione Alexandrina commentatio, Frib. 1818. — Näheres über sein Leben und schriftstellerisches Wirken teilt einer seiner tüchtigsten Schüler, Dr. Adalbert Maier, Professor der neutestamentlichen Exegese in Freiburg, in seiner „Gedächtnisrede auf Joh. Leonh. Hug“ (Freib. 1847) mit, deren Angaben wir hier hauptsächlich gefolgt sind. **Zöckler.**

Hugo von St. Cher, de Sancto Caro, so benannt von seinem Geburtsorte, einer Vorstadt von Vienne im Dauphiné; zuweilen kommt er auch unter dem Namen Hugo de St. Theoderico vor. Er studirte zu Paris Theologie und kanonisches Recht, und trat 1224 in den Dominikanerorden im Kloster St. Jakob. Nach einigen Schriftstellern soll er einer der vier Mönche gewesen sein, die 1233 Gregor IX. nach Griechenland schickte, um über die Vereinigung der Griechen und Lateiner zu unterhandeln; Quétif und Echard (Scriptores ordinis praedicat. I. 102) haben aber bewiesen, dass dieses Vorgeben nur auf einer Namensverwechslung beruht, da Hugo von St. Cher damals zu Paris über die Sentenzen Vorlesungen hielt. Seiner Gelehrsamkeit wegen wurde er öfters in schwierigen kirchlichen Geschäften gebraucht; 1236 trug ihm ein zu Paris versammeltes Generalkapitel seines Ordens die Korrektion der Vulgata nach alten Handschriften auf; später war er einer der von Alexander IV. ernannten Kommissäre, die den durch den Franziskaner Gerhard verfassten, und die schwärmerischen Lehren des Abts Joachim von Flore entwickelnden Introductorius in Evangelium aeternum prüften und verdammten; ebenso tätig erwies er sich in dem Streite des Wilhelm von St. Amour mit den Bettelorden. Bereits 1245 war er von Innocenz IV., dem er auf dem Konzil von Lyon bedeutende Dienste leistete, zum Kardinal von St. Sabina ernannt worden. Er starb 1263 zu Orvieto; sein Körper wurde zu Lyon beigesetzt. Die Werke dieses Mannes sind nur Sammelwerke, die jedoch von Fleiß und Belesenheit zeugen. Seine Verbesserung des Textes der Vulgata soll nach hebräischen, griechischen und lateinischen Handschriften aus der Zeit Karls des Großen gemacht sein, von denen man jedoch wenig weiß; auch scheint Hugo von den Ursprachen der Bibel nur geringe Kenntnis besessen zu haben. Aus seiner Korrektion ist das früher viel gebrauchte Correctorium Bibliae Sorbonicum entstanden. (S. Richard Simon, Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. Test. T. II. p. 128 u. f.) Diese Arbeit ist noch nicht gedruckt. Ferner besitzt man von Hugo: Postilla in univera Biblia, juxta quadruplicem sensum, kurze Erläuterungen der einzelnen Worte, um deren buchstäblichen, allegorischen, mystischen und moralischen Sinn zu deuten, wobei oft die seltsamsten Einfälle vorkommen. Das Werk ist seit dem 15. Jarh. öfter gedruckt worden, Basel 1487, 1498, 1504, 6 Bde. Fol.; Paris 1508, 1538, 6 Bde. Fol.; Venedig, 5 Bde. Fol.; Cölln 1621, 8 Bde. Fol.; der Teil über die Psalmen erschien 1496 zu Venedig unter dem falschen Namen des Alexander von Hales; — Speculum Ecclesiae, Lyon 1554, ein kurzes zur Belehrung der Priester über ihr Amt bestimmtes Werk; — Sacrorum Bibliorum concordantiae, alphabetische Zusammenstellung aller Wörter der Vulgata, mit Angabe der Stellen, wo sie vorkommen; Hugo bediente sich dabei der Hilfe einiger Dominikaner des Klosters St. Jakob, daher das Werk auch Concordantiae S. Jacobi heißt; später setzten einige englische, zu Paris lebende Ordensbrüder die Bibelstellen ganz hinzu, daher der Name Concordantiae anglicanae; die Arbeit Hugos selber, die zuerst die Kapitel-Einteilung allgemein machte, ist mehrfach gedruckt, z. B. Lyon 1540, 1551, 4°; Basel 1543, 1551, Fol. Handschriftlich existiren von ihm: Sermones super Evangelia et Epistolas, ein Kommentar über die 4 Bücher der Sentenzen, und der Processus in librum Evangelii aeterni. Das Compendium theologicae veritatis, das man ihm zuweilen zugeschrieben hat, ist eher von dem Dominikaner Hugo von Straßburg, gest. um 1300. Überdies finden sich besonders in französischen Bibliotheken eine Menge von Schriften, die den Namen Hugo cardina-

lis oder Magister Hugo tragen; es ist schwer zu entscheiden, welchem Hugo sie gehören; manche mögen den Kardinal Hugo von Ostia, gest. 1298, zum Verfasser haben; andere sind von Unbekannten. Über Hugo von St. Cher, und die Handschriften und Ausgaben seiner Werke, s. Quétif et Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, 1, 194 sq., und Histoire littéraire de la France, XIX, 38 sq.

C. Schmidt.

Hugo von St. Victor, gehört neben seinen Zeitgenossen Abälard und Bernhard zu den einflussreichsten kirchlichen Lehrern des 12. Jarhunderts. Als ganz auf ein stilles klösterliches Wirken beschränkter, nur durch den inneren Gehalt seines religiösen Erfarungslebens und seiner Spekulation glänzender Charakter, kurz als eine wesentlich johanneische Erscheinung, tritt er allerdings hinter jene unmittelbarer in die kirchlichen Bewegungen und Lehrkämpfe ihrer Zeit eingreifenden Männer zurück. Aber dennoch ist ein sehr nachhaltiger Einfluss von ihm ausgegangen. Seit Erigena hat die geistige Entwicklung Frankreichs keinen gleich hervorragenden und mächtig eingreifenden mystischen Denker hervorgebracht; ja er muss als der eigentliche Begründer der kirchlichen Mystik des französischen Mittelalters gelten, da Bernhard von Clairvaux in allen charakteristischen Hauptpunkten seiner mystischen Spekulation von ihm abhängig erscheint. Nicht bloß auf die mystische Theologie der Folgezeit aber, sondern fast in gleichem Grade auch auf die Scholastik hat Hugo nachhaltigen Einfluss geübt. Petrus Lombardus erscheint wesentlich ebenso vielfach bedingt und bestimmt durch seine Konzeptionen, wie der heil. Bernhard; und gleich dem Sentenzenmeister steht der auf seinen Schultern stehende Thomas Aquin und überhaupt die ganze spätere scholastische Lehrtradition in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse zu dem gefeierten Kanonikus von St. Victor, dem „Didascalus“ schlechtweg, oder dem alter Augustinus (auch lingua Augustini), wie die bewundernde Nachwelt ihn genannt hat.

Über Hugos äußeres Leben sind verhältnismäßig spärliche und teilweise sehr unsichere, widerspruchsvolle Nachrichten überliefert. Betreffs seiner Herkunft erscheinen die Biographen immer noch geteilt zwischen der Annahme Flanderns und derjenigen Sachsens als seines Heimatlandes; für die erstere Meinung pflegen im allgemeinen die französischen, für die letztere die deutschen Forscher sich zu entscheiden. Die Benediktiner in tome XII der Histoire litéraire de la France (Par. 1830) füren hauptsächlich drei Zeugnisse für seine flandrische Abkunft an: das einer alten Anchiner Handschrift, wonach er aus dem territorium Yprense (also nicht aus Ypern selbst, wie Neander meinte, sondern aus dem Gebiete dieser Stadt) stammen soll; das des Fortsetzers von Sigeberts Chronik, Roberts de Monte, der ihn einen Magister lothariensis nennt; und das einer Handschrift von Marchienne, welche ihn gleichfalls als Yprensi territorio ortus bezeichnet. Allein von diesen dreien Zeugen entbehren die beiden letzteren jedes selbständigen Wertes. Robert de Monte, dessen Angabe schon Mabillons Scharfblick als aus jenem älteren Anchiner Berichte geflossen erkannte, schrieb erst lange nach Hugos Zeit, deren Verhältnisse ihm nur wenig genau mehr bekannt sind; und noch unzweifelhafter erscheint die Nachricht in dem Mskr. von Marchienne als der Anchiner Handschrift entnommen. Es bleibt somit im Grunde nur dieses eine, allerdings alte Zeugnis für das Entstammtsein Hugos aus der Ypren Gegend übrig. Ihm stehen nun aber mehrere, zum teil von einander unabhängige und durch eine eigene Aussage Hugos einigermaßen begünstigte Zeugnisse gegenüber, welche den berühmten Mystiker vielmehr norddeutscher oder sächsischer Abkunft sein lassen. Schon sein Grabstein bezeichnete ihn als origine Saxo, und dass diese noch mehrfach widerkehrende Angabe, welche ein späterer Biograph (Thomas Garzonius von Bagnacaballo, in der Ed. Veneta der Opp. Hugonis) noch schärfer dahin zuspitzt, dass er „Saxo, non Gallus“ gewesen sei, nicht etwa gemäß jener weiteren Fassung des Begriffes Sachsen, wonach damit ganz Deutschland gemeint wurde, zu deuten ist, geht mit hoher Warscheinlichkeit aus der den Konventualen von Hamersleben bei Halberstadt, seinen ehemaligen Klosterbrüdern gewidmeten Schrift Hugos: Soliloquium de arrha animae hervor. Der Prolog

dieser Schrift, mit seinen Grußbestellungen an mehrere einzelne Klosterbrüder und seinen sonstigen Erinnerungen an eine einstige Zugehörigkeit des Schreibers zu dem betreffenden Konvent, bestätigt sehr bestimmt die auch durch sonstige Quellen bezeugte Nachricht, wonach Hugo in seiner Jugend, und zwar bis zu seinem 18. Lebensjare, die Schule dieses Hamerslebener Klosters besucht hat. Die Annahme der französischen Biographen, dass der in Flandern heimische Knabe oder Jüngling durch verwandtschaftliche Beziehungen, etwa durch einen als Archidiakonus in Halberstadt lebenden Oheim, zum zeitweiligen Besuche der Hamerslebener Schule veranlasst worden sei, wird durch mancherlei Schwierigkeiten gedrückt. Näher liegt jedenfalls die Annahme einer Herkunft Hugos aus einer näher bei Halberstadt gelegenen Gegend. Mit ihr stimmt auch, wenn richtig verstanden, eine autobiographische Notiz Hugos in seiner Eruditio didascalica, l. III, 20: „Ego a puero exulavi et scio, quo moerore animus arctum aliquando pauperis tugurii fundum deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat". Von den klassischen Reminiszenzen in diesen Worten spielen die „marmorei lares" etc. auf eine ciceronianische, der „pauperis tugurii fundus" auf eine vergilianische Stelle an. Es darf, wegen dieses halbpoetischen Charakters der Stelle, weder eine sehr arme Abstammung, noch eine sehr weite Verbannung ihres Urhebers gemutmaßt werden; sie streitet weder mit jenen Nachrichten, die ihn sächsischer Abkunft sein lassen — denn jeder frühzeitige Übergang zum Klosterleben konnte als ein exulare bezeichnet werden —, noch widerspricht sie den zwar späten, aber doch sehr bestimmt lautenden Angaben alter sächsischer Quellen, wonach Hugo dem Geschlechte der am Harze ansässigen Grafen von Blankenburg und Regenstein angehört haben soll (s. darüber Henrici Meibomii jun. Rerum germanicarum tom. III, Helmstad. 1688, fol. 427 sq.); denn auch als Sprößling eines solchen Grafengeschlechts konnte er sehr leicht den dichterischen Ausdruck tugurium auf sein frühzeitig verlassenes Elternhaus anwenden *).

Geboren etwa 1097, verweilte Hugo etwa bis in sein 18. Lebensjar, also bis um 1115, im Konvent zu Hamersleben. Über sein äußeres Ergehen wärend dieser Schulzeit wissen wir nichts; wol aber hat er selbst die Wissbegierde und den Eifer, womit er schon damals seine Kenntnis nach allen Seiten hin zu erweitern bemüht war, auf interessante Weise geschildert. In B. V, c. 3 seiner Erud. didasc. erzält er, er habe als Knabe sich die Benennungen aller Dinge, die ihm in den Sinn kamen, aufgeschrieben, um deren Sinn festzustellen; sich desgleichen im Angreifen und Verteidigen bestimmter Sätze geübt. Mit Kohlen habe er geometrische Figuren auf den Boden gezeichnet und des Nachts die Gestirne beobachtet. Durch abgemessenes Aufspannen von Saiten auf ein Holz habe er sich eine Art von Harfe hergestellt, um das Gehör für die Differenz der Töne auszubilden ꝛc. — Es war wol wesentlich diese rege Wissbegierde des Jünglings, wodurch derselbe um 1115 zu einer Reise nach Frankreich bewogen wurde, auf der ihn jener Oheim, Archidiakonus Hugo von Halberstadt, begleitete. Durch den wissenschaftlichen Ruf der Pariser Klosterschule zu St. Victor, auf der auch sein bisheriger geistlicher Vorgesetzter Bischof Reinhard von Halberstadt früher einen Teil seiner theologischen Ausbildung erhalten hatte, ließ er sich an die französische Hauptstadt fesseln und trat, wie auch jener Oheim, in die Zal der regulären

---

*) W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, I (1874), S. 229, hält es nicht für unmöglich, dass die Notiz jener Anchiner Handschrift: Hugo — qui ex Iprensi territorio ortus a puero exulavit, ursprünglich aus jener Stelle der Erudit. didascal. III, 20 geflossen sein und dass ihr Urheber dabei einen Lesefehler (Ypreti st. tuguri) begangen habe. Wäre diese allerdings küne Konjektur begründet, so würde in der Tat das einzige Bedenken, das man gegenüber der oben verteidigten Annahme von Hugos sächsischer Abkunft noch urgiren könnte, gehoben sein. Vergl. übrigens als teilweisen Vorgänger Pregers noch E. Böhmer, Hugo von St. Victore, in L. Giesebrechts Zeitschr. „Damaris" 1864, S. 222 ff., sowie den gleichfalls die sächsische Abstammung Hugos verteidigenden Liebner, H. v. St. V. und die theol. Richtungen seiner Zeit, 1832, S. 17 ff. (wogegen Schneider im früheren Artikel „Hugo" der Encyklop. sich überwiegend für die flandrische Herkunft aussprach).

Kanoniker des h. Augustinus von St. Victor ein. Nachdem er unter Leitung des Abtes Gilduin sowie des Priors und Studienvorstehers Thomas, Nachfolgers des berühmten Wilhelm von Champeaux, etwa anderthalb Jarzehnte lang Mitglied dieses Konvents gewesen war, wurde er seiner hervorragenden Kenntnisse und Lehrbegabung wegen Nachfolger dieses Thomas als Leiter der Klosterschule. Die Würde eines Prior erlangte er nicht; doch muss der Einfluss, den er wärend seiner etwa 8järigen Tätigkeit als Schulvorsteher auf die blühende Lehranstalt übte, ein bedeutender gewesen sein. Es erhellt das teils aus dem Hervorgehen so bedeutender Schüler wie Adam und Richard von St. Victor aus seiner Schule (vgl. in betreff des ersteren namentlich L. Gautier, Oeuvres poétiques d'Adam de St. Victor, Paris 1858, 2 vols.), teils aus den Spuren einer weithin sich erstreckenden und angesehenen Wirksamkeit im Kreise seiner Zeitgenossen, welche sein, leider nur spärlich erhaltener Briefwechsel zu erkennen gibt. Mit dem h. Bernhard bleibt er bis an sein Ende in regem Verkehr; einen Kirchenfürsten des maurischen Spaniens, den Erzbischof Johann von Sevilla, stellt er wegen der falschen Klugheit zur Rede, durch welche derselbe den muhamedanischen Herrschern gegenüber sich zur Verleugnung Christi hatte verleiten lassen ꝛc. Zu Aufenthalten außerhalb seines Klosters scheinen Ordensgeschäfte ihn nur selten veranlasst zu haben; so einmal, als er im Auftrage des Königs Ludwig VII. dem Kloster Morigni die Wal eines neuen Abtes zu vermitteln hatte (1139). Seine körperliche Konstitution wird als eine zarte und gebrechliche geschildert, um deren willen er auch an asketischen Mortifikationen, namentlich Selbstgeiselungen, weniger als die Vorschriften seines Ordens dies erforderten, teilnehmen konnte. Seinen, der gesichertsten Angabe zufolge, schon 1141, am 11. Febr., erfolgten Tod schildert sein Ordensbruder Osbert, der ihm nach abgelegter Beichte die letzte Kommunion reichte, als einen in kindlichem Glauben erfolgten und sehr erbaulichen. Eine sagenhafte Notiz über sein Ende in einem Wiener Codex aus dem 15. Jarh. (Nr. 273 der k. k. Bibliothek) läst ihn die unkonsekrirte Hostie, welche man ihm anfangs betrügerischer Weise hatte reichen wollen, sofort durch den Geist als solche erkennen und zurückweisen mit dem Rufe: „Cur me fallere, fratres, voluistis? Iste non est Dominus meus Jesus Christus“. Als Epitaphium widmete man ihm die Verse: „Conditus hic tumulo doctor celeberrimus Hugo, Quem brevis eximium continet urna virum, Dogmate praecipuus nullique secundus amore, Claruit ingenio, moribus, ore, stylo“. — Vgl. außer den schon citirten Darstellungen, besonders der Hist. lit. de la France, sowie Preger a. a. O., noch Gautier in der angef. Schrift über Adam v. St. Victor, I, p. 43 s.

Die ziemlich zalreichen Schriften Hugos, mit deren Abfassung er teilweise schon in seiner Jugendzeit zu Hamersleben begonnen haben soll, lassen sich nicht mit hinreichender Sicherheit streng chronologisch ordnen. Doch steht wol so viel fest, dass die mehr einseitig mystisch gerichteten, wie die drei zusammengehörigen Traktate: De arca morali; De arca mystica und De vanitate mundi, die Schrift De substantia amoris, die Homilien zum Kohelet ꝛc. im allgemeinen einer früheren Periode zuzuweisen sind, wärend die zugleich den scholastischen und encyklopädischen Faktor seiner Studien zu reicherer Entfaltung bringenden systematischen Hauptwerke, wie die Eruditio didascalica und besonders das Werk De sacramentis fidei in die spätere und reifere Zeit seiner Entwickelung gehören. Das Element mystischer Spekulation erscheint diesen späteren Werken von scholastisch-systematischer Anlage, änlich wie dies auch bei seinem Schüler Richard, bei Albert dem Großen u. a. mystisch-scholastischen Theologen der Folgezeit der Fall ist, mehr äußerlich eingelegt und gleichsam an bestimmter Stelle eingeschaltet, als derartig einverleibt, dass es die ganze Darstellung durchdränge und prinzipiell beherrschte. One Zweifel hat er aber gerade dieser Eigentümlichkeit seinen großen und nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung beider, der scholastischen wie der mystischen Litteratur späterer Zeit, zu danken gehabt. — Exegetische Schriften Hugos, teils in jüngeren, teils in reiferen Jaren verfasst, gehen den mystisch-asketischen und den systematischen in beträchtlicher Zal zur Seite. Beherrscht von der Methode des dreifachen Schriftsinnes, gewären sie fast nur ein praktisch-er-

bauliches Interesse und erscheinen überhaupt als die am wenigsten originellen seiner Geistesschöpfungen. So das isagogische Schriftchen: Praenotatiunculae de scripturis et scriptoribus sacris; so der Pentateuchkommentar Annotationes elucidatoriae in Pentat. (mit ausfürlicher, hauptsächlich auf Beda d. Ehrw. gestützter Auslegung der schöpfungs- und paradiesesgeschichtlichen Abschnitte der Genesis — vgl. darüber Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Bd. I, 1877, S. 401—404); so änliche Annotationes elucidatoriae zu den übrigen Geschichtsbüchern des A. T. und zu den Psalmen; ferner eine Auslegung der vier ersten Kapitel des Koheleth in 19 Homilien, ein allegorisch-mystischer Kommentar zu den Klageliedern, sowie ein mehr litteral gehaltener zu Joel und Obadja ꝛc. Mehreres andere (namentlich Komm. zu Lukas, Johannes ꝛc.) ist unecht, oder doch verdächtig; vgl. einerseits Oudin, Comment. de scriptorib. eccl. II, 1148 s., andererseits die Hist. lit. de la Fr., l. c., p. 11 u. p. 66 ss.

Der mystische Ideengang Hugos erscheint durchweg beherrscht und getragen vom Gedanken eines dreigliederigen Stufenfortschritts des mystischen Erkennens, eines Emporsteigens der Seele auf dreien Stufen zu immer vollerer Erkenntnis und Erfarung der göttlichen Dinge. Schon in der Einleitung zu jenem Koheleth-Kommentare unterscheidet er drei Stufen des Sehens der vernünftigen Seele: cogitatio (Konzeption mittelst sinnlicher Vorstellung), meditatio (Nachforschen nach dem verborgenen Sinne des Konzipirten), contemplatio (die erreichte und freie Einsicht in das Innere der Dinge). Das kogitative Sehen vergleicht er wegen der es begleitenden Unruhe einem noch schwierig und trübe, mit qualmender Flamme und Rauch brennenden Feuer, das meditative (spekulative) wegen der durch es erzeugten zunehmenden Bewunderung einer schon reiner brennenden Flamme, das kontemplative um der Süßigkeit seines Genießens willen einem Feuer one Flamme und Rauch. — Später, in seinen dem Könige Ludwig VII. gewidmeten Annotationes elucidatoriae in Dionysium Areopagitam de coelesti hierarchia (l. III, 5. 2), schildert er die drei mystischen Erkenntnisstufen unter einem anderen Bilde. Der Mensch, lehrt er, hat ein dreifaches Auge: das des Fleisches, das der Vernunft (mens oder ratio) und das der Kontemplation. Von ihnen ist das erste, zur Warnehmung der äußeren Dinge, dienende durch den Sündenfall am wenigsten affizirt, das zweite, wodurch wir unser Inneres schauen, schwach und getrübt, das dritte, Gott und die göttlichen Dinge betreffende, ganz blind. Den drei Warnehmungsorganen entsprechen die drei Prinzipien: Materie, Seele und Gott. Nur wer den Geist Gottes in sich aufnimmt, bekommt das Auge der Betrachtung aufgetan und schaut dann Gott auf unbeschreibliche Weise, als in ihn Versetzter, seiner seligen Gegenwart geheimnisvoll teilhaftig Gemachter. — Noch in verschiedenen anderen seiner mystischen Schriften, wie in jener Trilogie De arca morali, mystica etc., in dem Soliloquium de arrha animae, u. s. f., aber auch in den dogmatischen Hauptwerken kehrt das Schema von den drei Stufen des Aufsteigens zu Gott, verschiedentlich abgewandelt und bezogen, wider. So werden zuweilen der cogitatio und meditatio als Vorstufen des Schauens noch andere, auf den Gebrauch der kirchlichen Mittel bezügliche Vorstufen zur Erhebung in das Göttliche angefügt oder vielmehr subsummirt; so der cogitatio die lectio, der meditatio das Beten und die fromme Übung (oratio, operatio). In jenen Archen-Traktaten wird der Vergleich der Arche Noah bald mit der Kirche im ganzen, bald mit der Seele, wie sie auf den Wogen der Welt zu Gott hinschifft, bald mit derselben, wie sie selig in Gott ruht, durchgefürt, u. s. f. Überall wird dem Theoretischen das Praktische, dem mystisch Subjektiven das kirchlich Objektive hinzugesellt. Das pantheisirende Element der älteren mystischen Tradition erscheint überall möglichst ausgeschieden; es ist durchweg ein in's kirchlich Orthodoxe umgebogener Areopagitismus, den Hugo da lehrt, wo er sich vorzugsweise an die Spekulationen des Pseudodionys anschließt. Auch in derartigen Schilderungen des kontemplativen Einswerdens mit Gott oder des Schmeckens der Gottheit, wo vom völligen Vernichtetwerden des menschlichen Selbst, vom Aufgehen des Ichs in Gotte ꝛc. die Rede ist, darf keineswegs eine pantheistisch gemeinte Vorstellung erblickt werden.

In den breitesten Rahmen religiös-wissenschaftlicher Weltansicht eingefügt erscheint Hugos mystische Theorie in dem encyklopädischen Werke, worin er, den Spuren Isidors v. Sevilla, Hrabans (De universo) und Honorius v. Autun (Imago mundi) nachgehend, eine zusammenfassende Übersicht über das Ganze der weltlichen und geistlichen Wissenschaften zu bieten versucht. Die erste Hälfte dieses Werks, der Eruditio didascalica oder des Didascalion (Tom. III, p. 1—55 der Rouer-Ausg., sowie t. II. 739—838 bei Migne), gewärt in drei Büchern einen Überblick über die weltlichen oder empirischen Wissenschaften, wärend die zweite Hälfte in drei weiteren Büchern eine Art von Einleitung in die h. Schrift und in die Kirchengeschichte gibt. Das in mehreren Ausgaben diesen sechs Büchern beigegebene siebente Buch, mit der besonderen Überschrift De tribus diebus, bildet vielmehr einen selbständigen mystischen Traktat, der das Aufsteigen der menschlichen Erkenntnis von der Betrachtung der Kreaturen zur göttlichen Trinität lehrt. — Ausgehend von der Weisheit als dem Urgrunde aller Wissenschaft, teilt der erste oder profan-encyklopädische Teil das Gesamtbereich des Wissens in die Gebiete der Intelligenz oder des höheren, der Scienz oder des niederen, und der Logik oder des formalen Wissens. Die letztgenannte Wissenschaft, der die Anleitung zu richtigem Denken und Sprechen obliege, müsse, obschon erst als letzte von allen erfunden, doch zuerst und als Grundlage für alle übrigen gelehrt werden; sie befasst in sich das Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dialektik. Das Gebiet der Intelligenz oder des höheren Wissens schließt einen theoretischen und einen praktisch-ethischen Hauptteil in sich, wovon der letztere in die Ethik, Ökonomik und Politik, der erstere aber in die Theologie, die Mathematik und die Physik zerfällt; der Mathematik speziell wird das Quadrivium: Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie als Wissensbereich zugewiesen. Das Gebiet der Scienz endlich, oder das niedere wissenschaftliche Bereich, auch Mechanik genannt, befasst die Lehre von den Künsten oder Gewerben in sich, und zwar speziell von sieben Künsten: Weberei, Schmiedekunst, Schiffartskunde, Ackerbau, Jagd, Medizin und Schauspielkunst. Hugo bringt sehr eifrig darauf, dass man sich die Elemente dieser empirischen Wissenschaften zu eigen mache; es gelte, gleich den Pythagoräern sieben Jare auf's Hören und Lernen zu verwenden, bevor man zur Dialektik übergehe; es helfe nichts, dass man einen berühmten Mann zum Lehrer gehabt habe, nur durchs Alphabet gelange man zur Gelehrsamkeit. Die Demut sei Anfang und Grund alles Wissens; nichts Wissenswertes dürfe man gering achten, von jedem müsse man gern lernen, keinen dürfe man, auch wenn man viel wisse, verachten ꝛc. — Die in den drei letzten Büchern gebotene theologisch-encyklopädische Übersicht schließt in ihren allgemeiner gehaltenen methodologischen Ratschlägen sich hauptsächlich an Cassiodor und Isidor an, in den die biblische Einleitungswissenschaft betreffenden Abschnitten folgt sie besonders dem Hieronymus. Gestützt auf die Autorität dieses Kirchenvaters scheidet Hugo scharf zwischen apokryphischen und kanonischen Büchern, macht auch sonst manche unbefangene geschichtliche Bemerkung und erklärt, troß seines Festhaltens am dreifachen Schriftsinn, den historischen Sinn für den überall notwendigerweise zu Grunde zu legenden; „si litera tollitur, scriptura quid est?“ ruft er aus. Beachtenswert sind seine praktisch-ethischen Bemerkungen über Wert und Zweck des Schriftstudiums. Er unterscheidet drei Klassen von Schriftforschern: die Toren, welche durch das Bibelstudium zu Reichtum und Ehrenstellen gelangen wollten; die Unvorsichtigen, welche nicht vom heilbringenden, sondern nur vom wunderbaren Inhalte der heiligen Schrift angezogen würden; endlich jene allein lobenswerten Schriftleser, die sich zur Verantwortung ihres Glaubens, zur Widerlegung der Warheitsfeinde, zur Belehrung der Unwissenden und zur immer vollständigeren Ergründung der Geheimnisse Gottes in das Wort des Lebens vertieften. Übrigens scheint Hugo hier die Kirchenväter nebst den Dekretalien und Kanones one weiteres mit zu den kanonischen Büchern zu rechnen und ihnen das gleiche Ansehen wie diesen zuzuerkennen. Jedenfalls bezieht er das über Wesen und Wert des rechten Schriftstudiums bemerkte zum großen Teile mit auf diese nachbiblischen Urkunden, deren Verhältnis zu den kanonischen er übrigens anderwärts

(z. B. De sacram. I, 1, 17) ganz richtig als ein solches der Unterordnung darstellt.

Die religiöse Grundansicht, sowie die dogmatischen Haupteigentümlichkeiten der Theologie Hugos lernt man am besten aus seinen beiden theologischen Systemen kennen, wovon die Summa sententiarum (Ed. Rotomag, t. III, p. 417—480; Migne, t. II, c. 42—174) einen kürzeren Abriss, das zweiteilige Werk De sacramentis christianae fidei (Rotom. III, 481—695; Migne II, 174—618) eine ausfürlichere Darstellung bietet. Eine Art Einleitung zum erstgenannten Werk bildet der in den Ausgaben der Werke Hugos ihm vorangestellte, jedoch selbständige Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae (Migne II, 18—42). Unter den Kirchenvätern sind es Augustin und Gregor d. Gr., unter den seiner Zeit schon näher stehenden mystisch-scholastischen Denkern sind es Erigena und Abälard, auf welche Hugos Darstellung in diesen Werken vorzugsweise gestützt erscheint. Auf Abälard freilich, dessen skeptisch-dialektische Richtung seiner kirchlich-dogmatischen von Grund aus widerstrebt, bezieht er sich mehr nur indirekt oder in gegensätzlicher Weise, verdankt ihm indessen one Zweifel manche wichtige Anregung. Ja die Vermutung Erdmanns (Gesch. der Philos. I, S. 279, 3. A.), dass Abälards Sic et non ihm den Impuls zur Abfassung seiner Summa sententiarum gewärt habe, erscheint nicht ganz one Grund; auch erinnert die im ersten der sieben Traktate dieses Werkes von ihm gegebene Darstellung der Trinitätslehre und der Lehre von der Menschwerdung teilweise an Abälard. Strenger traditional-kirchlich gehalten erscheint, was er in den folgenden Traktaten über Erschaffung und Sündenfall der Engel (tr. II), über das Sechstagewerk, die Schöpfung und den Fall des Menschen (tr. III — vgl. den oben citirten Abschnitt meiner „Geschichte der Beziehungen rc."), über die Sakramente des Alten Bundes, insbesondere das Gesetz als Grund und Quell aller Sittenlehre (tr. IV), sowie über die fünf Hauptsakramente des Neuen Bundes: Taufe (tr. V), Konfirmation, Abendmal, Ölung (tr. VI) und Ehe (tr. VII) auseinandersetzt.

Das dogmatische Hauptwerk Hugos, überhaupt die reifste Frucht seines Schaffens, bilden die nahe dem Ziele seiner Laufban, also gegen 1140 etwa, von ihm verfassten zwei Bücher „Von den Sakramenten des Glaubens". In ihnen „durchdringt sich das objektive und subjektive Moment seines Glaubens, die verständige Reflexion und die mystische Tiefe mehr als in irgend einer seiner früheren Schriften, und zeigt sich nicht nur Bekanntschaft mit der Art, wie andere dogmatisiren, sondern eigene dogmatische Schärfe" (Erdmann). Sein Verhältnis zu dem mehr skeptisch gearteten Standpunkt Abälards legt er in mehreren Ausfürungen an der Spitze des Werkes mit prinzipieller Bestimmtheit und Klarheit dar. Einig ist er mit jenem darin, dass er die Aufgabe der Theologie in das Verständnis des Glaubens setzt; aber anstatt des Zweifels erklärt er vielmehr das mystische Erfaren- und Erlebthaben für die notwendige Vorbedingung des Glaubens. Und nicht bloß Vernunftgemäßes, sondern auch Übervernünftiges gehöre zu den Gegenständen des Glaubens; ja gerade seine Hauptobjekte seien übervernünftiger Art (non secundum, sed supra rationem), wärend alles einfach nur Vernünftige oder aus der Vernunft Herkommende (ex ratione) gleich dem Widervernünftigen (contra rationem) von den Gegenständen des Glaubens ausgeschlossen bleibe. Der Glaube bestehe aus zwei Stücken: 1) der cognitio, oder dem quod fide creditur, der materia fidei und 2) dem affectus oder dem eigentlichen credere. Der eigentliche Wert des Glaubens liege in diesem letzteren oder subjektiven Element, in der Richtung des Herzens, der Ergreifung Gottes durch den Willen; je höher der Affekt, desto echter und wertvoller der Glaube, dessen eigentliches Verdienst ja darin bestehe, nicht zu sehen und doch für war zu halten („Si vides, non est fides", etc.). — Die teils vernunftgemäßen, größtenteils aber übervernünftigen Glaubensobjekte oder Werke Gottes (göttliche Offenbarungstatsachen) zerlegt Hugo nun in zwei Reihen: Werke der Schöpfung, durch welche Nichtseiendes wird, und Werke der Widerherstellung, durch welche Verdorbenes wider gut wird. Die opera conditionis behandelt er ausfürlich im ersten Buche des Werkes, überhaupt der eingehendsten Darlegung der Lehre von Gott, der Schöpfung, dem Sünden-

fall und den Anfängen der heilsgeschichtlichen Entwickelung, die wir von ihm besitzen. Ausgehend vom Dasein und der Beschaffenheit der Welt, betrachtet er den göttlichen Urheber derselben — der ebenso das Ziel des Menschen sei, wie der Mensch das Ziel der göttlichen Weltschöpfung — nach seinen drei Grundeigenschaften, der Macht, Weisheit, Liebe, sowie nach seinem dreieinigen Wesen. Das letztere entwickelt er im Anschlusse teils an Anselm, teils an Abälard so, dass er die drei Personen abbildlich in den Kreaturen, insbesondere in Geist, Weisheit und Liebe des Menschen nachzuweisen sucht; dies jedoch nicht one auf die Wandelbarkeit der Affektionen der Weisheit und Liebe auf menschlicher Seite, im Gegensatze zu ihrem absoluten Charakter im göttlichen Urbilde hinzuweisen. Bei den dann folgenden Untersuchungen über das menschliche Wissen um Gott entwickelt er die bereits oben angegebene Unterscheidung des Vernünftigen, Vernunftgemäßen, Über- und Widervernünftigen. Vom Willen Gottes handelnd unterscheidet er auf feine Weise (und zwar im Gegensatze zu Abälards Lehre von einem durchgängigen Sichdecken der Wirklichkeit und der Möglichkeit des göttlichen Handelns) zwischen göttlichem Willen schlechthin oder der voluntas beneplaciti Dei und zwischen dem Zeichen des göttlichen Willens, der voluntas signi beneplaciti; nur im ersteren Sinne decke sich göttliches Wollen und Können, nicht im letzteren — worauf die Möglichkeit des Bösen beruhe. Es folgt die Lehre von Schöpfung und Fall der Engel, von Hugo noch ziemlich nüchtern behandelt und frei von der lästigen Überfülle müßiger Fragen, welche die spätere Scholastik bei diesem Kapitel anzubringen liebt. In der Lehre vom Menschen und der menschlichen Sünde gibt er sich als gemäßigten Augustinianer zu erkennen. Zur Ausgleichung der menschlichen Willensfreiheit mit der göttlichen Allmacht unterscheidet er ein Wollen an sich, welches frei sei, und eine bestimmte Willensrichtung, welche durch Gottes Weltordnung gebunden sei; Gott sei somit nicht Urheber des Falles (auctor ruendi), sondern nur Herr der menschlichen Handlungen (ordinator incedendi). Die Erbsünde bestimmt Hugo, änlich wie später Melanchthon, als bestehend in der Unwissenheit und der Concupiscenz. Auch für die weiterhin, bei Verfolgung des Ganges der Heilsoffenbarung bis zum Schlusse des Alten Bundes behandelte Lehre von der göttlichen Gnade und vom Gesetz bietet Hugo mehrfach wichtige, von der späteren scholastischen Tradition weiter fortgebildete Motive dar. So seine Einteilung der göttlichen Gnade in eine gratia creatrix — die Gnade des paradiesischen Urstandes, zu welcher aber behufs Erzielung wirklichen Gutestuns des noch nicht gefallenen Menschen auch noch eine gratia apposita (gr. superaddita der späteren Scholastik) hinzukommen musste — und eine gratia salvatrix, welche letztere wider teils als operans, teils als cooperans wirkt. So ferner seine Lehre vom natürlichen (vormosaischen) und vom geschriebenen Gesetze des A. T.'s, samt den diesen beiden heilsökonomischen Stufen oder Epochen entsprechenden Gnadenmitteln oder Sakramenten. — Die mit diesen letzterwänten Materien bereits eingeleitete Lehre von den opera restaurationis bringt das zweite Buch zur vollen Entfaltung und zum Abschluss. Es hebt an mit der Menschwerdung Gottes als dem Mittelpunkte der ganzen Heilsgeschichte und der Grundlage aller Heilsmittel oder Sakramente des Neuen Bundes. Änlich wie Anselmus in „Cur Deus homo", sowie abweichend von dem ein notwendiges Kommen Christi ins Fleisch auch one menschliche Sünde behauptenden Rupert von Deutz, lehrt er keine absolute Notwendigkeit, wol aber die alleinige Angemessenheit und Gottwürdigkeit der Menschwerdung des Sones. Sollte der ursprüngliche Schöpfungszweck, die Erhebung des Menschen zur vollen Gnadengemeinschaft Gottes trotz des dazwischengetretenen Widerspruchs der Sünde dennoch verwirklicht werden, so musste der Son auf Erden erscheinen und die Menschheit von den Banden der Sünde lösen. Das Werk dieser Incarnation ist ein gemeinsames der ganzen Trinität, obschon der Son allein Fleisch angenommen hat. Zugleich mit dem Fleische nahm derselbe auch alle Folgen, welchen das menschliche Fleisch kraft der Sünde unterworfen war, auf sich, die Sünde allein ausgenommen. Es war dies, wenn nicht der einzig mögliche, doch der angemessenste Weg der Erlösung; denn in Christi Vorgang hält er der Menschheit ihre einstige Verklärung sowie das höchste Beispiel

der Demut und Liebe vor (II, p. 1 u. 2). Die folgenden Betrachtungen über die Einheit der Kirche als des mystischen Leibes Christi, über die Ordnungen der kirchlichen Hierarchie, die heiligen Gewänder und die Einweihung der Kirchen (II, p. 3—5), banen den Weg zur Lehre von den kirchlichen Sakramenten im engeren Sinne des Wortes, deren Hugo hier einige mehr als die fünf der Summa sententiarum (s. o.) aufzält, doch one schon so bestimmt und klar wie später der Lombarde, ihre Siebenzal zu lehren. Er huldigt nämlich einem ziemlich weitschichtigen Sakramentsbegriffe, der zwar schon etwas minder lax gefasst erscheint als der in jener Summa aufgestellte (sacr. est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae), aber doch zur bekannten Präzision und Bestimmtheit des vom Lombarden ausgebildeten und von den späteren Scholastikern adoptirten sich noch nicht erhebt. Sakramente sind nach ihm elementa corporalia s. materialia mit dreierlei Eigenschaften, nämlich 1) divinam gratiam ex similitudine repraesentantia, 2) ex institutione significantia, 3) ex sanctificatione s. consecratione continentia et conferentia. Zu den so gearteten kirchlichen Zeichen oder Heilsmitteln rechnet er sowol die eigentlichen Sakramente, unter welchen ihm Taufe und Abendmal als die bedeutendsten gelten, als auch gewisse zum Heile nicht notwendige, aber die Heiligung fördernde Akte oder Ceremonieen von geringerer Bedeutung. Nachdem er daher Taufe nebst Konfirmation sowie Abendmal als Sakramente ersten Ranges behandelt hat (p. 6—8), lässt er die Besprechung einer Reihe von untergeordneten Ceremonieen, wie Weihwasserbesprengung, Palmen- und Kerzenweihe, Kreuzschlagen, Anblasen beim Exorzismus, Ausbreitung der Hände, Kniebeugung 2c., folgen; auch die Ordination samt der Konsekration von Gefäßen u. dgl. rechnet er zu diesen minora sacramenta, die er als sacr. administrationis et praeparationis von den allein heilsnotwendigen sacr. salutis unterscheidet (p. IX). Erst nach dieser Abschweifung über die kleineren Sakramente, sowie nach einem nur lose mit dieser Materie zusammenhängenden Exkurs über das Laster der Simonie (p. X) kehrt Hugo zur Reihe der wichtigeren und wenn nicht absolut, doch relativ heilsnotwendigen Sakramente zurück, als welche er dann noch die Ehe (p. 11), die Beichte nebst Absolution (p. 14) und die letzte Ölung (p. 15) behandelt. Doch tritt auch hier die eigentümliche begriffliche Laxheit seiner Sakramentslehre darin hervor, dass er im Anschlusse an das Sakrament der Ehe zunächst noch über Gelübde sowie über Tugenden und Laster im allgemeinen handelt (p. 12 u. 13). Diese in die Sakramentslehre eingeschobenen beiden Kapitel ethischen Inhalts geben einen ziemlich lauteren, evangelisch erleuchteten sittlichen Standpunkt des Verfassers zu erkennen. Von den üblichen Vertauschungen der Gelübde durch die kirchlichen Dispensationen redend, erklärt er mit heiligem Ernste: Ein Gelübde sei unvertauschbar, nämlich das, Gott seine Seele zu geben; wer für seine Seele Geld geben wolle, verliere sein Geld und seine Seele dazu! Auch von der Hoheit der christlichen Liebe weiß er Schönes, auf echt christlicher Erfarung Ruhendes zu sagen. Die Selbstliebe müsse in der Gottesliebe eingeschlossen sein; eine völlig selbstlose oder absolut uneigennützige Liebe aber gebe es nicht, denn es lasse sich keine Liebe denken one Verlangen nach dem Geliebten (non amares, si non desiderares). Diesen teilweise höchst wertvollen ethischen Abschnitten — deren Inhalt in mehreren kleineren praktisch-asketischen Traktaten Hugos, besonders seiner schönen Epistel De laude caritatis (Ed. Rotom. t. II, p. 233—244) zum teil widerkehrt — sowie jenen Abhandlungen über die drei letzten Hauptsakramente lässt er endlich in den drei letzten Teilen des II. Buches (p. 16—18) einen verhältnismäßig kurzen Abriss der Eschatologie folgen. Bemerkenswert ist darin u. a. die vorsichtige, fast biblisch nüchterne Art, wie bei Behandlung der letzten Dinge des Menschen das Thema von der Anrufung der Heiligen erörtert wird; es sei uns nichts Gewisses darüber geoffenbart, ob die Heiligen unsere an sie gerichteten Bitten vernehmen oder nicht; falls sie dieselben aber auch nicht hören sollten, höre sie doch gewiss Gott und gewäre sie, soweit sie mit seinem Willen im Einklang stehen (p. 16).

Der noch sehr unvollkommenen und unvollständigen Editio princeps der Werke Hugos, Paris 1518, folgte 1526 ebendas. eine bedeutend wertvollere, von

den Kanonikern zu St. Victor veranstaltete in 3 Bänden. Von den späteren Gesamtausgaben: Venedig 1588, Mainz 1617, Köln 1617, sowie Rouen 1648 (3 voll. fol.), ist die letztgenannte die beste. Von ihr hat Migne in Bd. 175—177 seiner Patrologie einen sehr unkritischen Abdruck geliefert, der in seinem Anhang (in Bd. 176 u. 177) auch eine Anzal pseudo-hugonischer Schriften, zum teil mit den Namen ihrer wirklichen Verfasser versehen, enthält; so De claustro animae ll. IV von Hugo de Folieto; De bestiis et aliis rebus ll. IV von demselben; Apologia de verbo incarnato von Johannes Cornubiensis; De caeremoniis et officiis ecclesiasticis von Rob. Paulus; De anima ll. IV; 100 Sermones u. s. w. Nachdem früher Oudinus im Comm. de scriptoribus ecclesiasticis, sowie dann die Benediktiner in t. XII der Hist. lit. de la France (p. 1—72) Beiträge zur kritischen Sichtung der unter Hugos Namen überlieferten Schriften geliefert, hat neuerdings B. Huréau die betr. kritischen Probleme zum Gegenstande einer gründlichen Untersuchung gemacht (Hugues de St. Victor. Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres, Paris 1850). — Die umfassendste Monographie über Hugo von St. Victor, neben der ältere Arbeiten, wie z. B. die von Ch. G. Derling, De Hugone a S. Victore (Helmstädt 1745, 4°), nicht mehr in betracht kommen, verdanken wir Liebner (s. o.). Eine gründlich eingehende Übersicht über die Grundzüge des theologischen Systems Hugos, mit reichlichen Quellenauszügen, hat J. Bach in s. Dogmengeschichte des Mittelalters (Bd. II, Wien 1875, S. 309—367) geboten. Kürzere dogmengeschichtliche Darstellungen lieferten W. Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor (Prag 1864, 4°); Preger a. a. O. (Deutsche Myst., I, 241—251), sowie Erdmann (Geschichte der Philos., 3. Aufl. 1878, S. 277—281), die ersteren mit Bevorzugung der mystischen, der letztere mit eingehenderer Berücksichtigung der scholastischen Elemente seiner Spekulation.

Zöckler.

Humerale, s. Kleider, geistliche.

Humiliatenorden oder Orden der Demut, auch Orden der barett-tragenden Büßer (Barettini de Poenitentia). Er wurde nach Einigen schon unter Kaiser Heinrich II. (1017), nach Anderen unter Lothar II. (1134), nach Anderen erst unter Friedrich I. in den Jaren 1158—1163, oder gar noch später, und zwar durch den Mailänder Edelmann Joh. v. Mada, gestiftet. Darin stimmen die Nachrichten überein, daſs der Orden ursprünglich durch Adelige, die, aus der Lombardei gebürtig, als Gefangene nach Deutschland gebracht worden waren, nach ihrer Rückkehr dadurch gegründet worden sei, daſs sie sich als Büßende zu Buß- und Betübungen und zu gemeinsamer Handarbeit (namentlich Wollen-Manufaktur) genossenschaftlich verbanden und als solche Humiliati (Gedemütigte) nannten. Die Genossenschaft scheint ursprünglich eine reine Laienverbindung gewesen zu sein, welche ihren Mitgliedern die Ehe gestattete, den Eid aber verbot*). Erst im Laufe des 12. Jarhunderts bildete sich ein engerer Kreis von ehelos nach klösterlicher Weise Lebenden in ihrer Mitte aus, wozu letztlich als dritte Abteilung des Ordens eine nur aus Priestern bestehende Kongregation hinzutrat. — Auf die nicht klösterlich lebenden Humiliaten muſs schon in der ersten Hälfte des 12. Jarhunderts die Partei der Arnoldisten Einfluſs gewonnen haben. Später traten dieselben dann mit den französischen Waldensern in Verbindung und zwar schon sehr bald nach deren erstem Hervortreten; denn bereits eine Bulle des Papstes Lucius III. vom J. 1184 (bei Mansi, t. XXII, p. 476) redet von lombardischen Humiliaten, die mit den pauperes de Lugduno eins seien. Im Gegensatze zu diesen waldensisch beeinfluſsten Humiliaten schlossen jene klösterlich Lebenden seit Anfang des 13. Jarhunderts sich um so enger an das Papsttum an. Eine Bulle Innocenz III. vom 12. Juni 1201 bestätigt die Statuten dieser

*) Vgl. das von Preger in der unten anzufürenden Abhandlung mitgeteilte Verslein aus dem J. 1214:

„Sunt et in Ytalia fratres humiliati,
Qui jurare renuunt et sunt uxorati“.

kirchlich gesinnten oder „katholischen" Humiliaten und verpflichtet dieselben dazu, ihre irrenden Genossen zum kirchlichen Gehorsam zurückzufüren. Dass dies keineswegs gelang, zeigt das merkwürdige, für die Geschichte des Waldensertums überaus wichtige Sendschreiben der Societas fratrum italicorum an die alemanischen pauperes de Lugdano, welches Preger vor kurzem aus einer Münchener Handschrift veröffentlicht hat und welches ungefär in das J. 1230 zu setzen ist. — In dem katholischen Orden der Humiliaten traten späterhin mancherlei Missbräuche und Unordnungen hervor; der Kardinal Borromeo wollte ihn reformiren, veranlasste aber dadurch eine Verschwörung der Ordensglieder gegen sich und wäre der Kugel eines der Verschworenen, des Priesters la Farina, beinahe zum Opfer gefallen (1569). Infolge dieses Verbrechens sprach Pius V. 1571 die Auflösung des Ordens aus. Dagegen bestanden die Ordensschwestern, Humiliatinnen oder Nonnen vom Orden der Demut, noch bis vor kurzem in Italien in einigen Klöstern. Sie hießen sonst auch „Nonnen der Blassoni" oder „Blassonische Nonnen", nach dem Namen ihrer Stifterin, der Mailänderin Clara Blassoni, einer Zeitgenossin jenes Johannes von Mada um 1150. Die Konstitutionen verpflichten sie im wesentlichen zu strengen Buß-, Bet- und Fastenübungen, in der Fastenzeit zu besonderen Kasteiungen.

Vgl. Hieronym. Tieraboschi, Vetera Humiliatorum monumenta, III Tom., Mediolani 1766—68, sowie was das Verhältnis der älteren Humiliaten zu den Waldensern betrifft, W. Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter (in den Abhandlungen der histor. Klasse der königl. bayr. Akademie der Wissensch., Bd. 13 (1875), besonders S. 210 ff. **Neudecker † (Zöckler).**

Hund, bei den Hebräern. Dieses bei uns so vielfach benutzte und seiner Anhänglichkeit und anderer guten Eigenschaften wegen so beliebte (s. dessen Lob bei Cic. de nat. Deor. II, 63) Haustier war bei den Hebräern wie im übrigen Orient bis auf unsere Zeit verachtet (Pred. 9, 4) und wurde als ein unreines Tier, als welches es öfter mit dem Schweine zusammengestellt wird (Jes. 66, 3; Matth. 7, 6; vgl. Horat. Epp. I. 2, 26; II. 2, 75), sehr wenig gebraucht, bloß zur Bewachung der Heerden (Hiob 30, 1; Jes. 56, 10, wo auch das Träumen der Hunde erwänt ist) und Häuser, zum Vergnügen aber erst in späteren Zeiten oder in heidnischen Ländern (Tob. 5, 16; 11, 4, vgl. Matth. 15, 27; nach jüdischen Erklärern soll Spr. 30, 31 unter זַרְזִיר das „Windspiel" gemeint sein, was jedoch zweifelhaft ist und zur Sache wenig passt). Bei den alten Ägyptern wurden dagegen Hunde gehalten, z. B. zur Hasenjagd dressirte Windhunde, s. Birch in den Transact. of the society of bibl. Archaeology 1875, S. 172—195. Auch die Assyrer verwendeten verschiedene Hunderacen zu mancherlei Dienst. In Palästina aber liefen, besonders in den Städten, wie noch heute, eine Menge herrenloser Hunde umher (vgl. Luk. 16, 21), die, zum teil wild und bösartig (vgl. Ps. 22, 17. 21, vgl. Burckhardts Reisen in Syrien II, S. 870), besonders Nachts, wo sie hungrig die Gassen durchstreifen (Ps. 59, 7. 15 f.), nachdem sie den Tag über sich auf den Feldern herumgetrieben oder in der Sonne gelegen haben, wenn nicht etwa ein Fremdling vorübergeht *), gefärlich sind und von Natur gefräßig (Jes. 56, 11), selbst Leichname nicht verschmähen, die sie herumschleifen und verzehren; daher der häufige Ausdruck: die Hunde werden dein Blut lecken, dein Fleisch fressen — zur Bezeichnung des schmählichen und gewaltsamen Todes jemandes, dem kein ehrliches Begräbnis zu teil wird, 1 Kön. 14, 11; 16, 4; 21, 19. 23; 22, 38; 2 Kön. 9, 10. 36; Ps. 68, 24; Jer. 15, 3. Diesen wilden Hunden sollte auch gefallenes oder zerrissenes Vieh als Narung überlassen werden, 2 Mos. 22, 31, und in dieser Beziehung wirken sie wirklich höchst woltätig zur Säuberung der Straßen von Aas und Abfällen aller Art,

*) Es ist daher sprichwörtliche Bezeichnung der größten Sicherheit des Wanderers: „kein Hund wird seine Zunge spitzen gegen dich" (dich nicht anbellen, nicht knurren), Exod. 11, 7; Judith. 11, 19. Dagegen ist's nicht ratsam, einen Hund beim Or zu packen, so wenig als sich in fremden Streit zu mischen, Prov. 26, 17.

weshalb die Eingebornen sie doch geschont wissen wollen. Auf ihre ekelhafte Gewonheit, ihr Gespei wider zu fressen, wird sprichwörtlich angespielt Spr. 26, 11; 2 Petr. 2, 22. Wärend bei einigen Völkern des Altertums Hunde sogar geopfert (Pausan. 3. 14, 9; Plutarch. Romul. c. 21, quaest. rom. c. 52) und ihr Fleisch gegessen wurde (Plut. de solertia anim. c. 2; Justin. 19, 1), waren den Israeliten derlei Opfer ein Gräuel, Jes. 66, 3 und „Hund“ galt bei ihnen überhaupt als Bezeichnung alles Unreinen und Profanen, Gemeinen und Niedrigen, Verworfenen und Unverschämten, s. 1 Sam. 17, 43; 24, 15; 2 Sam. 9, 8; 2 Kön. 8, 13; Sir. 13, 17; Philipp 3, 2; Apok. 22, 15. Es war (als Selbstbezeichnung in unterwürfigster Erniedrigung) daher einer der beleidigendsten Schimpfnamen 2 Sam. 16, 9, wie „Hundskopf“ ib. 3, 8 und in späterer Zeit eine gewönliche Bezeichnung der Heiden vom schroff-jüdisch-partikularistischen Standpunkte aus, vgl. Matth. 15, 26 und dazu Lightfoot, Schöttgen horae hebr. p. 1145, Wetstein zu Philipp. 3, 2 und Matth. 7, 6, wie umgekehrt heutzutage bekanntlich die Christen von den Muhammedanern des Orients so betitelt werden. Wegen seiner offenen Geilheit diente der Hund auch als Bild des scortum virile, 5 Mos. 23, 19 (Apok. 22, 15 scheint nur allgemein die „Unreinen“ unter den κύνες zu verstehen, nicht gerade cinaedi). S. weiter Bochart, Hierozoic. I. p. 769 sqq. ed. Lips.; Oedmann, Verm. Sammlungen aus der Naturkunde V, S. 20 ff.; Winers R.W.B; Tobler, Denkbl. S. 115 f.; Bädekers Paläst. S. 31, 54; Furrer in Schenkels Bibellex. und Riehm im Handwb. u. d. W.

Rüetschi.

Hundeshagen, Karl Bernhard, geb. den 10. Januar 1810, gest. den 2. Juni 1873, eine der hervorragendsten und originellsten Persönlichkeiten, welche in unserem Jarhundert die deutsch-reformirte Kirche in den Dienst unserer evangelischen Kirche und Theologie gestellt hat. Seine eigentümliche Bedeutung beruht darin, dass er gewisse Vorzüge seiner mütterlichen Kirche in seiner Denkart mit lebendiger Beziehung auf die Gegenwart kräftig reproduzirt und — ebenso als gründlicher Gelehrter, wie als ausgezeichneter Charakter — in der deutsch-protestantischen Entwickelung, wie sie um die Mitte des Jarhunderts lag, energisch zur Geltung bringt. Es ist dies namentlich die entschiedene Betonung des ethischen Grundfaktors im Protestantismus gegenüber dem sei's dogmatischen, sei's kritischen Intellektualismus; dann damit zusammenhängend die volle Würdigung der gesellschaftlichen Natur und Lebenserfordernisse der durch theokratische Verquickung mit dem Stat verkümmerten Kirche; endlich der freie tiefe Blick in den innigen Zusammenhang des religiös-kirchlichen mit dem politisch-nationalen Leben, zumal in Deutschland.

Geboren in Friedewald bei Hersfeld, war H. ein echtes Kind des hessischen Stammes, dessen etwas schwerfällige Kraft und zäher Rechtssinn charakteristisch in ihm hervortrat. Den religiösen Zug verdankte er einer frommen Mutter, den Sinn für öffentliche Angelegenheiten einem trefflichen Vater, damaligem Oberförster, nachmaligem Professor der Forst- und Statswissenschaften in Fulda, Tübingen und Gießen. Seine jugendliche Entwickelung wurde durch die von den Freiheitskriegen geweckten sittlich-religiösen und patriotischen Stimmungen bedingt. Noch nicht fünfzehnjärig zur Universität entlassen, begann er in Gießen mit philologischen Studien, ging aber nach einem Jar zur Theologie über, unabgeschreckt durch die Unerquicklichkeit rationalistischer Exegese, mit Vorliebe für die Kirchengeschichte und bereits im Gedanken an eine spätere akademische Laufbahn. Sprecher der Gießener Burschenschaft, wird er 1828 bei deren Aufhebung one sonstige Schuld relegirt und darf erst nach järiger häuslicher Zurückgezogenheit seine Studien in Halle fortsetzen, wo in Thilo und Ullmann eine lebendigere Theologie ihn anspricht und letzterer von ihm bezeugt: „Sein für alles Gute und Edle begeisterter Sinn und sein ganzes moralisch tüchtiges und kräftiges Wesen haben mir ihn besonders wert gemacht“. Der Stolz seiner Eltern, von seinen Freunden schwärmerisch verehrt, kehrt er 1830 nach Gießen zurück, habilitirt sich mit einer Dissertation über Agobard zunächst in der philosophischen Fakultät und beginnt vor 42 Zuhörern über Kirchengeschichte und christliche Altertümer zu lesen. Li-

zentiat der Theologie durch eine Abhandlung über die mystische Theologie Gersons (1833), pflegt er mit Hingebung seinen leidenden Vater zu Tode, und folgt dann (1834) einem Ruf als außerordentlicher Professor an die neu eröffnete Universität Bern. Eine 1835 in Hessen gegen ihn angestrengte politische Untersuchung, der er anders als in den Ferien sich zu stellen verweigerte, verlief bei innerer Richtigkeit im Sande. Einen eigenen Hausstand gründete er in Bern nicht, blieb vielmehr zeitlebens unverheiratet, indem er mit zwei unversorgten Schwestern ein stilles, inniges Familienleben fürte. Die in Bern zu verbringenden dreizehn Jare dienten zunächst seiner wissenschaftlichen und religiös-sittlichen Entwickelung zum reifenden Abschluss. Der damalige wolwollende konservativ-liberale Berner Freistat, mit dem jedes öffentliche Leben niederhaltenden deutschen Polizeistat jener Zeit in günstigem Kontrast, heimelte ihn an; dazu fand er in Bern „ein im ganzen in seiner altreformirten Eigentümlichkeit noch wolkonservirtes kirchliches Leben" und an der Universität eine schöne Gemeinschaft teils mit wissenschaftlich hochbegabten deutschen Theologen, wie Schneckenburger, teils mit mehr praktisch gerichteten und zugleich im Pfarramt tätigen Schweizern. Vermochte er hier seine wissenschaftliche Grundlage noch wesentlich zu verbreitern und zu vertiefen, so prägte sich andererseits seine Überzeugung kräftig aus, dass die Wissenschaft nicht Selbstzweck sei, sondern dem Leben zu dienen habe. 1836 in die Berner Geistlichkeit aufgenommen, ward er von derselben dreimal zu Generalsynoden abgeordnet, und nahm andererseits gern an den Pastoralkonferenzen teil, wo er z. B. das Thema behandelte: „Wie können wir die Geschichte der Kirche und der protestantischen Kirche insonderheit zur Hebung christlichen Sinnes und Lebens praktisch benutzen?" 1841 Rektor der Universität, hält er seine Antrittsrede über ein ihm zeitlebens wichtig gebliebenes Thema, „Der Einfluss des Calvinismus auf die Ideen von Stat und statsbürgerlicher Freiheit". Im folgenden Jare erschien die gediegene Frucht seiner lokalgeschichtlichen Orientirungsstudien: „Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558", eine reformationsgeschichtliche Entdeckung, meist aus ungedruckten Quellen herausgearbeitet. Aber wie wenig sein sittlich-energischer Geist über der Vergangenheit die Gegenwart aus dem Auge verlor, ja wie tief und innig er bei aller Anhänglichkeit an Bern im fortwärenden umfassendsten Zusammenhang der deutschen Entwicklungen lebte und webte, sollte 1846 seine anonyme Schrift offenbar machen, die den Ruf seines verschwiegenen Namens begründete: „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, im Zusammenhang mit der gesamten nationalen Entwicklung beleuchtet von einem deutschen Theologen"; eine der wenigen theologischen Schriften unseres Jarhunderts, die über den engeren Kreis der Fachgenossen hinaus in die allgemeine Bewegung der Geister eingegriffen haben.

Was Hundeshagen in diesem warhaft im Geiste der Prophetie konzipirten Buche wollte, das war: seinen Volks- und Glaubensgenossen unter den immer drohender werdenden Zeichen der Zeit einen Spiegel der Selbsterkenntnis vorzuhalten und so die verhängnisvoll auseinanderstrebenden edleren Kräfte zu rettendem Zusammenwirken zu werben. Wärend die von Strauß wachgerufenen Geister eines wilden und wüsten litterärischen Antichristentums bereits als die Sturmvögel der kommenden Revolution über Deutschland kreisten, hatte der christlich-patriotische Beobachter die traurig-rätselhafte Erscheinung vor Augen, dass die Vaterlandsfreunde, welche die Befreiung des nationalen Lebens aus den Fesseln des Polizeistates und der Vielstaterei anstrebten, fast ausnahmslos einem bloß negativen, mindestens rationalistischen Protestantismus anhingen; die ernsteren Freunde des Christentums und der Kirche dagegen, in denen die positiv-religiösen Motive des evangelischen Glaubens mächtig waren, ihrerseits den politisch-freisinnigen Bestrebungen durchschnittlich mit Gleichgültigkeit oder Misstrauen gegenüberstanden. Es dem gegenüber zur Überzeugung der Besten seiner Nation zu erheben, dass die religiösen und die nationalen Krankheitszustände in Deutschland im tiefsten Zusammenhang stünden und nur wechselwirkend der Heilung zugefürt werden könnten, war der große, in dieser Klarheit und Begründung

ebenso überraschende als überzeugungskräftige Grundgedanke des Buches. Dasselbe holt aus von der Idee der Reformation als der Großtat deutscher Geschichte, auf die sich alle beriefen, und zeigt, wie dieselbe ihrem innersten Wesen nach eine Tat nicht des Wissens, sondern des Gewissens sei; wie dann mit diesem ethischen Grundfaktor, der in der Rechtfertigung allein durch den Glauben gelegt sei, sich ein intellektueller, das Prinzip der freien Forschung um des Gewissens willen, sich verbunden habe, und wie dieser dem Protestantismus allerdings auch wesentliche, in der Gegenwart so mächtige intellektuelle Faktor nur in der Synthese mit jenem ethischen gesund und segensreich bleiben könne. Eine Durchwanderung der deutsch-protestantischen Kirchengeschichte weist weiterhin nach, wie die Verabsäumung des ethischen und die einseitige Pflege des intellektuellen Faktors zuerst die alte Orthodoxie, dann den Rationalismus, endlich die auflösende Kritik der Gegenwart verschuldet, und zwar jedesmal im Zusammenhang mit einer Gestaltung des States, welche den Volksgeist des naturgemäßen Bodens seiner ethischen Kraftentwicklung beraubte und auf ein einseitig intellektualistisches Leben hindrängte. Am eingehendsten wurde dies an der Gegenwart nachgewiesen, und mit brennenden Farben ausgefürt, wie zwar nach den Freiheitskriegen die Synthese des ethischen und intellektuellen Faktors sich habe herstellen wollen, wie aber durch die Unterbindung alles nationalen Lebens im modernen Polizeistat die Nation, welche alle Bedingungen einer umfassenderen Entwicklung in sich trage, auf jene ausschließlich litteräriſche Existenz zurückgeworfen und so den äußersten Exzessen einer sich selbst überschlagenden Kritik und intellektualistischen Raserei der Boden dämonischer Machtentfaltung bereitet worden sei. Von dieser Grundlegung aus ging die Schrift nun zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart über und beleuchtete nach einander den Pietismus, die kirchliche Wissenschaft, die theologisch-kirchliche Reaktion, die Symbolfrage nach theologischer und nach kirchenpolitischer Betrachtung, den christlichen Stat, die Lichtfreunde, die Kirchenverfassungsfrage, die angebliche „Mission der Deutschkatholiken“, endlich den „Protestantismus als politisches Prinzip“; — das alles mit so viel Sachkunde, unbefangener Gerechtigkeit, charaktervollem, an der rechten Stelle mit Humor gewürztem Ernst, mit so viel Liberalität und Positivität zugleich, kurz mit einem in der deutschen theologischen Gedankenblässe so ungewonten sittlichen Realismus der Beobachtung und Beurteilung, daſs das Buch in die bewegte Zeit wie ein Blitz einschlug. Dasselbe muſste bereits 1847 in zweiter, 1850 in einer dritten (verbesserten) Auflage erscheinen. Am vollsten ward es in Südwestdeutschland anerkannt; im Nordosten stand das Miſstrauen gegen die empfohlene konstitutionelle Stats- und repräsentative Kirchenverfassung etwas im Wege; am befangensten und leidenschaftlichsten aber fiel K. F. Baurs Urteil aus, dessen Unfähigkeit, die hier verkündeten großen und zeitgemäßen Warheiten zu würdigen, das Urteil Hundeshagens über den einseitigen Intellektualismus der kritischen Theologie nur bestätigen konnte.

Für Hundeshagen war die persönliche Folge dieser epochemachenden Schrift seine Berufung nach Heidelberg, wo er als ordentlicher Professor der neutestam. Exegese und der Kirchengeschichte nun zwanzig Jare (1847—1867) verbleiben sollte. Diese zwanzig Jare in Baden, mit der Revolutionszeit beginnend und mit der widerhergestellten Herrschaft des Liberalismus schließend, sollten ihm mannigfache Gelegenheit geben, in Bewärung des ausgesprochenen Standpunktes nach links und rechts sich als guten Zeugen und unbiegsamen kirchlichen Charakter zu bewären. Seine Antrittsvorlesung hielt er „über die Aussichten und das Studium der Apologetik in unsrer Zeit“. Vor der abstrakten Religionsfreiheit der 1848er deutschen Grundrechte warnte er; andererseits nahm er in dem Kuno Fischerschen Handel in Heidelberg die wissenschaftliche Lehrfreiheit auch bei einem Gegner des Christentums in Schutz. An den positiv-christlichen Bestrebungen, die nach der Sturmflut der Revolution in Süddeutschland emporkamen, nahm er warmen und bedeutsamen Anteil. Er wurde Mitstifter der Auerbacher Konferenz kirchlicher Gemeindevorsteher und diente ihr durch den Vortrag „Über die Erneuerung des evangelischen Ältesten- und Diakonenamtes“; er wurde ein

eifriger Mitarbeiter an den früheren Jargängen der Gelzerschen „Protestantischen Monatsblätter“, wo er u. a. seinen politischen Freunden, den sog. Gothaern ihr falsches Grollen mit der Zeit und ihr heilloses Verkennen der tieferen religiös-sittlichen Mächte im Volksleben vorhielt; er nahm an den Kirchentagen teil und hielt auf einem derselben den Vortrag „Über die innere Mission auf den Universitäten“. Er selbst trieb dieselbe in der akademischen Festrede (1852) „Über die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Stat“, in welcher er den Humanitätsgedanken als echtes Kind des Christentums, und in seiner gegenwärtigen unkirchlichen und vaterlandslosen Haltung als dessen verlorenes Kind nachwies; ebenso in den ernsten populartheologischen Vorträgen „Der Weg zu Christo“, die er 1852 und 1853 vor weiteren gebildeten Kreisen süddeutscher Städte hielt. Für die Durlacher Pfarrkonferenzen, in denen sich anfangs der fünfziger Jare eine positiv-evangelische Reform der badischen Landeskirche vorbereitete, stellte er den von rechts wie links verkannten positiven Gehalt des Bekenntnisparagraphen der badischen Union klar („die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evang. Kirche im Großherzogtum Baden“ 1851). Als aber auf der Reform-Synode von 1855 Ullmann an der Spitze des Kirchenregiments in der Deklaration des Bekenntnisstandes das darin verbürgte Recht freier Schriftforschung nicht hinreichend anzuerkennen schien, trat er der allgemeinen Strömung und dem alten Freunde fast einsam entgegen. Ebenso warnte er vor den allzuweitgreifenden liturg. Neuerungen der ebendort beschlossenen sonst trefflichen Agende; als aber diese Agende zum Gesetz geworden war und unter der Gunst einer veränderten politischen Situation (1858) ein anarchischer Oppositionssturm gegen dieselbe von Heidelberg aus angeregt ward, trat er in der „Rechts- und Verfassungsfrage“, die nun an die Stelle der Kultusfrage getreten, mannhaft gegen die kirchliche Unbotmäßigkeit auf („der badische Agendenstreit“ 1859), und vertrat den Grundsatz, dass ein Gemeindevorstand, der sich gegen die rechtsgültig gewordenen Beschlüsse einer Synode aufgelehnt, zur nächsten Synode mitzuwirken nicht befugt sei. Das damals im Zug befindliche Konkordat der badischen Regierung mit Rom missbilligte er offen („Das badische Konkordat in seiner Rückwirkung auf die Rechtsstellung des evang. Religionstheils im Großherzogthum Baden“, 1860“), aber ebenso die mehr demokratische als presbyteriale Kirchenverfassung, welche die durch die landtägliche Verwerfung des Konkordats zur Herrschaft gelangenden Heidelberger Liberalen nun der evang. Landeskirche zudachten („Bemerkungen zu einer beabsichtigten Revision der Verfassung der evang. Kirche im Großherzogthum Baden“ 1860; vgl. auch s. Rektoratsrede „Über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwickelung des Verhältnisses von Staat und Kirche“, 1860; bei Dove, Zeitschrift f. Kirchenrecht). Nachdem das Ullmannsche Kirchenregiment gestürzt, Rothe zu den Liberalen übergegangen und der neue von ihm unter den Gesichtspunkt des „kirchlichen Konstitutionalismus“ gestellte Kirchenverfassungsentwurf veröffentlicht war, wurde bei den Ernennungen zu der verfassungrevidirenden Synode Hundeshagen zu Gunsten des eben aus dem Ausland berufenen Orientalisten Hitzig von der Regierung übergangen und die von dem sachkundigsten Manne im Land missbilligte Verfassung durchgesetzt und bestätigt (1861). Was Hundeshagen gegen dieselbe hauptsächlich einzuwenden hatte, war das Zwiesache, dass sie als ein scheinliberales Werk der Kirche die nötige Freiheit vom State vorenthalte und dass sie gegen das Eindringen unkirchlicher Elemente ins Regiment der Kirche keine Garantieen biete. Er entschloss sich aus diesen Gründen — onedies in seinem sittlich-vornehmen Wesen durch die ganze Art und Weise, in der diese Dinge betrieben worden, angewidert — in die so verfasste Societät „für seine Person nicht einzutreten“, und betrachtete sich seitdem als „in der Separation lebend“, indem er sich an keiner kirchlichen Walhandlung beteiligte, bei übrigens unveränderter Teilnahme an der gottesdienstlichen Gemeinschaft („Sechs Jare in der Separation“ 1867).

In diese für Hundeshagen besonders schweren Jare fällt die Entstehung seines wissenschaftlichen Hauptwerks, welches die ganz andere Fundamentirung und darum auch unentwegte Festigkeit seiner positiv-liberalen Kirchenpolitik dartat,

seine „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus", Bd. I (1864). Dieser Band von 546 Seiten, welcher der einzige geblieben ist, besteht aus drei wissenschaftlichen Abhandlungen, die einander ergänzen und großartige Gänge selbständigen Forschens und Denkens durch die protestantische Kirchengeschichte darstellen. Die erste behandelt „das religiöse und das sittliche Verhältnis der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältnis und dem unterschiedenen Einfluss desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus". Ausgehend von der dem Christentum eigentümlichen vollkommenen Synthese des Religiösen und des Sittlichen, zeigt sie, wie nicht nur der Katholizismus, sondern troz richtiger prinzipieller Korrektur desselben auch noch der ältere Protestantismus die religiöse Weltanschauung mit einer das sittliche Interesse verkürzenden Einseitigkeit geltend gemacht habe, einerseits in seinen Lehrbildungen, in seinem Erbsündendogma, sowie dem calvinischen Prädestinations- und lutherischen Abendmalsdogma, andererseits in seinen Kirchenbildungen, in welchen dieser Mangel eine normale Ausprägung des Gemeindeprinzips und Unterscheidung von Kirche und Stat fast durchgängig hintangehalten habe, um statt dessen zu theokratischen Statsgestaltungen zu füren, einer Vermischung von Stat und Kirche, deren Verderblichkeit aufs kräftigste nachgewiesen und durch die Jarhunderte verfolgt wird. — Die zweite Abhandlung behandelt „das Reformationswerk Ulrich Zwinglis oder die Theokratie in Zürich", und darf wol als die bedeutendste, ja klassische Darstellung der Züricher Reformation bezeichnet werden. Bringt sie einerseits modernen Verkennungen Zwinglis gegenüber die reformatorische Persönlichkeit und Eigentümlichkeit desselben zu vollen Ehren, namentlich den Unterschied von Luther, dass es jenem eben nicht um eine bloße Lehrreform, sondern von Anfang an um eine christliche Neugestaltung des ganzen Gemeinlebens zu tun gewesen, so weist sie andererseits in dem vollendet theokratischen Charakter dieser Neugestaltung den tragischen Fehler seines Reformationswerkes nach, den sein Urheber schließlich mit dem Tode zu sünen hatte. — Die dritte und umfassendste Abhandlung erörtert „die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung", und schließt die seit 1817 von verschiedenen Seiten angestellten Untersuchungen über die letzten Gründe der lutherisch-reformirten Differenz in gediegener Weise ab. Ausgehend von dem vorherrschend tätigen Charakter der reformirten, dem vorwiegend ruhenden der lutherischen Frömmigkeit stellt der Verfasser — durchweg im Geiste echt historischer Objektivität und warmer Unionsgesinnung — die kirchenpolitischen Vorzüge des reformirten Wesens vor dem lutherischen ins Licht und weist des letzteren geringe Fähigkeit zur Kirchenbildung in seiner weit stärkeren Verwechselung der theologischen Schulinteressen mit den kirchlich-religiösen nach, um dieselbe an dem Treiben der modernen Amts- und Autoritätslutheraner zu exemplifiziren. — Es war durch die Natur der Sache bedingt, dass diese großen Studien über die kirchenpolitische Anlage und Entwicklung des Protestantismus nicht die Sensation des Buches von 1846 machten: es lag dies teils an dem strenger wissenschaftlichen Charakter, teils an der Ungunst der Zeit. Sie behalten statt dessen für alle, denen es um gründliche geschichtliche Erkenntnis des Verhältnisses von Stat und Kirche und der Kirchenbildungsfähigkeit des Protestantismus zu tun ist, einen bis heute unverringerten Wert.

Dass dem ersten Bande dieser „Beiträge" kein zweiter gefolgt ist, lag an den schweren körperlichen Leiden, welche von nun an das Leben des Verfassers in gesteigerten Anfällen heimsuchten. Eine hohe und kräftige, männlich imposante Erscheinung, war Hundeshagen doch infolge von Unterleibsleiden, die sich bereits 1848 ankündigten, verhältnismäßig früh gealtert und in den sechziger Jaren wurden seine Gesundheitsumstände immer unsicherer und gedrückter. Unter diesen Umständen lastete seine seit Umbreits Tode ganz vereinsamte Stellung in der Fakultät und der Widerstreit seiner warmen Teilnahme für das kirchliche Leben mit den ihm ganz ungenießbaren offiziellen Verhältnissen desselben in Baden

zwiefach schwer auf ihm; und erst die politische Wendung der deutschen Dinge von 1866 brachte ihm wider einen Lichtstral. Seine im folgenden Jare eintretende Berufung nach Bonn, von ihm dankbar und doch mit gewissenhaften Bedenken aufgenommen, kam nicht zu spät, um ihm die letzten Lebensjare durch friedliche und freundliche Verhältnisse, den alten schönen Berner Zeiten änlich, zu versüßen; aber zu spät, um ihn noch zu einer neuen Entfaltung seiner Lehrtätigkeit und Schriftstellerei zu füren. Mit großer Liebe und Dankbarkeit nahm er an dem rhein. evangel. Leben in Universität, Gemeinde und Provinzialsynode teil, konnte aber nur mit widerholten längeren Unterbrechungen seines Lehramts warten. Noch erlebte er mit ganzem Herzen den großen Krieg von 1870 und die Herstellung von Kaiser und Reich. Seine vorletzte kleine Veröffentlichung (die letzte war der Nekrolog seines Kollegen Dietzsch) betraf den verschollenen Verfasser der „Wacht am Rhein", als welchen er aus Berner Erinnerungen den Württemberger Max Schneckenburger konstatiren konnte. Die nach vielen Leiden nahende Todesstunde begrüßte er mit christlicher Glaubensfreudigkeit. —

Eine Auswal seiner meist sehr lesenswerten kleineren Schriften und Abhandlungen hat D. Christlieb zusammengestellt (Gotha, Perthes 1874); ebendort ist im Anhang ein chronologisches Verzeichnis seiner sämtlichen schriftstellerischen Arbeiten gegeben. Eingehendere Nekrologe wurden ihm gewidmet von D. Christlieb (K. B. Hundeshagen, Eine Lebensskizze, Separatabdruck aus den deutschen Blättern, Gotha, Perthes 1873), und von D. Riehm, in den (seit Rothes Tod von Hundeshagen mit herausgegebenen) „Theologischen Studien und Kritiken" 1874, I. **Willibald Beyschlag.**

Hunnius, Ägidius, geb. zu Winnenden am 21. Dez. 1550 von Eltern geringen Standes, ward schon vor seiner Geburt von der Mutter nach einem Traume zum geistlichen Stande bestimmt. So schnell durchlief er die württembergischen Vorbereitungsanstalten, die Klöster Adelberg und Maulbronn und das Tübinger Stift, dass er schon 1567 Magister wurde. Von 1565—1574 studirte er in Tübingen unter Jakob Andreä, Heerbrand, Schnepf und dem jüngeren Brenz, anfangs geärgert durch die verdorbenen Sitten seiner Mitschüler, aber durch eine dankbar anerkannte Fürung davor geschützt, zuletzt selbst als Repetent ein eifriger Berater der jüngeren Kommilitonen, vielfach geübt im Disputiren und Predigen, und dafür 1574 als Diakonus in Tübingen angestellt. Einen so früh so ausgezeichneten Schüler konnte trotz seiner Jugend Jakob Heerbrand (er sagte, wie Reuchlin von Melanchthon, hunc iuvenem se senem longe superaturum esse) statt seiner empfehlen, als ihn die Söne Philipps von Hessen, Wilhelm und Ludwig, beide die Schwiegersöne Herzog Christofs von Württemberg, für die gemeinschaftlich geleitete Stiftung ihres Vaters, die Universität Marburg, im Jare 1576 gewinnen wollten; seit dem Tode des Andreas Hyperius (gest. 1564) fehlte es hier an einem hervorragenden Theologen. Aber freilich erhielt hier die hessische Landeskirche einen in ganz anderer Weise ausgezeichneten Fürer, als jenen Hyperius, welcher sie als Hauptbearbeiter der Kirchenordnung vom J. 1566 hatte begründen helfen, und ihre heilsame Fortentwickelung nicht von Belebung, sondern von Beschwichtigung der doktrinären Polemik und von Fernhalten derselben aus dem Gottesdienst der Gemeinen erwartete (s. d. Art.). Vielmehr setzte Hunnius in Hessen, wo dies ganz neu war, 16 Jare lang, von 1576 bis 1592, seinen Geist und seine Gelehrsamkeit, seinen Mut und seine Beredsamkeit ein, um für die Ubiquitätslehre einen Anhang zu vereinigen, welcher die dort auf dem Grunde der Wittenberger Konkordie von 1536 bestehende und durch Landgraf Philipps Testament sanktionirte Richtung nicht mehr lutherisch genug und darum gewissenshalber nicht mehr erträglich fand, sondern dafür als für ein unveräußerliches Recht zu streiten sich für verpflichtet hielt, dass er diesem Frieden gegenüber sein besonderes Bekenntnis offen geltend machen und entgegensetzen dürfe. Sein erstes Wort auf der achten hessischen Generalsynode zu Kassel im August 1576 war die Behauptung, dass Melanchthon mit Calvin in der Abendmalslehre zusammenstimme, und dass allen Schriften Luthers ein öffentlicher Charakter beizulegen

sei *). Als die Synode die Annahme des torgischen Buches wegen der Abendmalslehre und Christologie desselben ablehnte, erklärte Hunnius in einem Separatvotum seine Zustimmung zu dieser ganzen Schrift. In Marburg, wo Landgraf Ludwigs württembergische Gemalin und mit ihr der Landgraf sich bald ganz der Leitung und Predigt ihres jungen schwäbischen Theologen hingaben, gelang es ihm, auch unter Geistlichen und Weltlichen so viel Anhang zu finden, daſs erst hierdurch der Grund zu einer Spaltung gelegt wurde, welche sich zunächst auf allen folgenden Synoden als Hindernis des bisher erhaltenen Friedens erwies und noch im folgenden Jarhundert zu der völligen Trennung der hessischen Landeskirche das meiste beitrug. Vergebens bemühte sich dem entgegen wärend der ganzen Zeit von Hunnius' Aufenthalt in Marburg Landgraf Wilhelm der Weise in Kassel (geb. 1532, gest. 1592), Hunnius von seinen Gegenbemühungen gegen den auf die Wittenberger Konkordie und auf einen verbreiteten Gebrauch des Corpus Philippicum gegründeten Friedenszustand und namentlich von dem Dringen auf die Ubiquitätslehre abzubringen; doch bald muſste er auch seinen älteren Theologen vorhalten: „ihr habt euch von dem jungen Sophisten überreden lassen zu hinken und der Ubiquität zu patroziniren; was seid ihr für stumme Hunde, daſs ihr solche Wölfe nicht anbellen wollt?“ Noch mehr billigten lutherische Theologen, wie Heßhusen, Wigand u. a., Hunnius „Bekenntnis von der Person Christi“, welches der Landgraf sich unterm 27. Jan. 1577 von ihm hatte ausstellen und von jenen Theologen begutachten lassen. Auch die Agitation der polemischen Predigt, von Hyperius so entschieden als eine Beschädigung der Gemeinen verworfen, fing Hunnius jetzt mit Erfolg an; 1577 konnte er bereits, ehe es zu einer allgemeinen Diskussion über die Annahme der Konkordienformel kam, einige oberhessische Geistliche vorher bestimmen, sie freiwillig zu unterschreiben, wodurch nun für alle nächsten Verhandlungen darüber das Gelingen einer gemeinsamen Maßregel unmöglich gemacht wurde. Zwar wurde unter dem Übergewicht Landgraf Wilhelms und seiner niederhessischen Geistlichen, welche für die Erhaltung des bisherigen Zustandes stritten, die Einfürung der Konkordienformel auf den nächsten Generalsynoden noch mehrmals abgelehnt; auf der einen derselben, 1580, wurden den Mitgliedern und den dazu eingeladenen Professoren zuerst fünf Tage lang auf Landgraf Wilhelms Befehl 21 Schriften gegen die Konkordienformel, dann auf Landgraf Ludwigs Verlangen noch an zwei Tagen 6 Schriften für dieselbe vorgelesen. Aber der sichere Schade stellte sich doch auf den fünf letzten järlichen Synoden der Jare 1578 bis 1582 als eine Frucht der Einwirkung von Hunnius heraus, daſs man gerade über das Bekenntnis nicht mehr einig wurde, und so muſste man zuletzt die Synodalabschiede in dieser Hinsicht so unbestimmt formuliren und in dieser Unbestimmtheit so bedeutungslos widerholen, daſs das ganze Institut der Synoden hierdurch zwecklos erscheinen und in Verfall geraten konnte. Desto wirksamer konnte Hunnius nun, nachdem er mit den Synoden auch das bestehende kirchliche Band zwischen den Niederhessen und den Oberhessen hatte zerstören helfen, bei den letzteren um Marburg her seinen Einfluſs befestigen; alle Unterhandlungen des Landgrafen Wilhelm mit seinem Bruder Ludwig oder mit Hunnius selbst, um diesen von Marburg zu entfernen, fürten zu nichts, wiewol er ihm schon 1581 hatte andeuten lassen, „ob er nicht so viel Vernunft und Verstand habe, daſs er sich selbst bescheiden könne, was ihm Gewissens, Ehren und Pflichten halber bei solcher Gelegenheit gebüre“. Vielmehr in den Jaren, 1582—1592, wärend welcher Hunnius nach dem Aufhören der gemeinsamen Synoden noch Professor und Prediger in Marburg blieb, vermochte er erst vollends unter den nun schon fast losgerissenen Oberhessen, unter Kollegen, Geistlichen und jüngeren Lehrern der Stipendiatenanstalt sich einen Anhang und eine Schule zu

*) Aktenmäßige Nachrichten über Hunnius' Wirken in Hessen, insbesondere auf den dortigen Synoden, in Heppes Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568—82, Kassel 1847, Bd. I, S. 203 ff., Bd. II, S. 11 ff., und in den Urkunden, manches auch schon bei Leuchter antiqua Hessorum fides, Darmstadt 1607 in 4°, S. 227 ff.

bilden, welche für die ihnen hier aufgetragene württembergische Theologie auch nach Hunnius Abgange noch die hessische Tapferkeit einzusetzen bereit war. Dabei ließ er es nicht an Eigenmächtigkeiten fehlen, wie wenn er 1585 neue Doktoren der Theologie, darunter den nachher für sein Luthertum vertriebenen Superintendent Heinrich Leuchter, ehe er sie promovirte, auf die Konkordienformel schwören ließ; Landgraf Wilhelm setzte hiergegen eine neue Eidesformel für die Promotionen fest, nach welcher die Promovenden in der Abendmalslehre nur auf die Augsburg. Konfession, Apologie und Wittenberger Konkordie verpflichtet wurden, und von welcher nach dem Zeugnis desselben Leuchter erst 1607 bei Promotion eines Züricher Theologen durch Auslassung der Augsburger Konfession und der Konkordie abgegangen sein soll. Noch größeres Aufsehen erregte in demselben Jare 1585 Hunnius' größere Schrift von der Person Christi, oder wie der längere Titel lautete: libelli IV, de persona Christi eiusque ad dexteram Dei sedentis divina maiestate, quorum primus doctrinae sanae ex scriptura confirmationem et contrariae opinionis ἔλεγχον continet, secundus purioris antiquitatis unanimem consensum continet, tertius Lutheri constantem et iam inde a moto certamine sacramentario invariatam sententiam complectitur, quartus invictam demonstrationem habet nostras ecclesias asserendo maiestatem filii hominis ab A. C. nil quicquam recedere, sicher eine gelehrtere Ausfürung des früheren deutschen Bekenntnisses vom J. 1577, in welchem er schon ausgefürt hatte, partielle κοινωνία der menschlichen Natur mit der unendlichen Natur des Logos sei nicht communio naturarum, sondern nur communio einiger göttlichen Gaben, und füre die Reformirten nach dem aristotelischen finitum non est capax infiniti höchstens zu einem nestorianischen θεοφόρος ἄνθρωπος; völlige κοινωνία aber, schriftgemäß nach Kol. 2, 9; 1, 19, schließe ein, dass die unendliche Person des göttlichen Logos nirgends könne von ihrem angenommenen Fleisch gesondert sein, dass vielmehr die göttliche Natur die assumirte menschliche überall mit sich verbunden und mit ihr gegenwärtig haben müsse, und dass also der ganze Christus allenthalben gegenwärtig sein müsse, zu welcher Gegenwart es aber, da bei Gott keine Unterschiede von Zeit und Raum gelten, einer räumlichen Gegenwart und darum einer Aufhebung der Endlichkeit der menschlichen Natur an sich, und eines räumlichen Diffundirtseins derselben, welche man ihm fälschlich vorwerfe, gar nicht bedürfe; bei der Einsetzung des Abendmals saß Christus räumlich geschiedener von den entfernter sitzenden Aposteln, aber seinem ganzen Wesen nach war er allen gleich sehr nahe und gegenwärtig. Wol antwortete nun einer von Landgraf Wilhelms Theologen, der Sup. Bartholomäus Meyer zu Kassel (geb. 1528, gest 1600) hierauf in einer Gegenschrift, welche auch noch 1587 zu Schmalkalden erschien; aber an Gelehrsamkeit und Beredsamkeit war Hunnius diesem weit überlegen, und so sehr fürchtete Landgraf Wilhelm selbst das Zunehmen eines Streites über die Ubiquität, dass er auch Meyers Schrift noch unterdrücken zu lassen versuchte. Im J. 1590 aber starb Landgraf Ludwigs erste württembergische Gemalin, in einer trefflichen Gedächtnisrede von Hunnius, welcher ihr noch im Tode beigestanden hatte, gepriesen nicht nur für ihre Woltätigkeit und Frömmigkeit, sondern auch für ihre Einsicht, sive dexteritatem allegandi S. S. et in applicando accuratum iudicium, sive de controversis etiam capitibus Christianae fidei conferendi vim facultatemque consideres, und schon 1591 nahm der Hof zu Marburg nach Ludwigs Heirat mit Gräfin Maria von Mansfeld einen andern Charakter an. Doch in demselben Jare starb auch Kurfürst Christian von Sachsen, und wie seine und Kanzler Krells Regierung früher die schwäbischen Theologen, welche dort unter Jakob Andreäs Leitung an die Stelle der Philippisten gesetzt waren, Polykarp Leyser und Georg Mylius, entfernt hatte, so machte jetzt Herzog Friedrich Wilhelm, ein Enkel des Konfessors Kurfürst Johann Friedrich, als Administrator von Kursachsen wider dem Kanzler Krell und dem Calvinismus, welchen dieser eingefürt haben sollte, den Prozess, und berief nach

*) Sie ist wider gedruckt in Panegyrici Academiae Marburgensis 1590, 8°, S. 76 ff.

Beseitigung der vorgefundenen Theologen wider die Schwaben nach Wittenberg, zuerst Georg Mylius von Jena, wenigstens auf einige Zeit, ferner Polykarp Leyser, welcher bald nachher in die Dresdener Oberhofpredigerstelle aufrückte, wenig später Leonhard Hütter und Samuel Huber, welcher damals nach Amt und Bekenntnis (Walch Str. I, 187—188) auch zu den Württembergern zälte, und schon früher 1592 auch Hunnius. Noch in demselben Jare wurde Hunnius vom Administrator mitzugezogen zu der Visitationskommission, welche Kursachsen vom Calvinismus reinigen sollte, und bei Konzipirung des neuen Bekenntnisses, welches der Herzog bei dieser Gelegenheit entwerfen ließ, den articulis visitatoriis über Abendmal, Person Christi, Taufe und Prädestination mit speziellen Verwerfungen der calvinischen Lehren über diese Lehren, welche bis in unser Jarhundert in Sachsen haben unterschrieben werden müssen, wird Hunnius der vornehmste Mitarbeiter gewesen sein. So wurde denn durch diese zweite Verpflanzung württembergischer Theologie nach Sachsen wirksamer als durch die erste die melanchthonische Tradition vollends unterdrückt, und von nun an auch an andern Orten, wo sie sich etwa noch erhielt, wie zu Helmstädt, von Wittenberg aus bekämpft. Zur Leitung gleicher Reaktionen gegen eingedrungenen Calvinismus wurde Hunnius auch in andere deutsche Territorien berufen, wie nach Schlesien zum Herzoge Friedrich von Liegnitz. Im Jar 1594 ließ sich Herzog Friedrich Wilhelm von Hunnius selbst auf den Reichstag nach Regensburg begleiten, und dort ein Gutachten ausstellen, welches dienen sollte, die schon entstehende größere Einigung aller evangelischen Reichsstände Deutschlands unter Mitwirkung von Kurpfalz wider zu sprengen, und worin Hunnius ausfürte, Gemeinschaft einzugehen mit denen, welche „sich allein zu der geänderten Augsb. Konfession referiren und ziehen, wie heutigen Tages die Calvinisten tun“ heiße die Invariata aufheben und die mit ihr Einverstandenen den Calvinisten nachsetzen; „die Papisten würden destoweniger den Religionsfrieden zu halten sich schuldig erkennen, wenn man andere verworfene Sekten in die gemeinschaftliche Augsb. Konf. und den darauf fundirten Religionsfrieden ziehen wolle“; auch würden „durch diesen Aktum die Sakramentirer in ihrer gottlosen Lehre trefflich gestärkt werden, viel frommer Herzen, welche eine manifestam separationem von dieser schädlichen Sekte wünschen und hoffen, würden dadurch höchlich betrübt werden“, u. dgl.*). Besser in den Schranken seines Berufes, als wenn er hier nach den theologischen Dissensen noch unmittelbarer an der Zersplitterung des Vaterlandes arbeiten und unter die deutschen Fürsten mehr Zwietracht säen half, blieb Hunnius mit seinen scharfen Streitschriften gegen die Lehre Calvins und gegen den ausgezeichnetsten der damaligen pfälzischen Theologen David Pareus, wie Calvinus iudaizans, sive Judaicae glossae Jo. Calvini in explicandis testimoniis S. S. de trinitate etc. 1593, Antipareus 1594 und Antipareus alter 1599. Von den lutherischen Theologen stritt er mit Daniel Hoffmann über die Ubiquität und in der Nähe mit seinem Kollegen Sam. Huber über dessen Meinung von der Allgemeinheit der göttlichen Gnadenwal. Ungewiß ist, wie weit er noch 1601 mit seinen Kollegen wegen des Exorzismus in einen Dissens gekommen sei; nach den Angaben seiner Erben können ihm die nach seinem Tode unter seinem Namen herausgegebenen Thesen gegen den Exorzismus nicht zugerechnet werden, sondern für eine von Kurfürst Christian II. veranlaßte Diskussion über Abschaffung des Exorzismus hatte er sich nur die Gründe gegen denselben aufgezeichnet, aber ungewiß gelassen, wie weit er diesen beistimmte **). Auch gegen katholische Kirche und Theologie stritt er in Schriften über den Papst, über Ablaß und Jubeljar u. a., ebenso persönlich und mündlich im J. 1601 auf dem Religionsgespräche zu Regensburg, wo er sich als den tätigsten Disputator gegen die Jesuiten Gretser und Tanner erwies; mit dem letzteren fürte er den Streit auch noch in Schriften fort. Doch

---

*) Das Schreiben in Häberlins deutscher Reichsgeschichte, Th. 19, S. XVIII ff., s. auch das. Th. 18, S. 472.

**) Joh. Melch. Kraft, Historie vom Exorcismo, Hamburg 1750, S. 539—575, besonders S. 559—560.

überlebte er ihn nicht lange; er starb schon am 4. April 1603 zu Wittenberg, noch nicht 53 Jare alt. Von seinen acht Kindern wurde der zweite Son, Helfrich Ulrich, geb. 1583, gest. 1636, im J. 1613 Prof. der Rechte zu Gießen, 1625 bei der Occupation Marburgs für Darmstadt Vizekanzler in Marburg, aber 1630 katholisch und kurtrierischer Kanzleidirektor; der jüngste Son, Ägidius, geb. 1594, gest. 1642, wurde Superintendent zu Altenburg und Dr. theol.; von dem dritten Sone Nikolaus s. den folgenden Artikel.

Hunnius ist sehr entgegengesetzt beurteilt, je nachdem Gegner oder Freunde sich über ihn geäußert haben. Der pfälzische Kanzler Justus Reuber schreibt im J. 1587 an Franz Hottomann: Ludovicus Landgravius, ubiquitarius summus, talis factus a dominante coniuge, quae a Hunnio theologo, pessimo nebulone, regitur *); aber ein Schimpfwort ist noch kein annehmbares Urteil. Dagegen nannte ihn Joh. Gerhard, der nicht blos nach der Orthodoxie zu urteilen pflegte, den trefflichsten unter allen neueren Theologen **), und Joh. Schmidt in Straßburg sagt in einer Memorie von ihm, dass er consensu omnium ex merito tertium a Luthero locum obtinuit ***). Eine Gesamtausgabe der lateinischen Schriften des Hunnius in drei Folianten gibt es von seinem Schwiegersone Helv. Garthius, Wittenberg 1607—1609; ein Verzeichnis ihres Inhaltes in Fabricii historia bibl. suae, Th. I, S. 24—31, in L. Melch. Fischlin memoria theologorum Wirtembergensium, S. 253—275 und in Strieder, Hess. Gelehrtengeschichte, Bd. 6, S. 243—277; die letzteren geben auch die Titel seiner deutschen Schriften und Reden an. Zu den dogmatischen und polemischen Werken, von welchen oben Beispiele gegeben sind, kommen noch zalreiche Kommentare über biblische Bücher, Reden, Briefe und selbst einige lateinische Dramen, z. B. Josephus, comoedia sacra, „zu Straßburg öffentlich gespielet im Julio 1597“ und dort auch 1597 mit versifizirten deutschen Inhaltsanzeigen der Akte gedruckt, welche letztere für die des Latein unkundigen Zuhörer als Prologe vor jedem einzelnen Akte vorgetragen zu sein scheinen. Nachrichten über Hunnius' Leben ebenfalls bei Strieder, Fischlin und Fabricius a. a. O.; eine deutsche Leichenpredigt von seinem Kollegen Sal. Gesner über 2 Tim. 4, 6—8, Tübingen 1603, 4° und eine lateinische Denkschrift von Leonhard Hütter, eine spätere soll von J. G. Neumann sein, de vita Aeg. Hunnii, Wittenberg 1704, 4°. Ausfürlichere Nachrichten über seine hessische Zeit bei Leuchter und Heppe a. a. O.; mehr wird hier noch aus den Archiven zu Kassel zu schöpfen sein. Kürzere Angaben in Melch. Adam, vitae Germ. theol., S. 723—731; Jos. Tilemann Schenck, vitae theol. Marburgens., p. 149—160. Über seine Stelle in der Geschichte der lutherischen Dogmatik s. noch Jul. Müllers evang. Union, S. 213, 282 ff; Al. Schweizers prot. Centraldogmen, Th. 1, S. 586 ff.; Gaß; Thomasius, Christi Person und Werk, II, 381 ff. Hunnius ist bisher fast immer von Gegnern der lutherischen Theologie und Kirche behandelt worden. Eine irgend genügende Darstellung seines Lebens, bei der es besonders auf rechte Würdigung seiner theologisch-wissenschaftlichen Arbeit ankäme, gibt es noch nicht. **Henke† (G. Plitt).**

Hunnius, Nikolaus, Son des berühmten Ägidius Hunnius, ward zu Marburg in Hessen am 11. Juli 1585 geboren. Schon als fünfzehnjäriger Jüngling bezog er die Universität Wittenberg, wo er zuerst Philologie und Philosophie, dann Theologie studirte. Von der dortigen philosophischen Fakultät unter die Zal ihrer Adjunkten aufgenommen, begann er 1609 philosophische und bald auch theologische Vorlesungen zu halten. Die entschiedene Tüchtigkeit, die Hunnius in seinem Wirken an den Tag legte, bewog den Kurfürsten Johann Georg I. von Sachsen, ihm 1612 die Superintendentur zu Eilenburg zu übertragen. Durch

*) Epistolae Hotomannorum, Amsterdam 1700, 4°, S. 191. Beschwerden über des jungen Hunnius Verhalten schon vom J. 1577 von Joh. Pincier, in Kuchenbecker Analecta Hassiaca Th. 5, S. 443—446.
**) König, bibliotheca vetus et nova, Altorf 1678, S. 418.
***) Witte, memoriae theol. S. 934.

gewissenhafte Erfüllung seiner Amtspflichten erwarb er sich hier gar bald die Achtung seiner Oberen, die Liebe seiner Gemeinde. Auch zu seiner ersten größeren litterarischen Arbeit fand er hier die nötige Muße. Sie erschien 1614 zu Wittenberg: Ministerii Lutherani divini adeoque legitimi demonstratio, Rob. Bellarmini, Tho. Stapletoni, Greg. de Valentia, Jac. Gretseri et Henr. Lanceloti monachi φλυαρίαις potissimum opposita und zeigte ihn als einen gewandten, wol gerüsteten und mutigen Streiter für den göttlichen Beruf des evangelischen Predigtamtes gegenüber den Sophistereien der katholischen Gegner.

In Wittenberg war unterdes Leonhard Hütter gestorben, und Joh. Georg I. berief im J. 1617 Nikolaus Hunnius an dessen Stelle. Den alten Ruf der Rechtgläubigkeit, dessen die Universität bisher genossen hatte, wollte der Kurfürst ihr auch ferner bewart und den Lehrbegriff der lutherischen Kirche von ihr gegen die Feinde derselben verteidigt wissen; dazu glaubte er in Hunnius den rechten Mann gefunden zu haben. Das akademische Wirken desselben, seine Predigten und vor allem seine Schriften bewiesen, daſs man in ihm sich nicht geirrt hatte. In seinen Schriften polemisirte er zunächst gegen die Papisten. Der Augustiner Heinrich Lancelot von Mecheln hatte auf jene Demonstratio Ministerii Lutherani divini atque legitimi eine Entgegnung: Capistrum Hunnii seu Apolegeticus contra illegitimam Missionem Ministrorum Lutheranorum, zu Antwerpen 1617 erscheinen lassen, infolge deren Hunnius das Capistrum Hunnio paratum Lanceloto injectum, hoc est, evidens probatio, demonstratione Ministerii Lutherani divini adeoque legitimi Henricum Lancelotum ita convictum et captum, ut ejus fundamenta toto suo apologetico ne quidem tangere ausus fuerit, multo minus subruere potuerit noch in demselben Jare zu Wittenberg herausgab. Diese Schrift und ihr Vorläufer, die Demonstratio, galten lange über diesen Gegenstand für die umfassendsten und gründlichsten Arbeiten. Noch 1708 fand Gottfried Wegner zu Königsberg von beiden Schriften eine neue Auflage nötig. Auch gegen die Socinianer, deren Lehre er nur als Widerholung der photinianischen Irrtümer ansah, polemisirte Hunnius, besonders in dem Examen errorum Photinianorum ex verbo Dei institutum (Witebergae 1618, 1620), und in einer kürzeren Abhandlung, unter dem Titel: Disputatio theologica de Baptismi Sacramento Photinianis erroribus, Witebergae 1618. Außer der papistischen und socinianischen Theologie bestritt Hunnius auch noch die der sogenannten Enthusiasten, die vornehmlich in den theosophischen Ansichten des Theophrastus Paracelsus und in den Schriften des Valentin Weigel ihren Stützpunkt hatte. Außer kleineren Abhandlungen setzte Hunnius dieser Richtung besonders die größere Schrift entgegen: „Christliche Betrachtung der neuen Paracelsischen und Weigelianischen Theologie, darinnen durch vierzehn Ursachen angezeigt wird, warum sich ein jeder Christ vor derselben, als vor einem schädlichen Seelengifte, mit höchstem Fleiße hüten und vorsehen soll“, Wittenberg 1622. Dadurch, daſs Hunnius in dieser Arbeit jene enthusiastische Theologie unverfälscht und größtenteils mit den eigenen Worten ihrer Urheber widergibt, hat dieselbe auch für spätere Zeiten noch einen gewissen historischen Wert behalten.

In Lübeck war 1622 das Hauptpastorat an der St. Marien-Kirche vakant geworden; Hunnius wurde am 17. Febr. 1623 zu demselben berufen. Ein vorhergegangenes Gesuch des lübeckischen Rates um ihn beim Kurfürsten Johann Georg I. gewärte dieser nur unter der Bedingung: „daſs, wenn Hunnius einst auf kurfürstlichen Universitäten oder sonst in sächsischen Landen vonnöten sein würde, er alsbald wider dahin folgen, auch der Rat von Lübeck ihn folgen lassen sollte“. Schon im nächsten Jare wurde Hunnius auch das Amt eines Superintendenten der Lübeckischen Kirche übertragen, und ihm damit sein Wirken bedeutend erweitert. Selbst festhaltend an dem Lehrbegriffe der lutherischen Kirche, welcher er diente, sorgte er vornehmlich dafür, daſs in der ihm anvertrauten Diözese dieser Lehrbegriff in seiner vollen Reinheit erhalten wurde, mit aller Kraft seines Geistes und mit aller Macht seines Amtes gegen alles protestirend, was dem etwa störend oder hindernd in den Weg treten möchte. Wie in Wit-

tenberg, so war es auch in Lübeck eine dreifache Schar von Feinden, von deren öffentlichem oder heimlichem Wirken er eine Beeinträchtigung der herrschenden Kirche fürchtete und gegen die er daher mit Wort und Tat in die Schranken zu treten für seine Aufgabe hielt; nämlich zunächst einzelne Schwarmgeister, die auf ihren oft weiten Zügen auch die Stadt Lübeck heimsuchten; sodann die Bekenner der reformirten Lehre, die, besonders als der Rat, durch Handelsinteressen bewogen, gegen ihre Ansiedelung sich nachsichtiger zeigte, in immer größerer Zal in Lübeck sich einfanden, und endlich die alten Erbfeinde der lutherischen Kirche, die Papisten, die auch in Lübeck Verlorenes wider zu gewinnen suchten. Zur kräftigeren Unterdrückung der Enthusiasten vereinigte Hunnius die Ministerien von Lübeck, Hamburg und Lüneburg, welche seit der Mitte des 16. Jarh. als Ministerium tripolitanum in einer im ganzen nördlichen Deutschland einflussreichen, jedoch allmählich etwas locker gewordenen Verbindung gestanden hatten, aufs neue miteinander. Unter seinem Vorsitze wurde von Geistlichen der drei genannten Städte zu Mölln (vom 26.—29. März 1633) ein Konvent gehalten, dessen Ergebnis der „möllnische Abschied" war*), der in elf Punkten die gegen die Umtriebe der neuen Propheten zu ergreifenden Maßregeln des Näheren angab. Hunnius verfasste im Auftrage des Konvents zur Festigung in der rechten Lehre und zur Warnung gegen die Enthusiasten zwei Schriften, nämlich: „Nedder Sächsisches Handtboeck, darinnen 1. de Catechismus. 2. Vp densülven gerichtede Bibelspröke. 3. De vornehmsten Psalmen Davids. 4. Sondags- vnde Fest-Evangelia. 5. Historia deß Lydens Christi vnde der Verstöringe Jerusalem. 6. De gebrückligeste Kerkengesänge. 7. Sampt andechtige, vp allerley Nodt vnde Anliggen gerichtede Gebete begrepen sind", Lübeck 1633; ein Buch, welches lange Zeit hindurch in Niedersachsen ein fast symbolisches Ansehen genoß; und „Ausfürlicher Bericht von der neuen Propheten (die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophos nennen) Religion, Lehr und Glauben 2c., Lübeck 1634". In Betreff der Reformirten war Hunnius es, der die von Johann Duräus mit vielem Eifer auch in Lübeck angestellten Bemühungen zur Ausgleichung der Trennung zwischen Lutheranern und Reformirten durchaus vereitelte. Die von Hunnius über diese Angelegenheit für den Rat, im Namen des Ministerii, ausgearbeitete Erklärung, unter dem Titel: Ministerii ecclesiastici Lubecensis theologica Consideratio interpositionis, seu pacificatoriae transactionis, inter religionem Lutheranam ex una, et Reformatam ex altera parte profitentes, abs D. Johanne Duraeo, ecclesiaste Britanno, his temporibus tentatae, wurde erst von seinem zweiten Nachfolger im Amte, Samuel Pomarius, im J. 1677 in Lübeck durch den Druck veröffentlicht. Rücksichtlich der Katholiken verfolgte er deren Versuche, in Lübeck Proselyten zu gewinnen, mit aller ihm zu Gebote stehenden Kraft, sogar unter Anrufung der weltlichen Macht. Er selbst aber war stets bereit und geneigt, der lutherischen Kirche neue Glieder zu gewinnen oder die gewonnenen fester an dieselbe zu knüpfen. Im Übrigen suchte er nach allen Seiten hin in seinem Wirkungskreise religiöses und kirchliches Leben zu fördern und zu heben. Er brachte die Applicatio individualis beim Genusse des heiligen Abendmales in Anregung; er bemühte sich, die in Abgang gekommenen Katechismus-Examina widerherzustellen; er forderte den Rat auf, dem Strafamte der Geistlichen die frühere Ausdehnung und Auktorität widerzugeben; er sprach für die Festhaltung der Parochialrechte der lübeckischen Kirche; er sorgte für das gedeihliche Bestehen und die zweckmäßige Fortbildung der Schulen; er gründete endlich ein Ministerial-Archiv und eine Ministerial-Witwen- und Waisen-Kasse. Auch über Lübeck hinaus verbreitete sich der Ruf seiner Tatkraft und seiner Tüchtigkeit. Dafür zeugen die vielfachen Anfragen, die sowol von ganzen Korporationen als auch von Einzelnen in wichtigen Fällen aus allen Gegenden Deutschlands an ihn gerichtet wurden. Wie eine ganze Fakultät wurde der einzelne Mann von seiner Zeit angesehen. Diese ausgezeichnete Achtung ver-

*) Vergl. Starkes Lübeckische Kirchen-Historie, Hamburg 1724, Th. V. S. 977 ff.

dankte Hunnius, neben seiner im Amte bewiesenen Umsicht und Kraft, ganz besonders der ausgedehnten litterarischen Tätigkeit, der er auch in Lübeck sich hingab. Einige seiner dort gearbeiteten Schriften sind schon genannt. Unter den übrigen hat besonders die unter dem Titel: *Διάσκεψις* theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae. Cum praemissa consideratione *ὑποκρίσεως* Calvinianae Dordrechtana Synodo proditae, zu Wittenberg 1626 erschienene einen allgemein wissenschaftlichen Wert. Keine seiner Schriften hat jedoch von Lübeck aus seinen Namen weiter getragen, als die daselbst 1632 edirte *): „Consultatio oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die evangelisch-lutherischen Kirchen die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten entweder friedlich beilegen oder durch christliche und bequeme Mittel fortstellen und endigen mögen. Allen Liebhabern der Warheit und des Friedens zu fernerer Konsideration, Verbesserung und wirklicher Fortsetzung übergeben". In dieser Schrift gibt Hunnius den Plan zu dem bekannten Collegium irenicum oder pacificatorium, das in der gelehrten Welt nach ihm auch Collegium Hunnianum benannt ist und gewissermaßen einen beständigen theologischen Senat zur Prüfung und Schlichtung aller entstehenden theologischen Streitigkeiten bilden sollte. Unter den didaktischen Schriften, zu deren Ausarbeitung Hunnius in Lübeck Muße fand, hat unstreitig die „Epitome credendorum oder Inhalt christlicher Lehre, so viel einem Christen davon zu seiner Seelen Seligkeit zu wissen und zu glauben höchst nötig und nützlich ist, aus Gottes Wort verfasset, Wittenberg 1625", in neunzehn Auflagen und außerdem in einer holländischen, schwedischen, polnischen und lateinischen Übersetzung die weiteste Verbreitung gefunden. Selbst Philipp Jakob Spener hat eine zeitlang in dem Collegio pietatis die „Epitome credendorum" seinen erbaulichen Betrachtungen zu Grunde gelegt. Die Schrift ist ein populärer Unterricht im Christentume, bestimmt und verständlich für jedermann, ebenso ausgezeichnet in der Anordnung, als lichtvoll in der Entwickelung der einzelnen Lehren, überall mit großer Sorgfalt sich auf das Wort der heiligen Schrift gründend und zugleich den Lehrgehalt der wichtigsten, von der lutherischen Kirche abweichenden Kirchen und Sekten berücksichtigend und prüfend, und zwar letzteres in sehr gemäßigtem Tone one Hass und Bitterkeit. In neuester Zeit (1844) ist das Buch für das amerikanische Missionsseminar in Neuendettelsau wider gedruckt, in der 3. Auflage (1870 bei Beck, Nördlingen) leicht überarbeitet. Aus dieser „Epitome credendorum" verfertigte Hunnius einen Auszug, in Fragen und Antworten gestellt, und vermehrt mit einem besonderen Abschnitt „vom gottseligen Leben", unter dem Titel: „Anweisung zum rechten Christenthum für junge und einfältige Leute in Haus und Schulen zu gebrauchen, aus göttlichem Wort gestellt, Lübeck 1637 und 1643". Diese Anweisung und seine „Erklärung des Katechismi D. Lutheri aus den Hauptsprüchen des göttlichen Wortes zum Unterricht für junge und einfältige Leute gestellt, Lübeck 1627", von der seiner Zeit gesagt wurde: „Wenn ein kleiner Knabe, ein kleines Mägdlein seinen Hunnium lernte und betete, so müssten die bösen Geister unter dem Himmel erschrecken und zittern", bildeten, wärend einer langen Reihe von Jaren, in den niederen Schulen, vorzüglich der Städte des nördlichen Deutschlands, allgemein die Grundlage des Unterrichtes in der Religion. Hunnius starb am 12. April 1643. Eine seltene Rechtschaffenheit und Biederkeit der Gesinnung, die in tiefer, inniger Religiosität ihren Grund hatte, ein offenes, unverstelltes Wesen, dem Schein und Heuchelei auf das Äußerste verhasst war, eine unerschütterliche Redlichkeit, der jedes irdische Interesse fern lag, ein herzliches, in warer Liebe wurzelndes Wolwollen im Familienkreise, gegen seine Freunde und gegen die Armen, das war es, was trotz aller seiner orthodoxen Starrheit und Abgeschlossenheit gegen Andersglaubende, doch alle seine Zeitgenossen, die ihm näher gestanden, fast einstimmig ihm nachrühmten.

---

*) Spätere Ausgaben erschienen ebenfalls zu Lübeck 1639, 1666 und 1667.

Weiteres über Hunnius' Leben und Schriften gibt Heller, Nikolaus Hunnius. Sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des siebzehnten Jarhunderts, größtenteils nach handschriftlichen Quellen, Lübeck 1843.

L. Heller† (G. Plitt).

Hupfeld, Hermann (Christian Karl Friedrich), ein Gelehrter ersten Ranges unter den Erklärern des A. Test.'s, ward geboren 31. März 1796 zu Marburg, starb 24. April 1866 zu Halle. Seine Selbstbiographie gab H. in der Hessischen Gelehrtengeschichte von Justi (Marburg 1831, S. 277—285. 832) und Gerland (Kassel 1863, S. 306—320), und er hatte das Glück, in einem ihm sehr nahestehenden Schüler, Kollegen und Freunde, dem seine reichen Briefsammlungen zu Gebote standen, einen vorzüglichen Biographen zu finden, vgl. Ed. Riehm, D. Hermann Hupfeld, Lebens- und Charakterbild eines deutschen Professors, Halle 1867 (155 S. 8°).

Als Erstgeborener eines evang. Pfarrers und einer württembergischen Predigerstochter, die vom Dörfchen Dörnberg bei Holzappel 1802 nach Melsungen versetzt wurden und 1814 nach dem ebenfalls niederhessischen Städtchen Spangenberg, verlebte Hupfeld seine ersten Jare im Elternhause zu Dörnberg und Melsungen; die vor den französischen Soldaten geflüchtete Mutter hatte ihn in seinem großväterlichen Hause geboren und war dann aus der Universitätsstadt in das Dorf ihres Mannes zurückgekehrt. Nachdem H. den ersten Unterricht bei seinem frommen und gewissenhaften Vater genossen hatte, der einem milden Rationalismus huldigte, ward er, kaum 13 Jare alt, in die strengere Schule des Bruders seiner Mutter verpflanzt, des in einem württembergischen Grenzdorf unweit von Heilbronn wirkenden Pfarrers M. Sigel, der sich des begabten Neffen mit großer Liebe annahm. Hier sah sich der lernbegierige Knabe aus einem zalreichen Kreise von Geschwistern und Gespielen plötzlich in ein einsames Kämmerlein versetzt, und obwol der unverheiratete, vielbeschäftigte Oheim die Studien in den alten Sprachen, Religion, Logik rc. leitete und überwachte, fand sich doch H. ganz überwiegend auf seine Selbsttätigkeit angewiesen. Der Einfluss dieser eigentümlichen Erziehungsweise auf H. war ein großer. In den zwei arbeitsreichen Jaren, welche er im Hause seines Oheims zubrachte, war der junge Autodidakt ein aufmerksamer und kritischer Beobachter seines Innern, wie des ihn umgebenden Menschenlebens geworden. Dabei hatte Sigels Pietismus den Zögling, der sich schon damals für den Predigerberuf bestimmte, mit Begeisterung für das Christentum erfüllt, sodass er die Gefaren des Rationalismus, welche ihm der Oheim bei der Konfirmation schilderte, geradezu verachtete. Unter den übeln Folgen der einseitigen Behandlung nennt H. trotz der dankbaren Anhänglichkeit, die er immer dem Oheim als seinem zweiten Vater bewahrte, „namentlich ein unzeitiges und unverhältnismäßiges Übergewicht des spekulativen und kritischen Vermögens bei gänzlicher Vernachlässigung der Poesie und Geschichte". Übrigens war H. schon so weit gefördert, dass er nach nur $1^1/_2$järigem Besuch des Hersfelder Gymnasiums Ostern 1813 die hessische Landesuniversität Marburg beziehen konnte.

Als stud. theol. widmete sich Hupfeld in Marburg $4^1/_2$ Jare lang aufs eifrigste den philologischen und theologischen Studien, bis er sich im Herbst 1817 von der theologischen Fakultät examiniren und von der philosophischen promoviren ließ; die Doktordissertation Animadversiones philologicae in Sophoclem erschien 1817 zu Marburg. Von seinen Lehrern fesselte ihn außer dem Philologen Dissen und dem Historiker Wachler, die beide Marburg bald verließen, besonders der ehrwürdige Supranaturalist Alb. Jac. Arnoldi, Prof. Primarius der Theologie, ein grundgelehrter Mann, den H. zu seinem Fürer in der Exegese, besonders des Alten Test.'s, wälte, sowie im Studium der arabischen und syrischen Sprache. In der Theologie kam H. zunächst über eine zwiespältige Stellung nicht hinaus, denn wie sehr ihm auch das Christentum immer als eine Philosophie von unerschöpflicher Tiefe erschien, der alle menschliche Philosophie nichts anhaben könne, so ängstigten doch die Spuren des menschlichen Pragmatismus in den biblischen Geschichten und Religionsideeen seinen Supranaturalismus umsomehr. Den Winter 1817/18 setzte H. im Elternhause zu Spangenberg seine

Arbeiten ruhig fort. One wegen seiner theologischen Skrupel „und aus abergläubischen Vorstellungen von den Erfordernissen zu einem akademischen Lehrer“ an die akademische Laufban zu denken, übernahm er dann die mit der Assistenz beim ersten reformirten Prediger Marburgs belastete Stelle des zweiten Majors der Stipendiatenanstalt, deren Zögling H. als Student gewesen war. Aber die Verpflichtung, etwa alle 14 Tage zu predigen, raubte ihm bei seiner Skrupulosität und der Langsamkeit seiner schriftlichen Ausarbeitungen bald jegliche Zeit für seine wissenschaftlichen Studien, und mit Freuden trat er im April 1819 die dritte Lehrerstelle am Gymnasium zu Hanau an mit dem Titel eines Professors, obgleich seine Familie diesen Schritt sehr bedauerte. Drei Jare lang unterrichtete nun H., der dabei fast ein Einsiedlerleben fürte, in der Religion, dem Deutschen, Lateinischen und Griechischen mit dem größten Eifer und Erfolg, als seine erschütterte Gesundheit ihn zum Aufgeben dieses Amtes nötigte. Mit der Zusicherung künftiger Wideranstellung entlassen, lebte H. zunächst seiner Gesundheit und kehrte im Herbst 1822 nach Spangenberg zurück, und zwar, dass wir mit seinen eigenen Worten fortfaren, „um hier meine theologischen Studien wider aufzunehmen und mich zur Übernahme eines Predigtamtes vorzubereiten. Den Anfang machte ich nach meiner Weise mit dem Alten Testament. Kaum hatte ich dieses etwas näher und mit umfassenderem Blicke ins Auge gefasst, als ich mit einemmale aus meinem bisherigen Schwanken zu einer entschiedenen theologischen Überzeugung gelangte, one durch den erkannten menschlichen Pragmatismus jetzt meine Ruhe gestört zu sehen. Vor meinen Blicken öffnete sich ein historischer Entwickelungsgang religiöser Ideeen, deren Verkettung mit gleicher Notwendigkeit den menschlichen Geist beherrschend, als ob sie ihm übernatürlich eingeflößt wären, one doch die unverkennbare Freiheit seiner Bewegung aufzuheben, das Walten des göttlichen Geistes verkündigt, und dem etwas festes und gewisses suchenden Herzen einen hinreichenden Anker der Sicherheit gegen die Willkür des menschlichen Wans darbietet. Nun fand ich endlich meinen waren wissenschaftlichen Mittelpunkt, meine ursprüngliche Lebensbestimmung wider, und fülte bestimmt und lebendig den bisher vermissten Beruf zum akademischen Lehramt, sowie den Mut, es mir, es koste was es wolle, zu erringen, meine Neigung nun zunächst auf die orientalisch-exegetische Grundlage der Theologie fixirend“.

Nachdem wir H. durch seine eigentlichen Entwickelungsjare begleitet haben, welche mit Gewinnung der festen Erkenntnis, dass unbefangene historisch-kritische Forschung und unerschütterlicher Glaube an Gottes Heilsoffenbarung zum besten der Kirche zusammengehen müssen, ihren naturgemäßen Abschluss finden, wollen wir jetzt den ziemlich einfachen äußeren Lebensgang H.'s bis zu Ende verfolgen, dann betrachten, was er für seine Fachwissenschaft gearbeitet hat, und schließlich einen Blick auf die lebhafte Teilnahme werfen, mit welcher er alle Interessen des ihn umgebenden Gemeinwesens verfolgte und namentlich in die Verhandlung der kirchlichen und politischen Fragen öfters durch Abgeben seines Gutachtens eingriff. Nach $1^1/_2$järigem stillen Studium durch den Tod des Vaters aus dem elterlichen Hause vertrieben, ging H. 1824 nach Halle, um sich unter Gesenius, den er als Philologen hochachtete, vollends auszubilden. Der Verkehr mit Gesenius, der den lexikographischen Versuchen Hupfelds Beifall schenkte, förderte und ermunterte den jungen Gelehrten, sodass er sich im Sept. 1824 in der philosophischen Fakultät habilitirte und im folgenden Winter neben öffentlichen Vorlesungen über hebr. Grammatik besonders mit einer Abhandlung über die äthiopische Sprache beschäftigte. Erst nachdem H., der sich als Hesse in Halle nicht halten ließ, auch in dem geliebten Marburg ein halbes Jar als Privatdozent fungirt hatte und hier im Herbst 1825 zum außerordentl. Prof. der Theologie ernannt war, erschienen die scharfsinnigen Exercitationes aethiopicae sive observationum criticarum ad emendandam rationem grammaticae Semiticae specimen primum (Lips. 1825, 4°), welche ihren gelehrten Verfasser sofort den ersten Meistern der Zeit als ebenbürtigen Forscher an die Seite stellten. Mit Beibehaltung des theologischen Extraordinariats wurde H. im Frühjar 1827 nach dem Tode J. M. Hartmanns dessen Nachfolger als ordentl. Professor der orientalischen Sprachen. Herbst 1830 sah

er sich auf Veranlassung eines auswärtigen Rufes auch in der Theologie zum ordentl. Professor in Marburg ernannt, und die nun folgenden 13 Jare, welche H. noch in seinem engeren Vaterlande zubrachte, waren die glücklichsten seines Lebens. Als sein juristischer Kollege Bickell Marburg verlassen hatte, wurde H. für den Abgang dieses Herzensfreundes überreich dadurch entschädigt, dass ihm im Frühjar 1832 in einer Tochter seines Kollegen Suabedissen, Professors der Philosophie, ein geliebtes Weib als „Schutzengel" zur Seite trat. Im J. 1834 überraschte ihn Gesenius als Dekan der theol. Fakultät zu Halle mit dem Ehrengeschenk des Doktorgrades.

Obwol H. in seinen theologischen Hauptvorlesungen nicht selten über 40 Zuhörer hatte, lockte ihn die Aussicht auf einen größeren Wirkungskreis, sodass er im Oktober 1843 als Nachfolger von Gesenius nach Halle übersiedelte, wo er beinahe ein Vierteljarhundert hindurch eine tiefeingreifende Wirksamkeit entfalten sollte. Leider musste er die Verpflanzung nach Norddeutschland mit seinem „Lebensglück bezalen", da er kaum 3 Monate nach der Ankunft in Halle sein „engelgleiches" Weib durch ein Nervenfieber verlor und sich mit 6 unmündigen Kindern allein sah. Aber H. fand in Halle, welches eine größere Theologenzal besaß, als irgend eine andere Universität, ein reiches Feld zu fruchtbarer Wirksamkeit, wenn er auch den von Marburg her gewonten regelmäßigen und ausdauernden Besuch der Vorlesungen, welchen man in Halle viel weniger kannte, schmerzlich vermisste und das korporative akademische Leben Marburgs den mehr bureaukratischen preußischen Einrichtungen entschieden vorzog. Zur Freude gereichte es ihm auch, dass in dem Berliner Berufungsschreiben ausdrücklich seine freie historisch-kritische Richtung erwänt und anerkannt war. Als Freund eines lebendigen biblischen Christentums und Feind aller Gottlosigkeit, Frömmelei und Zuchtlosigkeit trat H. mit seiner aufrichtigen persönlichen Frömmigkeit und seinem lebhaften Warheits- und Rechtsgefül stets mannhaft für die Erhaltung oder Herstellung gesunder Ordnungen ein und war auch in den trübsten Tagen der Reaktion durch seine stille akademische Lehrtätigkeit, welcher er immer seine Hauptkraft widmete, ein rüstiger Mitarbeiter an der Herbeifürung besserer Zustände. Seine Zuhörer, die wirklich Interesse für die Sache hatten, wusste H., obgleich sein Vortrag äußerlich nicht anziehend war, in hohem Grade zu fesseln durch die Klarheit, Gründlichkeit und Ehrlichkeit seiner ebenso geistvollen als gelehrten Auseinandersetzungen, und er hat sehr vielen zu einer für das Reich Gottes segensreichen Erkenntnis des A. T.'s verhelfen dürfen. Allerdings brachten es einige Ravensberger Geistliche über sich (vgl. Hausrath, Strauß II, S. 338), im Herbst 1865 namentlich H. als einen Exegeten, der das A. T. nicht als göttliche Offenbarung behandle, beim Kultusminister zu denunziren. Aber H. konnte mit leichter Mühe diese Beschuldigung, welche gegen ihn und den (besonders auf den Wunsch von H., der nach Rödigers Abgang eine weitere theologisch gebildete Lehrkraft nötig fand, nach Halle berufenen) Extraordinarius für die alttestamentlichen Fächer gerichtet war, durch eine gemeinsam mit D. Riehm erlassene Erklärung als eine Unwarheit zurückweisen. Die Hengstenbergische Kirchenzeitung suchte im Januar 1866 weiter zu schüren; jedoch die gesamte Hallenser Fakultät, Tholuck und J. Müller eingeschlossen, wies den Angriff gebürend ab und bezeugte für alle Glieder der Fakultät ungeachtet der Verschiedenheit ihrer individuellen Standpunkte das Bekenntnis zu der geoffenbarten christlichen Heilswarheit und den in ihr wurzelnden erhaltenden Prinzipien in Kirche und Stat als eine offenkundige Tatsache *). Dies Zeugnis wiegt um so schwerer, als H. nicht (vgl. Riehms H., S. 87 ff., 139 f., 126 f.) gleich seinen Kollegen der sogenannten Vermittlungstheologie angehörte. Bald sollte H., der noch im Wintersemester 1865/66 mit ungeschwächter Kraft gelesen hatte, allem Kampf und Streit enthoben sein, da er am Ende der Osterferien nach kurzer Krankheit durch einen Gehirnschlag weggerafft wurde. Tholuck hielt ihm über Offenb. 14, 13 die Leichenrede.

Was nun die **fachgelehrten schriftstellerischen Leistungen** betrifft,

*) Vgl. Prot. K.-Ztg. 1865, Kol. 918. 1094 f.; 1866, Kol. 267 ff.

so bekennt H. am Schluss seiner Biographie (vgl. Riehm, S. 133), dass seine wissenschaftliche Tätigkeit bei ihrer Ausdehnung auf weit auseinanderliegende Gebiete und aus Mangel an Selbstbeherrschung sehr der Planmäßigkeit entbehrt habe; und da seine Natur nur schwer zu einer öffentlichen Darstellung gelange, so habe er bisher mehr Monographieen und gleichsam Gelegenheitsschriften — in der Form von Abhandlungen und Programmen — als eigentliche Bücher (wie die Quellen der Genesis und das Werk über die Psalmen) hervorgebracht. Seine Hoffnung, es werde ihm die Ausfürung einiger größerer Arbeiten zur Reform der alttestamentlichen Wissenschaft noch gelingen, wurde leider durch den bald eintretenden Tod zu nichte gemacht. Aber unter den vielen Schriften H.'s, deren Verzeichnis in der Selbstbiographie über 5 Seiten füllt, sind so zalreiche und fast durchweg höchst wertvolle Beiträge zur Förderung seiner Fachwissenschaft, dass mir der hier gestattete Raum kaum eine vollständige Aufzälung derselben erlaubt, und ich den Leser für die genauere Charakteristik auf das Urteil Riehms (S. 74 ff., 120 ff.), dem ich in allen Hauptsachen zustimme, verweisen muss. Die eigentümliche lexikographische Methode H.'s, der wol der Schallnachamung zu große Bedeutung beilegt, ist dargelegt in der Comment. de emendanda ratione lexicographiae Semiticae. Marburg 1827, sowie in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band III (Göttingen 1840), S. 394 ff., IV, S. 139 ff. Im Studium der Grammatik, welcher H. eine physiologische Grundlage zu geben suchte, beschäftigten ihn besonders die Gesetze der Lautbildung und Lautumwandlung, der Silben- und Wortbildung und der Betonung. Es ist sehr zu bedauern, dass H.'s „Ausführliche hebräische Grammatik", deren erste 5 Bogen schon im J. 1828 gedruckt wurden, auf das Drängen des Verlegers hin, nur um 3 Bogen vermehrt, zu Kassel 1841 bloß in den allerersten Anfängen erschienen ist. Diese von einer Schrifttafel begleiteten 128 Seiten bringen als 1. Lieferung des 1. Abschnittes des 1. Teiles die Schriftlehre noch nicht einmal vollständig; §§ 1—6 des immerhin wertvollen Bruchstücks handeln einleitungsweise von der hebräischen Sprache und Sprachlehre, §§ 7–24 von den Schriftzeichen und den Lauten, die sie bedeuten. Dagegen hat H. folgende in das grammatische Gebiet einschlagende Arbeiten veröffentlicht: eine Rezension des vorbereitenden Teiles (Lautlehre) von Ewalds 1827 erschienener „[illegible] der hebräischen Sprache" im Hermes, Bd. XXXI, H. 1; [illegible] „Ueber die Theorie oder die Quellen und Grundsätze der [illegible]" in den Theol. Stud. und Krit., 1828, H. 3; „[illegible] der Sprachlaute, als physiologische Grundlage der [illegible] für Philol. und Pädag., 1829, H. 4; „System der [illegible]bildung und der damit zusammenhängenden [illegible]" in der Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes [illegible] 427 ff.; „Zur Geschichte der jüdischen Sprach[illegible] Lit. Ztg., 1848, Nr. 199 ff. und „Das zwiefache [illegible] und Accents, oder das Verhältnis des rhythmischen [illegible] zur der menschlichen Sprachmelodie. Zur Einleitung in [illegible] D. M. G. Z. VI (Leipz. 1852), S. 153 ff.; endlich als selb[illegible] akademische Gelegenheitsschriften De rei gramma[illegible] antiquissimisque scriptoribus (1846) und Commentatio [illegible] accentuum scriptoribus. Partic. I. 1846; II. 1847. [illegible] waren H.'s unter dem Titel „Kritische Beleuchtung [illegible] Stellen der alttestamentlichen Textgeschichte" [illegible] (1830, H. 2 bis 4; 1837, H. 4) veröffentlichten [illegible] Ergebnisse fast sämtlich allgemeine Anerkennung ge[illegible] seinem Tode untersuchte H. die auf der Halleschen Uni[illegible] wichtige Handschrift der großen Masora, welche viel [illegible] von Frensdorff benutzte Pariser Codex; unter der Auf[illegible] unbekannt gebliebene Handschrift der Masora" wurden [illegible] ganz abgeschlossenen Studien H.'s durch seinen Schüler [illegible] 1867, S. 201 ff.) zum Druck befördert. Großen Beifall, [illegible] (vgl. Studien und Kritiken, 1871, S. 346 ff.) be-

gründeten Widerspruch fand die noch in Marburg verfasste Schrift „Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung, nebst einer Uebersicht ihrer Geschichte und Litteratur" (Marburg 1844), zu welcher H. später (Studien und Kritiken 1861, H. 1) einen Nachtrag lieferte. Die in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. s. w. (Berlin 1850, Nr. 35 ff.) veröffentlichte Abhandlung über „Die Stellung und Bedeutung des Buches Hiob im A. T. nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter" ist weit wertvoller, als die exegetische Besprechung von zwölf kurzen Stellen jenes Buches (Quaestionum in Jobeidos locos vexatos specimen, Halis 1853, 4°). Vier Osterprogramme schrieb H. über die hebräischen Feste (Halis 1851. 1852. 1858. 1865, 4°), nämlich Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione ex legum Mosaicarum varietate eruenda. Part. I (de Exodi legibus et vera praesertim ritus Paschalis ratione). Part. II (de festorum orbe in caeteris Pentateuchi libris obvio). Part. III (de anni Sabbathici et Jobelei ratione), worauf den Abschluss bildete die Commentatio qua festorum memoriae apud rerum Hebraicarum scriptores cum legibus Mosaicis collatae examinantur. In noch höherem Grade möchte ich dem Buche „Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, von neuem untersucht, Berlin 1853", bleibenden Wert zuschreiben; es erwuchs aus Aufsätzen, die absatzweise (in 4mal je 3 Nummern) im Jargang 1853 der genannten deutschen Zeitschrift erschienen, und ist ebenso wichtig durch die Gewissenhaftigkeit der Forschung und die auch dem Anfänger in die Augen springende Strenge ihrer Methode, als durch die gewonnenen sehr belangreichen Ergebnisse. Über H.'s klassisches Hauptwerk, „Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, Gotha 1855 bis 1861" (4 Bde. in 2. Auflage herausgegeben von D. Ed. Riehm, 1867—1871) kann ich nur auf die ausgezeichnete Beurteilung bei Riehm (H., S. 127 ff.) verweisen. Als verbesserter Abdruck aus dem Augustheft vom Jargang 1861 der deutschen Zeitschrift erschien die gegen den Erlanger Theologen Hofmann und seine Freunde polemisirende Abhandlung „Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung; ein Beitrag zur Kritik derselben" (Berlin 1861, kl. 4°), von der auch eine schlechte englische Übersetzung existirt. Schließlich ist noch eine weniger wichtige Abhandlung „Die topographische Streitfrage über Jerusalem, namentlich die Ἄκρα und den Lauf der zweiten Mauer des Josephus, vom A. T. aus beleuchtet" (D.M.G.Z. 1861, S. 185 ff.) und der schöne kleine Aufsatz „Die Politik der Propheten des A. T.'s (Neue evangel. Kirchenztg. 1862, Nr. 22) zu erwänen. An den verschiedensten Stellen hat H., der gleich seinem theologischen Freunde de Wette eine vorsichtige*) negative Kritik der hypothesenreichen positiven Kritik eines Hitzig vorzog, mächtig fördernd in die Entwickelung der Wissenschaft eingegriffen, und besonders seinem großen Psalmen-Kommentare verdankt auch die alttestamentliche Theologie in der Erklärung der religiösen Grundbegriffe eine fast allerwärts dankbar anerkannte Fülle fruchtbarer Erörterungen.

Außerordentlich viel Zeit und Kraft hat H. auf Dinge verwendet, die zwar außerhalb seines nächsten Berufes lagen, zu deren Behandlung er sich aber durch sein lebhaftes Interesse am Wol und Wehe des ihn umgebenden Gemeinwesens Gewissens halber getrieben fülte. Ich übergehe seine vielfachen, nicht immer mit Erfolg gekrönten Bemühungen zur Hebung der Universitätszustände (vgl. die akademische Monatsschrift 1850, S. 346 ff.; 1851, S. 22 ff., 53 ff.) und die zalreichen, immer mit seinem Namen bezeichneten politischen Aufsätze und Zeitungsartikel, in denen er, der wie Hundeshagen (vgl. Riehm, S. 57. 106) die Revolution vorherverkündigte, gegen falschen Liberalismus und zuchtlose Anarchie für die echte Freiheit und gesetzliche Ordnung kämpfte und auch verblendeten Regierungen seinen kräftigen Glauben an das Recht und dessen Heiligkeit und Macht einzupflanzen suchte. Dagegen muss ich außer dem anziehenden Lebensbilde des ihm nahe befreundeten Bremer Geistlichen (D. Friedrich Mallet, Ein Bild zur

*) Als ein merkwürdiges Beispiel von H.'s Vorsicht und Umsicht erwäne ich sein Urteil, daß das Buch Joel noch unverstanden sei, vgl. A. Merx, Die Prophetie des Joel, Halle 1879, S. IV.

Erinnerung, gezeichnet von Dr. Hupfeld, Bremen 1865), welches H.'s letzte von ihm selbst veröffentlichte Arbeit ist*), in aller Kürze noch sein widerholtes Eingreifen in die kirchlichen Zeitfragen erwänen. Da finden wir z. B., wie er sich 1837 in die umfassendsten hymnologischen Studien vertieft, als das Ministerium ein Gutachten über den Entwurf eines neuen Gesangbuches für die Provinz Hanau verlangt hatte; da H. das in allen Instanzen schon gebilligte Buch, zu dessen Einfürung auch der Minister sehr geneigt war, in seiner 24 Bogen starken, aber ungedruckt gebliebenen Denkschrift für „unendlich schlechter“ als das im Gebrauch befindliche Gesangbuch erklärte, sodass „eine gewissenhafte und ehrliebende Regierung“ an seine Einfürung nicht denken dürfe, so blieb auch wirklich die Provinz Hanau mit diesem rationalistischen Machwerk verschont. Ebenso mannhaft, aber mit wenig Erfolg, schrieb H. in Gemeinschaft mit Bickell „Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung, in besonderer Beziehung auf Kurhessen“ (Marburg 1831). Diese dem hessischen Landtag eingereichte Vorstellung bat um die Einfürung einer freien Presbyterial- und Synodalverfassung und suchte unter Betonung der biblischen Grundlehren die Kirche den Schwankungen der gelehrten Theologie gegenüber unabhängig zu stellen. Dass es H. ernstlich um den inneren Aufbau der Kirche auf positiven Grundlagen zu tun sei, zeigten auch sein „Gutachten über die Rechtmäßigkeit und Rathsamkeit frommer Privatgemeinschaften und Zusammenkünfte“ (Darmstädter Allg. Kirchenztg., 1837, Nr. 29 ff.) und seine nützliche Ausgabe der Augustana (Die Lehrartikel der Augsburgischen Konfession. Nach der ersten Ausgabe Melanchthons, nebst der Vorrede Luthers zum Brief an die Römer, herausgegeben, Marburg 1840), an welche sich eine Reihe gemeinfasslicher Aufsätze zur Verständigung über verkannte christliche Grundlehren oder kirchliche Einrichtungen im Hanauer Kirchenboten (Jargang 1840. 1841) anschlossen, vgl. Riehm, S. 65—73. Auch in Halle bewarte H. allen kirchlichen Fragen stets das lebhafteste Interesse und gab z. B. Gutachten ab „über die beabsichtigte Gründung eines deutschen Kirchenbundes“ und „über die Einleitung der bevorstehenden Umgestaltung der evangel. Kirchenverfassung in Preußen“ (Volksblatt für Stadt und Land, 1849, Nr. 44. 46). Es kam der wissenschaftlichen Tätigkeit H.'s zugute, dass er später als „ein trauernder, stummer, aber keineswegs teilnahmloser Zeuge der Reaktion“ all seine Kraft auf die gelehrten Arbeiten konzentrirte. H.'s ganzes Wirken aber zeugt von der bewunderungswürdigen Warhaftigkeit und Lauterkeit seines Charakters. Durch seine treue Rüge war er oft „ein etwas beschwerlicher Freund“, wie es ihm andererseits nicht schwer fiel (vgl. Delitzsch, Psalmen, Leipzig 1867, Vorrede), ein erkanntes Unrecht einzugestehen. Der fromme Gelehrte durfte von sich sagen (Riehm, S. 143): „Wahrhaft zu sein ist immer mein Streben gewesen, und ein ehrlicher Mann zu bleiben unter den Grimassen dieser Welt, hat mir für das höchste Lob gegolten“.

Adolf Kamphausen.

Hus (irrig Huß geschrieben, nur der Genitiv lautet Husses) ist die Abkürzung des Ortsnamens Hussinetz, nach welchem, als seinem Geburtsort, der bekannte Mann Johannes noch als Magister sich zu bezeichnen pflegte, wärend er erst seit 1396 anfing, sich kurz Johannes Hus zu schreiben. Hussinetz ist ein Marktflecken am Fuße des Böhmerwaldes, unweit der bayerischen Grenze, wo Johannes aller Warscheinlichkeit nach im J. 1369 geboren wurde. Seine Eltern gehörten dem tschechischen Volk an und waren wolhabende Leute.

Johannes studirte in Prag und promovirte daselbst 1393 zum Baccalaureus der freien Künste, 1394 zum Baccalaureus der Theologie, und wurde 1396 Magister der freien Künste. Zwei Jare später, 1398, fing er an Vorlesungen zu halten. Nun erlangte er rasch verschiedene Ehrenämter an der Universität, ein Beweis, dass er früh hohe Achtung und viel Vertrauen von Seiten der gelehrten Körperschaft sich erworben hat. Schon 1398 wälte ihn die böhmische „Nation“

*) Schon früher hatte H. mit Mallet über die „Krisis des Gustav-Adolph-Vereins und die Noth der protestantischen Kirche Deutschlands“ (Halle 1847) Worte der Verständigung gewechselt.

an der Universität zum Examinator für das Baccalaureat; am 15. Oktober 1401 wurde er Dekan der philosophischen Fakultät, und vom Oktober 1402 bis Ende April 1403 bekleidete er sogar das Rektorat der Prager Universität.

Die ehrenvolle Stellung an der Universität, welche Hus sich errungen hatte, öffnete ihm einen umfassenden Wirkungskreis und gewärte ihm fruchtbare Mittel zu seiner eigenen Fortbildung. Die Vorlesungen, Disputationen, Prüfungen und akademischen Akte, zu denen er sich berufen sah, wurden für ihn insbesondere auch Veranlassung, sich in die Schriften Wiclifs, die ihm schon seit einigen Jaren bekannt waren, immer mehr zu vertiefen. Es liegt sehr nahe zu vermuten, dass er seine ersten Vorlesungen über einige philosophische Abhandlungen Wiclifs gehalten habe. Tatsache ist wenigstens, dass Hus im J. 1398 seine ersten Vorlesungen gehalten hat. Nun erlaubten die Satzungen der philosophischen Fakultät in Prag einem Baccalaureus nur nach Heften eines Prager, Pariser oder Oxforder Magisters zu lesen, wärend ein Magister die Befugnis hatte, selbständige Vorträge zu halten. Merkwürdigerweise ist die jetzt in Stockholm befindliche Handschrift von 5 philosophischen Abhandlungen Wiclifs gerade im J. 1398 von Hus selbst geschrieben, und sie hat ganz die Form der um jene Zeit üblichen akademischen Hefte (s. Dudik, Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte, 1852, S. 198ff.). Somit empfiehlt sich obige Annahme. Übrigens hat Hus Wiclifs philosophische Schriften studirt, ehe er dessen theologische Werke kennen lernte, was in keinem Falle vor dem J. 1400, vielleicht erst 1402, der Fall war. Die tiefere Wirkung derselben auf sein Gemüt und Gewissen war übrigens noch durch andere Faktoren mit bedingt.

Hus war von Jugend auf von der redlichsten Warheitsliebe beseelt, sodass er irgend eine Ansicht, der er gehuldigt hatte, sobald er eine andere und richtigere Überzeugung gewann, one Rückhalt aufgab. Ferner ist Grund vorhanden anzunehmen, dass im männlichen Alter eine Erweckung in ihm vorgegangen ist. Diese erfolgte, laut eines brieflichen Geständnisses, gerade zu der Zeit, wo er das Pfarramt an der Bethlehemskapelle in Prag übernahm und zu diesem Behuf die Priesterweihe empfing. Kraft der Stiftung (1391) war der betreffende Pfarrer nicht zum Messelesen, sondern nur zur Predigt des göttlichen Wortes, und zwar in der Muttersprache, verpflichtet, eine Verfügung, in welcher wir die Nachwirkung von Männern wie Konrad von Waldhausen, Matthias von Janow (s. d. Art.) und Militsch von Kremsier erkennen.

Im J. 1402 wurde Johann Hus zum „Rektor und Pfarrer" der Bethlehemskapelle ernannt. Das war von großem Einfluss auf seine innere Entwickelung. Zur Predigt des göttlichen Wortes berufen, als tschechischer Prediger an das Volk gewiesen, hat er sich immer mehr in Gottes Wort vertieft, und ist, wärend eine andächtige Gemeinde ihm lauschte und treu zu ihm hielt, selber im Glaubensleben gewachsen. Nebenbei studirte er die theologischen Schriften Wiclifs, und zwar nicht aus rein wissenschaftlichem Interesse, sondern aus einem Drang des frommen Gemüts und des Gewissens. Wärend seine theologische Denkart und Gesinnung seit seiner Erweckung im Kern sich gleich blieb, fand in der Art der praktischen Verwertung seiner Überzeugungen eine Wandlung statt, deren Zeitpunkt in das J. 1410 fällt.

Im ersten Stadium, von 1402—1410, stand Hus nicht in Opposition gegen die kirchlichen Oberen, hoffte vielmehr eine Reform im Bunde mit ihnen bewirken zu können. Es fehlte zwar nicht an Kämpfen teils wissenschaftlicher, teils sittlicher Art. Aber es ging verhältnismäßig harmlos zu. Die Disputation am 28. Mai 1403 hatte zwar die Folge, dass der Vortrag gewisser Sätze, welche Wiclif teils wirklich angehörten, teils ihm nur zugeschrieben wurden, an der Universität untersagt wurde. Aber 5 Jare später (20. Mai 1408) wurde dieses Verbot nur mit der Beschränkung bestätigt, es sollte niemand jene 45 Sätze in einem ketzerischen oder irrigen Sinne vortragen. Jedenfalls wurde Hus weder in seiner Lehrfreiheit noch in seinem praktischen Wirken dadurch erheblich beengt. Von Belang war der Umstand, dass Johann Hus das volle Vertrauen des neuen Erzbischofs Dr. Sbynko (Sbynjek) von Hasenburg genoß. Dieser ernannte ihn

und seinen Freund und früheren Lehrer, Stanislaus von Znaim, zu Synodalpredigern. In dieser Eigenschaft hielt Hus bei Eröffnung der böhmischen Provinzialkonzilien widerholt scharfe Strafpredigten an die Geistlichkeit des Landes, indem er ihre Fehler und Sünden aller Art aufs freimütigste, one Ansehen der Person, rügte. Ferner, da die Wallfarten zu der Reliquie des Blutes Christi in der Kirche zu Wilsnack, unweit der Nieder-Elbe, nebst den durch die Reliquie angeblich gewirkten Wunderheilungen, den Aberglauben in Schwung brachten, ernannte der Erzbischof einen Ausschuss von drei Magistern, unter denen auch Hus war, zur Untersuchung des Tatbestandes. Und da an den Tag kam, dass die angeblichen Wunder nichts als Lug und Trug waren, so verbot der Erzbischof durch einen Synodalerlass im Sommer 1405 allen seinen Diözesanen die Pilgerfarten nach Wilsnack bei Strafe des Bannes. Zur Begründung und Rechtfertigung dieser Verordnung schrieb Hus, one Zweifel auf Wunsch des Erzbischofs, eine Abhandlung: „Dass alles Blut Christi verklärt sei“. Er spricht darin unter anderem den reformatorischen Gedanken aus, ein Christ habe nicht nötig, Zeichen und Wunder zu suchen, er solle sich nur beständig an die Schrift halten.

Indessen wendete sich das Blatt seit dem Jare 1408: das Verhältnis zwischen dem Erzbischof und dem Magister wurde ein küleres; bald trat eine Spannung zwischen ihnen ein, und 1409 kam es zum Bruch. Im J. 1408 beschwerte sich die Geistlichkeit der Hauptstadt und des erzbischöflichen Sprengels beim Erzbischof, Hus gebe sie der Verachtung und dem Hasse des Volkes preis, und der Erzbischof entzog ihm infolge dessen den Auftrag eines Synodalpredigers. Ja er untersagte ihm (Ende des J. 1408) alle priesterlichen Handlungen in seinem Sprengel.

Aber erst eine Katastrophe an der Universität fürte zum vollständigen Bruch. König Wenzel wünschte, in Sachen der Papstspaltung, Böhmens Neutralität durchzusetzen. Dieser Plan scheiterte bis jetzt an dem Widerstand der bayerischen, polnischen und sächsischen „Nation“ der Universität, wärend die bömische „Nation“ sich willfärig bezeigte. Nun erließ der König am 18. Januar 1409, auf Betreiben von Hus und anderen böhmischen Magistern, ein Dekret, wonach bei allen Walen und Akten der Universität die böhmische „Nation“ drei Stimmen (also die 3 auswärtigen „Nationen“ zusammen nur eine Stimme) haben sollten. Vorstellungen und Einsprachen gegen diese Verfügung, welche das bestehende Recht an der Universität umstieß, blieben erfolglos. Da kam es zur Auswanderung. Tausende von Doktoren, Magistern und Studenten, fast alle Ausländer, verließen Prag vom Mai 1409 an, und eine Folge davon war die Stiftung der Universität Leipzig. Prag selbst aber sank dadurch von der Höhe einer gesamtdeutschen Universität auf die Stufe einer partikularistischen, national-böhmischen Hochschule herab. Von da an überflutete der vom Nationalgefül getragene und zugleich mit Wiclifitischen Gedanken gesättigte Drang nach Kirchenreform Stadt und Land. Hus selbst wurde im Oktober 1409 erster Rektor der nunmehr ausschließlich tschechischen Universität. Er befand sich auf dem Höhepunkt seines Einflusses und Ruhmes inmitten seines Volkes, das ihn hochachtete und warhaft liebte. Gleichzeitig genoss er die Gunst des Hofes, insbesondere hörte ihn Königin Sophie, die Gemalin von Wenzel, als Prediger sehr gerne.

Um so dringlicher erschien der Hierarchie die Notwendigkeit, der freisinnigen Strömung einen Damm entgegenzustellen. Hus wurde beschuldigt, die Ehre der römischen Kirche angetastet zu haben, mit der Äußerung, in Rom habe der Antichrist Fuß gefasst. Der Erzbischof beauftragte seinen Inquisitor, der Sache nachzugehen, wandte sich aber auch an Papst Alexander V. mit Vorstellungen gegen Hus und die Wiclifitischen Irrlehren, welche in Böhmen und Mähren verbreitet seien. Infolge dessen erging in einer Bulle vom 20. Dezember 1409 der Befehl des Papstes, Widerruf der Irrlehren und Ablieferung Wiclifscher Schriften zu erzwingen, auch das Predigen an Orten, wo das nicht altherkömmlich sei, zu untersagen.

Als diese Bulle am 9. März 1410 veröffentlicht wurde, entstand große Aufregung, und Hus appellirte an den besser zu unterrichtenden Papst. Aber der

Erzbischof vollzog die Bulle: er befahl, alle Schriften Wiclifs zum behuf der Prüfung einzuliefern, und ließ, nachdem der von ihm niedergesetzte Ausschuss erklärt hatte, die Bücher enthielten Irrlehren, am 16. Juli über 200 Bände unter Glockengeläute und einem Te Deum im Hofe des erzbischöflichen Palastes verbrennen, ungeachtet die Universität sich gegen deren Verbrennung erklärt hatte. Zwei Tage später (18. Juli) verhängte der Erzbischof den Bann über Hus und seine Freunde, nachdem er schon zuvor alles Predigen in Kapellen oder sonstigen Orten außer den Kathedral- und Stiftskirchen, Pfarr- und Klosterkirchen, bei Strafe des Bannes, verboten hatte. Damit wollte man hauptsächlich die Bethlehemskapelle treffen. Der Erzbischof glaubte die Opposition mit einem Schlage niedergeschmettert zu haben.

Allein nun erhob sich dieselbe erst recht. Die ergriffenen Maßregeln reizten nur, und die Aufregung ergriff selbst die untersten Schichten der Bevölkerung. Man trotzte dem Erzbischof und verhönte ihn. Spottverse auf ihn wurden auf den Straßen gesungen. Ja es kam zu Straßenaufläufen, zu Störungen der Gottesdienste und lebensgefärlichen Bedrohungen der Priester.

Begreiflich konnte die Regierung dergleichen nicht dulden. Der König verbot das Singen von Spottliedern bei Todesstrafe. Andererseits aber legte er dem Erzbischof Entschädigung der Eigentümer für die verbrannten Bücher auf, und als dieser passiven Widerstand entgegensetzte, verfügte der König Temporaliensperre gegen ihn.

Hus und seine Freunde ließen sich nicht einschüchtern. Sie gingen mannhaft und unerschrocken vorwärts. Den Censuren und Verboten des Erzbischofs hatten sie Protest und Appellation entgegengestellt; demgemäß traten sie nicht nur an der Universität als Verteidiger von Werken Wiclifs auf, die der Erzbischof im Synodaledikt als ketzerisch verurteilt hatte, sondern Hus hielt trotz des Verbotes nach wie vor Predigten in der Bethlehemskapelle vor einer ungeheueren Menschenmenge. Sein Ton wurde immer küner und aufregender. Häufig antwortete ihm die Gemeinde mit beistimmendem Zuruf, und dadurch wuchs die beiderseitige Entschlossenheit. Die Regierung, weit entfernt, dem neuen Papst Johann XXIII. und dem Erzbischof den weltlichen Arm zu leihen, trat nachdrücklich für Hus ein und der Kurie entgegen. Erzbischof Sbynjek ließ Sonntag 15. März 1411 in allen Kirchen in Prag den Bann gegen Johann Hus feierlich verkündigen, verhängte über die Bürgermeister und Stadträte der Altstadt, Neustadt und Kleinseite, weil sie die Temporaliensperre beharrlich handhabten, gleichfalls den Bann, und belegte schließlich die Stadt Prag mit dem Interdikt. Aber Bann und Interdikt wurden ignorirt, der Erzbischof sah sich aufs schmählichste bloßgestellt. Da beugte er sich und bequemte sich im Juli 1411 zum Versuch eines Ausgleichs. Allein dieser kam nicht zu Stand und Wesen. Und Sbynjek ist am 28. Sept. desselben Jares gestorben.

Damit trat eine Pause ein. Der Anstoß zu neuen Bewegungen, welche nunmehr folgten, schien in gar keinem Zusammenhang zu stehen mit den bisherigen Kämpfen.

Johann XXIII. rief im Herbst 1411 die Christenheit zu einem Kreuzzug auf gegen König Ladislaus von Neapel, der eine Hauptstütze des Gegenpapstes Gregors XII. war, und nach der Herrschaft über ganz Italien trachtete. Allen Teilnehmern an diesem Kreuzzug und Beförderern desselben verhieß er die gleiche Vergebung der Sünden, wie sie den Kreuzfarern ins hl. Land geschenkt worden. Im Mai 1412 erschien ein Hauptkommissar des Papstes mit den betreffenden Bullen in Prag. Nun wurden, mit königlicher Erlaubnis und mit Genehmigung des neuen Erzbischofs Albik von Unitschow, Kreuz- und Ablasspredigten mit großem Pomp gehalten und in mehreren Kirchen Opferkästen aufgestellt, um die Spenden der Gläubigen für den Kreuzzug aufzunehmen.

Diese Dinge erregten die tiefste sittliche Entrüstung. Hus nebst seinen Gesinnungsgenossen erhoben ihre Stimmen laut auf Kathedern und Kanzeln gegen die Ablasprediger, ja gegen den Papst selbst. Diese Angelegenheit fürte eine Spaltung innerhalb der Universität und der böhmischen Patrioten herbei. Alte Freunde

des Magisters, Stanislaus von Znaim, Stephan Paletz und andere, trennten sich jetzt von ihm und wurden seine erbittertsten Feinde. Am 7. Juni 1412 wurde im großen Sale des Carolinum eine öffentliche Disputation über die Kreuzzugsbulle gehalten, wobei es sich teils um den Kreuzzug selbst, teils um den Ablass in Sachen desselben handelte. Es wurde dabei nachdrücklichst behauptet, nie und nimmermehr sei der Papst oder ein Bischof befugt, im Namen der Kirche das Schwert zu ergreifen; Christus habe dem Petrus zugerufen: „stecke dein Schwert in die Scheide!" Wolle der Papst seine Feinde überwinden, so möge er Christo nachfolgen, für seine Feinde beten, und segnen, die ihm fluchen. Vom Ablass aber wurde ausgefürt, die Vergebung der Sünden sei durch wirkliche Reue und Buße bedingt, in keinem Falle aber könne sie mit Geld erkauft werden. Selbst der Papst könne von keinem Menschen wissen, ob er erwält sei; und wer das nicht ist, dem könne der Ablass nicht zur Seligkeit helfen. Der Satz aber, dass der Papst nicht irren könne, sei nicht nur falsch, sondern auch gotteslästerlich. Ein Jünger Christi müsse die Bullen des Papstes mit wachsamem Auge prüfen; widersprechen sie dem Gesetze Christi, so müsse er auf Christi Seite treten und jenem widerstehen (vgl. Quaestio M. Joannis Hus — — de indulgentiis). Bei der Disputation trug aber die Ehre des Tages nicht Hus selbst davon, der ebenso maßvoll als fest auftrat, sondern sein Freund Hieronymus von Prag. Dieser sprach mit Begeisterung und Feuer und riss die anwesenden Studenten dermaßen hin, dass der präsidirende Rektor sie kaum beschwichtigen konnte.

Auf diese akademische Demonstration folgten aber drastische Kundgebungen des Volks. Man veranstaltete einen großen Aufzug, der sich vor dem erzbischöflichen Palast aufstellte, über die Moldau und durch die ganze Altstadt ging: auf einem Wagen saßen öffentliche Dirnen, welche die päpstlichen Bullen um den Hals gebunden auf der Brust trugen; der Wagen war begleitet von Männern mit Schwertern und Knütteln. Schließlich hielt man auf dem Marktplatze der Neustadt, dort wurde ein Scheiterhaufen errichtet, die Bullen darauf gelegt und öffentlich verbrannt. Das Ganze sollte offenbar eine Antwort sein auf die Verbrennung der Wicliffschen Bücher zwei Jare vorher.

König Wenzel ergriff Maßregeln, um solchen Auftritten zu steuern und den Landfrieden zu sichern: er befahl den Magistraten der verschiedenen Stadtteile von Prag, jede öffentliche Beleidigung des Papstes und jeden Widerstand gegen die Bullen bei Todesstrafe zu verbieten. Infolge dessen wurden am 11. Juli drei junge Leute aus den niedern Ständen, die in verschiedenen Kirchen wärend des Gottesdienstes den Predigern laut widersprochen und behauptet hatten, der Ablass sei Lug und Trug, weil sie zu Widerruf und Reue sich nicht verstanden, öffentlich enthauptet. Aber ein mit Hus befreundeter Magister nebst einer Schar Studenten nahm die Leichen und trug sie unter dem Gesang des Märtyrerliedes: Isti sunt sancti, in feierlicher Prozession nach der Bethlehemskapelle, wo sie unter Hussens Mitwirkung mit großer Andacht beerdigt wurden. Man verehrte sie als Märtyrer.

Nun hetzte die Prager Pfarrgeistlichkeit durch Michaël von Deutschbrod (später Michaël de Causis genannt) bei Johann XXIII. gegen Johann Hus. Und der Papst beauftragte den Kardinaldiakon Peter von St. Angelo, sofort one Schonung gegen den Magister vorzugehen. Der Kardinal ließ nicht nur in allen Kirchen von Prag den über Hus verhängten Kirchenbann abkündigen, sondern bedrohte ihn auch, falls er 20 Tage darnach in seinem Trotz beharre, mit der Acht, und seinen Aufenthaltsort mit dem Interdict.

Das wirkte. Infolge des Interdicts verbreitete sich unter der Bevölkerung der Hauptstadt eine Aufregung, welche den König bewog, Hus auffordern zu lassen, dass er Prag eine zeitlang verlassen möge; inzwischen wolle er die Beilegung des Konflikts sich angelegen sein lassen. Der Magister fügte sich, und begab sich Dezember 1412 in ein freiwilliges Exil, nicht one zuvor noch eine Denkschrift zu veröffentlichen (Appellatio), worin er von der Kurie und ihrem ungerechten Bann an Christum, den gerechten Richter, appellirte. Der König hielt

Wort: er machte einen Ausgleichsversuch nach dem andern, aber one erheblichen Erfolg.

Hussens Entfernung von Prag diente, allen unerwartet, dazu, seine Sache innerlich zu fördern und seine Partei selbständiger zu machen. Der Magister fürte mit seinen Freunden in Prag und mit der Gemeinde, die sich ihm angeschlossen hatte, einen sehr lebhaften Briefwechsel. Und seine Briefe sind so herzinnig und seelenvoll, so tröstlich und von einer freudigen Glaubenszuversicht erfüllt, dass sie eines tiefen und nachhaltigen Eindrucks nicht ermangeln konnten. Es liegt eine rürende väterliche Liebe, eine warhaft apostolische Salbung und Kraft in diesen Schreiben. Aber auch ein ausfürliches Werk, seine Hauptschrift De ecclesia, hat Hus in derjenigen Muße verfasst, die ihm sein Exil gewärte. Er hielt sich teils auf der Burg Kozihradek, 10 Meilen südlich von Prag, teils auf der nahe der Hauptstadt gelegenen Burg Krakowetz auf. Hier predigte er vor Scharen, die ihm zuströmten, trat aber auch da und dort in Dörfern und Marktflecken als Reiseprediger auf. So erlangte seine Lehre mehr Verbreitung im Lande, und mit der Zeit gewann seine Partei einen von der Hauptstadt und ihrer Universität unabhängigen Stützpunkt südlich von Prag, unweit des späteren Tabor; auch in Prag selbst wurde die Reformpartei unabhängiger von der persönlichen Fürung durch den Magister.

Im Laufe des Jares 1413 war die Berufung eines allgemeinen Konzils nach Konstanz zwischen Kaiser Sigismund und Papst Johann XXIII. vereinbart worden. Ursprünglich sollte nur die Widerherstellung der kirchlichen Einheit und die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern das zu erstrebende Ziel sein. Aber schon im J. 1413 erlangten die kirchlichen Wirren in Böhmen eine europäische Bedeutung, sodass der Kaiser zu der Ansicht kam, dieselben dürften am besten gleichfalls von dem Konzil geschlichtet werden. Als er darüber mit dem Magister unterhandeln ließ, erklärte dieser sich sofort bereit, nach Konstanz zu kommen, indem er sich nur den königlichen Schutz zur Reise ausbat, damit er vor dem Konzil selbst sich öffentlich verteidigen und Christum bekennen könne; wenn es sein solle, wolle er auch gerne für Christi wares Wort den Tod erleiden.

Zwar verzögerte sich die Ausfertigung der schriftlichen Urkunde über das freie Geleite; Hus hat den Geleitsbrief erst am 5. November in die Hände bekommen, als er bereits in Konstanz eingetroffen war. Aber drei Herren vom böhmischen Adel hatten von König Sigismund den Auftrag erhalten, für die Sicherheit des Magisters auf der Reise und wärend des Konzils einzustehen. Das war Johann von Chlum, Wenzel von Duba und Heinrich von Chlum auf Latzenbock. Hus bestellte sein Haus, in der Anung, dass er in den Tod gehe, machte sein Testament in Form eines versiegelten Briefs an einen lieben Schüler, der ihn nicht eher öffnen sollte, als bis er sichere Kunde von seinem Tode habe. Ebenso anungsvoll, aber auch voll frommer Entschlossenheit, ist der Abschiedsbrief, den er, schon auf der Reise begriffen, an alle ihm verbundenen Männer und Frauen in böhmischer Sprache abgefasst hat.

Am 11. Oktober 1414 reiste er in Begleitung der Herren Wenzel von Duba und Johann von Chlum, sowie zweier gelehrter Freunde ab. In größeren Städten Deutschlands ließ der Magister Anschläge machen in deutscher und lateinischer Sprache; vielfach ließ er sich in Unterredungen mit den Bürgern und mit Geistlichen ein. Und zu seiner größten Überraschung wurde er allenthalben gut aufgenommen, an manchen Orten sogar mit besonderer Aufmerksamkeit empfangen. Er überzeugte sich, dass die Feindschaft gegen ihn nirgends ärger sei, als bei seinen eigenen Landsleuten. Diese hatten in der Tat alles daran gewandt, die Anklage gegen Hus zu begründen und seine Verurteilung durch das Konzil im voraus zu sichern.

Am 3. Nov. 1414 kam Hus in Konstanz an und gelangte unter großem Zulauf des Volks in seine Herberge (das Haus, Paulsgasse 328, steht noch, und ist mit einem Medaillon, sein Bild darstellend, bezeichnet). Anfänglich befand er sich auf freiem Fuße. Aber ehe vier Wochen vergangen waren, wussten die Kardinäle ihn, auf das ausgesprengte Gerücht hin, er habe einen Versuch gemacht,

heimlich aus der Stadt zu entfliehen, unter dem Vorwand einer gütlichen Konferenz, gefangen zu nehmen (28. November). Johann von Chlum tat, was er irgend konnte, seinen Schützling zu befreien. König Sigismund, der erst am 24. Dezember eintraf, war voll Unmuts über die Missachtung seines Geleitsbriefes, aber an Tatkraft angesichts des Konzils fehlte es ihm. Seit dem 1. Januar 1415 ließ er dem Prozess gegen den Magister seinen Lauf. Hus blieb gefangen, wenn auch nur in Untersuchungshaft, und zwar (seit 6. Dez.) in dem Dominikanerkloster auf einer Insel, dicht bei der Stadt. Man wies ihm ein finsteres an die Kloake stoßendes Gelass zum Gefängnis an, ein ungesunder Aufenthalt, worin er erkrankte.

Am 4. Dez. 1414 hatte der Papst einen Ausschuss von drei Bischöfen mit der Voruntersuchung beauftragt. Diese vernahmen sämtliche Belastungszeugen. Hus bat um einen Anwalt zu seiner Verteidigung; das wurde ihm erst zugesagt, nachträglich aber abgeschlagen. Die Anklageakte, von Stephan Paletz entworfen, bezog sich vornehmlich auf die angebliche Irrlehre Hussens von der Kirche. Erst später kam, auf Nachrichten von Prag aus, die Spendung des Abendmals unter beiderlei Gestalt als neuer Anklagepunkt hinzu.

Als Johann XXIII. am 20. März 1415, um der Abdankung zu entgehen, aus Konstanz entwichen war, wurde Hus, der bisher des Papstes Gefangener gewesen, vom Kaiser dem Bischof von Konstanz übergeben. Dieser ließ ihn schon die Nacht darauf in seine nahe Burg Gottlieben am Rhein bringen. Hier war er übler daran als im Dominikanerkloster: er wurde von seinen Freunden isolirt, bei Tage gefesselt, Nachts mit den Händen an die Wand, wo sein Bette stand, angekettet. Durch des Papstes Entweichen war die Vollmacht des Ausschusses zur Voruntersuchung hinfällig geworden. Das Konzil bestellte jetzt anderweit vier Kommissare, unter denen Kardinal d'Ailly, Erzbischof von Cambray, der hervorragendste war. Dieser Ausschuss wurde gleichzeitig mit Berichterstattung in betreff der Lehre Wiclifs beauftragt, denn das Konzil sah die Sache des böhmischen Magisters und die Lehre des englischen Doktors (mit Recht) für konnex an. Am 4. Mai 1415 fasste das Konzil, auf Grund des erstatteten Berichts, Beschluss über Wiclif: man verdammte seine Person, seine Schriften und seine Lehren, namentlich die seit 1403 öfter erwänten 45 Artikel, als irrig, teilweise ketzerisch, ja mitunter revolutionär. Das war die Vorbereitung für das Verfaren gegen Hus selbst.

Nun wurde vereinbart, dass Johann Hus am 5. Juni in einer öffentlichen Sitzung des Konzils verhört werden solle. Zu diesem Behufe wurde der Gefangene am 31. Mai aus der Burg Gottlieben nach Konstanz heraufgebracht und in dem Franziskanerkloster eingesperrt, wo er fortan die letzten Wochen verlebte. Dreimal hat man ihn vor versammeltem Konzil in öffentlicher Sitzung verhört.

Mittwoch den 5. Juni fand das erste Verhör statt im Refektorium des Franziskanerklosters, vor einer überaus vollzäligen Versammlung der Mitglieder des Konzils. Man legte ihm sein Buch „Von der Kirche" und seine Streitschriften gegen Paletz und Stanislaus von Znaim vor, und er erkannte sie als die seinen an mit dem Beifügen, er sei bereit, falls man ihm beweise, dass etwas irriges darin stehe, dasselbe zu verbessern. Hierauf wurden die aus seinen Schriften ausgezogenen Sätze vorgelesen. Als aber der Magister darauf eingehen und sich verteidigen wollte, schrieen viele zugleich auf ihn hinein. Er blieb bei all dieser Leidenschaftlichkeit ruhig und scheute sich nicht, als er wider zum Worte kam, laut zu erklären: „Ich hatte gedacht, dass in diesem Konzil mehr Anstand, Frömmigkeit und Zucht sein würde!" Man fülte, dass man sich eine Blöße gegeben habe, deshalb wurde die Sitzung vertagt.

Bei dem zweiten öffentlichen Verhör, am 7. Juni, ging es anständiger und maßvoller zu; König Sigismund selbst war zugegen. Es handelte sich um gewisse Artikel aus Hussens Buch von der Kirche, auch um sein Verhältnis zu Wiclif. Er gestand offen, dass er Wiclif für einen frommen Mann halte und nur wünschen könne, dass seine Seele einmal dahin gelangen möge, wo dessen Seele

sei. Daſs er aber Wiclifs Angriff gegen die Lehre von der Wandlung im hl. Abendmal sich angeeignet habe, bestritt er beharrlich. Auf die schließliche Ermanung, sich dem Konzil demütig zu unterwerfen, erwiderte er, er sei gewillt, in aller Demut sich eines Besseren belehren zu lassen, falls man ihm nachweise, daſs er irgendwo geirrt habe.

Das dritte und entscheidende Verhör, am 8. Juni, betraf eine Anzal Sätze von Hus in betreff der Lehre von der Kirche; einige derselben lehnte er, als seiner Ansicht nicht ganz entsprechend, ab, andere bemühte er sich zu verteidigen und zu begründen. Zum Schlusse ließ Kardinal d'Ailly dem Magister die Wal, sich dem Konzil vollständig zu fügen, dann werde man ihn schonen; oder einzelne Sätze festzuhalten, das dürfte aber für ihn gefärlich werden. Darauf erwiderte Hus schließlich, man möge ihn nicht zwingen, Sätze abzuschwören, die er niemals aufgestellt habe! das wäre eine Lüge und gehe wider sein Gewissen!

Überschauen wir den Gang der drei Verhöre, so war die Mehrzal der dem Magister schuld gegebenen Sätze wirklich der Art, daſs er sie entweder mit vollem Recht ablehnen oder sie als in der Warheit gegründet behaupten konnte. Ersteres war der Fall mit seiner angeblichen Bestreitung der Lehre von der Wandlung, letzteres mit seiner Appellation an Christum und mit dem Grundsatz, daſs Christus allein, nicht Petrus, das Haupt der Kirche sei. Das Konzil aber hat in dieser Sache ganz und gar nicht unbefangen und gerecht gehandelt. Das endgültige Urteil stand schon vor dem ersten Verhöre fest, und des Magisters Verantwortung redlich zu prüfen, war man nicht geneigt.

Nach dem dritten Verhöre war die Verurteilung des Hus zum Feuertode zweifellos, zumal König Sigismund aus politischen Motiven, um durch das Strafgericht an Hus die Neigung zu Irrlehren in Böhmen zu dämpfen, gegen die Annahme eines etwaigen Widerrufs war. Der Magister selbst gab sich keiner Selbsttäuschung hin. Seine Briefe tragen von da an den Stempel des Abschieds und letzten Willens an sich. In den 4 Wochen nach dem letzten Verhör sparte man keine Mühe, ihn durch gütliche oder strenge Mittel zu einem Widerrufe zu bringen. Allein alle Versuchungen dazu, sein eigenes Gewissen fremdem Gewissen unterzuordnen, hat er mannhaft bestanden. Das ist das Große an Hus, daſs er, bei aller Demut und Kindlichkeit, dennoch sich nicht imponiren ließ durch die Einmütigkeit eines großen Konzils; daſs er lieber die Schmach, für einen hartnäckigen Ketzer zu gelten, ja selbst den Feuertod auf sich nahm, als die Befleckung seines Gewissens durch einen Widerruf, der wider die Warheit ging. Seinen persönlichen Widersachern verzeiht er und betet für sie, ja er bittet sie um Verzeihung. Seinen Freunden gegenüber strömt sein Herz über von Dankbarkeit für alle Liebe und Treue, ritterliche Unerschrockenheit und sittliche Tapferkeit, die ihm zugewandt worden, wie auch von herzandringenden Ermanungen zu einem Wandel in der Nachfolge Christi und zu unverrücktem Festhalten an Gottes Wort. Einen seiner letzten Briefe schließt er mit dem innigen Gebet: „O frommer Herr Christus! Ziehe uns Schwache dir nach! — Gib einen willigen Geist, ein unerschrockenes Herz, rechten Glauben, festes Hoffen, vollkommene Liebe, daſs wir um deinetwillen geduldig und mit Freuden unser Leben dran geben! Amen".

Sonnabend den 6. Juli 1415 erfolgte endlich in feierlicher öffentlicher Plenarsitzung des Konzils im Dom die Fällung des Urteils, das sofort auch vollzogen wurde. Bei Verlesung des Berichts über den Prozeſs wider Hus erhob er Einsprache, allein man entzog ihm das Wort. Da fiel er auf die Knie nieder und hob die gefalteten Hände stille zum Himmel. Als der Umstand erwänt und ihm wie ein verdammenswerter Irrtum ausgelegt wurde, daſs er an Christum appellirt habe, rief er eifrig aus: „Herr Gott!, siehe nun verdammt dies Konzil gar dein Tun als einen Irrtum, da du doch selbst deine Sache deinem Vater als dem gerechten Richter anheimgestellt hast!" Auch den Umstand bezeugte er nochmals laut und öffentlich, daſs er sich freiwillig vor dem Konzil gestellt habe, im Besitze eines Geleitsbriefes von dem hier gegenwärtigen König, um von seinem Glauben Rechenschaft abzulegen. Nun verkündigte ein italienischer Bischof den Urteilsspruch der Synode über Hus und seine Schriften: er sei ein hartnäckiger

Ketzer und solle seines Priesterstandes entsetzt, seine Bücher aber verbrannt werden. Hiebei widersprach er laut, dann fiel er auf die Knie und betete still; zuletzt betete er laut um Vergebung für alle seine Feinde.

Nun folgte die Degradation: man bekleidete ihn mit dem vollen Ornat eines Messpriesters, um ihn dann Stück für Stück feierlich und unter den herkömmlichen Verwünschungen zu entkleiden. Nachdem auch noch die Tonsur vernichtet worden, lautete die Sentenz: „Nun hat die Kirche alle kirchlichen Rechte von ihm genommen, sie hat nichts mehr mit ihm zu tun. Er werde dem weltlichen Arm übergeben!“ Dann sagten alle: „Deine Seele übergeben wir dem Teufel!“ Er aber erwiderte: „Und ich befehle sie dem frommen Herrn Jesu Christo!“ Nun setzte man ihm eine ellenhohe Papiermütze auf mit der Umschrift: „Haeresiarcha!“ Auf des Königs Befehl nahm Pfalzgraf Ludwig den Verurteilten an sich und übergab ihn dem Magistrate von Konstanz zur Hinrichtung. Man fürte ihn aus der Kirche, wärend das Konzil ruhig in seiner Tagesordnung weiter ging. Auf dem Domplatze war man eben daran, seine Bücher zu verbrennen. Er lächelte nur, sagte aber zu den Umstehenden, sie mögen nur nicht glauben, dass er wegen Irrlehren sterben müsse!

Auf dem Richtplatze, dem „Brühl“ zwischen Stadtmauer und Graben, angekommen, kniete Hus nieder und betete laut mit heiterer Miene: „Erbarme dich mein, o Gott! Auf dich hab ich gehoffet, Herr! In deine Hände befehle ich meinen Geist!“ Als ihm zugerufen wurde, er solle aufstehen, erhob er sich und sprach mit vernehmlicher Stimme: „Herr Jesu Christe, diesen grauenhaften, schmachvollen Tod will ich von wegen deines Evangeliums und der Predigt deines Wortes demütig und geduldig ausstehen!“ Hierauf entkleideten ihn die Henker und banden seine Hände rückwärts mit Stricken, seinen Hals mit einer Kette, an eine starke in den Erdboden gespiesste Diele, wärend Holz mit Stroh um ihn aufgeschichtet wurde. Ehe nun das Feuer angezündet wurde, ermante ihn der Reichsmarschall von Pappenheim und Pfalzgraf Ludwig noch einmal, sein Leben durch Widerruf zu retten. Er aber antwortete mit lauter Stimme: „Gott ist mein Zeuge, dass ich dasjenige, was mir falsche Zeugen schuld geben, niemals gelehrt habe. — In der Warheit des Evangeliums, welche ich geschrieben und gepredigt habe, will ich heute mit Freuden sterben!“ Jetzt wurde der Holzstoß angezündet. Der Magister aber fing an mit heller Stimme zu singen: „Christe, du Son des lebendigen Gottes, erbarme dich mein“. Als er aber weiter sang: „der du geboren bist aus Maria der Jungfrau“, schlug ihm die Flamme ins Gesicht, so dass man nur noch die Lippen sich bewegen sah. Nach kurzer Qual war er lautlos verschieden.

Hus war der vereinigten kirchlichen Auktorität und weltlichen Macht unterlegen. Die an ihm als angeblichem Häretiker vollzogene Todesstrafe ist unzweifelhaft nach dem damaligen Recht, das der Magister selbst anerkennt, zu beurteilen Und darnach stand es fest, dass einen der Irrlehre überwiesenen und dabei hartnäckig beharrenden Mann die Todesstrafe mit Fug und Recht treffe. Die Frage ist nur, ob Hus wirklich einer Irrlehre überwiesen worden ist? Ich antworte entschieden: Nein! Die nach damaligen Begriffen gravirendste Anklage, nach Wiclifs Vorgang die Lehre von der Wandlung bestritten zu haben, ist nicht erwiesen worden und konnte nicht erwiesen werden. Sein Kirchenbegriff aber war teils um deswillen nicht für häretisch zu erklären, weil er auf Augustin sich stützt, teils um deswillen, weil ein sanktionirtes Lehrstück von der Kirche damals überhaupt nicht bestand. Somit blieb nichts übrig als der Umstand, dass Hus für die Reform der Kirche nicht auf die kirchliche Auktorität, sondern auf die Schrift und sein Gewissen sich stützte. Dass aber diese Gesinnung nach damaligem Recht eine todeswürdige Ketzerei gewesen, läst sich schlechterdings nicht erweisen.

Hussens Verbrennung war, mit dem Maßstab des damaligen Rechts gemessen, ein warer Justizmord.

Was die reformatorischen Lehrgedanken des Magisters betrifft, so bewegen sie sich um einen gedoppelten Angelpunkt: einmal „Christi Gesetz“,

d. h. die hl. Schrift; zum andern die ware Kirche Christi. Er bekennt sich von früh an nachdrücklich zu dem Grundsatz, Christi Gesetz, d. h. die Offenbarung Gottes im N. T., sei unbedingt maßgebend, von ausschließlich unfehlbarer Auktorität. Dieses Schriftprinzip ist unstreitig von Wiclif entlehnt. Der zweite reformatorische Grundgedanke ist die ware Kirche. Kirche ist ihm, wie schon bei Wiclif, der darin Augustin folgt, die Gesamtheit der Erwälten. Daraus folgt, daſs äußere Mitgliedschaft an der Kirche, selbst Ämter und Würden in derselben, keine Bürgschaft bieten dafür, daſs die fraglichen Personen überhaupt wirkliche Mitglieder der waren Kirche seien. Wer in der Kirche, aber nicht von ihr ist, der gleicht der Spreu unter dem Korn auf der Tenne, dem Unkraut unter dem Waizen im Acker. Christus ist der Grund, auf den die Kirche gebaut ist; er ist das Haupt, das alleinige Haupt der Kirche von jeher. Nicht der Papst ist das Haupt der allgemeinen Kirche, sondern Christus allein ist dieses Haupt. Demgemäß ist die päpstliche Vollmacht, und die entsprechende Pflicht kirchlichen Gehorsams, eine gemessene und beschränkte.

In der Lehre vom heiligen Abendmal beschuldigten die Gegner den Magister, er habe, nach Wiclifs Vorgang, die Lehre von der Wandlung bekämpft. Allein bei genauester Untersuchung stellt sich heraus, daſs diese Anschuldigung völlig grundlos ist. Hus hat niemals in seinem Leben Wiclifs Opposition gegen jene Lehre sich angeeignet. Hingegen die Kommunion unter beiderlei Gestalt hat nicht er selbst, sondern sein Freund, Magister Jakob von Mies, Jakobellus genannt, zuerst in Anregung gebracht. Und Hus hat erst in Konstanz, auf Anregungen von der Heimat aus, sich über diese Frage ausgesprochen. Er tat dies in maßvoller Weise: nur daſs es erlaubt und heilsam sei, das Abendmal unter beiderlei Gestalt zu spenden und zu genießen, nicht daſs dies zum Heile notwendig und Pflicht sei, behauptete er. Erst als das Konzil am 15. Juni 1415 die Kelchentziehung, welche bis dahin nur Brauch gewesen, zum Kirchengesetz erhob und den Priestern die Spendung des Kelchs bei Strafe des Bannes untersagte, sprach sich der Magister nachdrücklicher aus. Es ist ihm dabei vielmehr um das Ansehen des göttlichen Wortes als um die Vollständigkeit des Sakramentes selbst zu tun.

Johann Hus war allerdings nicht ein urkräftiger, origineller, schöpferischer Geist, und als Denker weder spekulativ begabt noch von systematischem Talent. Er erscheint, zumal Wiclif gegenüber, als ein Stern zweiter Größe, der sich wie ein Planet um jenen, als seine Sonne, dreht. Und als Charakter ist er nicht eine innerlich starke Natur, doppelt gehärtet und scharf wie Stal. Er ist vielmehr eine weiche Persönlichkeit, eine zart besaitete Seele, mehr empfänglich als zum Angreifen und heldenmütigen Erobern berufen. Aber mit Weichheit und Zartheit der Seele war in ihm eine sittliche Zähigkeit vereinigt, eine unwandelbare Treue, ja unbeugsame Festigkeit, welche eben in dieser Mischung sittlicher Charakterzüge einen liebenswürdig gewinnenden Eindruck macht, ja die reinste Achtung und Verehrung gebietet. Dazu kommt seine sittliche Reinheit und Uneigennützigkeit, die aufrichtige Gottesfurcht, zarte Gewissenhaftigkeit und Herzlichkeit. Und dieses bei aller Weichheit doch bis zum schauerlichsten Tode unerschrockene Herz, diese unüberwindliche Geduld des Mannes in seinem treuen Bekenntnis evangelischer Warheit hat ihm die Gemüter gewonnen. Selten ist die Macht des Gewissens, die überlegene Stärke eines im Glauben an den gekreuzigten Heiland wurzelnden Charakters in so reinem Lichte stralend, so gewinnend und erschütternd zugleich an den Tag getreten, wie in Hus. Daher die tiefe welthistorische Wirkung, welche seine Gewissenstreue und sein tragisches Ende Jarhunderte hindurch geübt hat.

Nachdem schon Ulrich von Hutten einige Schriften von Hus im Druck herausgegeben hatte, erschien bereits 1558 in Nürnberg eine umfassendere, aber auch namhafte Stücke, die nicht Hus selbst, sondern Matthias von Janow angehören, enthaltende Sammlung: Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis fol., in 2 Bänden, wovon 1715 eine neue vermehrte Auflage herauskam (vgl. Const. Höfler, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung, in Fontes

reram austriacarum, 3 Bände 1856). Eine vortrefflich bearbeitete Sammlung von Urkunden zur Geschichte Hussens und der Hussiten hat der böhmische Historiograph Franz Palacky 1869 in Prag herausgegeben: Documenta Mag. Joannis Hus vitam doctrinam, causam — illustrantia etc.

Hieronymus von Prag kommt neben Hus nur in zweiter Linie in betracht. Zwar an Geistesgaben und Gelehrsamkeit stand er vielleicht über ihm, aber an Seelenadel, Charakter und frommer Willensstärke entschieden unter ihm. Er stammte aus einer in der Prager Neustadt ansässigen Familie vom niederen Adel (dass sein Familienname Faulfisch gewesen sei, beruht lediglich auf Irrung), wälte die gelehrte Laufbahn, one jedoch kirchliche Weihen und priesterlichen Stand zu suchen. Er studirte zuerst in Prag selbst, dann, aus glühender Lernbegier, in Oxford, warscheinlich 1396 und in den folgenden Jaren; von dort brachte er zuerst theologische Schriften von Wiclif mit, wärend man bis dahin in Prag nur philosophische Abhandlungen desselben kannte. Hieronymus promovirte 1398 in Prag zum Baccalaureus der freien Künste, begab sich dann nach Paris, hielt sich auch in Heidelberg und in Köln eine zeitlang auf, und machte durch seine Dialektik und Beredsamkeit Aufsehen; in Paris promovirte er zum Magister. Erst 1407 befand er sich wider in Prag, und trat in Sachen der Universitätsverfassung nebst Hus im J. 1408 und den folgenden für Erweiterung des Rechts der „böhmischen Nation" nachdrücklich mit ein. Im J. 1410 aber reiste er, auf Einladung des Königs von Polen, Wladislaus II., nach Krakau, um die dort neu gestiftete Universität einrichten zu helfen, und von da nach Ofen, um auf den Wunsch König Sigismunds von Ungarn, vor ihm zu predigen. Allein man verdächtigte ihn daselbst, als wolle er nur ketzerische Ansichten ausbreiten; er entwich nach Wien, wurde dort in Haft genommen, aber auf offizielle Verwendung der Prager Universität wider freigelassen, und kam nun nach Prag zurück. Hier beteiligte er sich mit glänzendem Erfolg an der akademischen Disputation vom 7. Juni 1412 (s. oben S. 387). Im folgenden Jare erschien er widerum an dem polnischen Hofe zu Krakau. Als aber Hus im Oktober 1414 im Begriffe war, nach Konstanz abzureisen, war Hieronymus nach Prag zurückgekehrt und sprach ihm zu, bei demjenigen zu beharren, was er bis jetzt gepredigt und geschrieben habe; sollte er in Not geraten, so werde er, Hieronymus, ihm zu Hilfe eilen. Auf dieses Versprechen bezieht sich one Zweifel die Warnung, welche Hus in einem seiner Briefe an Herrn von Chlum einfließen lässt, Hieronymus möge ja nicht nach Konstanz kommen! Dessenungeachtet begab sich letzterer, vermöge eines ritterlichen Entschlusses, um sein gegebenes Wort einzulösen, aber völlig unberufen, auf den Weg, und traf am 4. April 1415 in Konstanz ein. Allein die Vorstellungen der befreundeten böhmischen Barone bewirkten, dass seine mutige Begeisterung rasch umschlug: er entwich schon am folgenden Tag aus der Stadt, machte jedoch von dem benachbarten Überlingen aus Versuche, freies Geleite vom Kaiser und freies Gehör vom Konzil zu erlangen. Natürlich vergebens. Da trat er den Heimweg an. Schon war er bis in die Nähe der heimatlichen Grenze gelangt, da wurde er zur Hirschau in der Oberpfalz erkannt, festgenommen, und auf Verlangen des Konzils in Ketten nach Konstanz zurückgebracht. Vom 23. Mai 1415 an blieb er Jar und Tag ein Gefangener des Konzils; nur eine vorläufige Vernehmung war am Tage seiner Ankunft mit ihm vorgenommen worden. Erst nachdem Hus hingerichtet war, befasste man sich ernstlicher mit ihm. Und zwar arbeitete man sowol in öffentlichen Verhören, seit 19. Juli 1415, wie in Privatunterredungen darauf hin, ihn zum Widerruf zu bestimmen. Und der Unglückliche, durch volle dreimonatliche harte Kerkerhaft nebst Entbehrung und Krankheit gebeugt, nach Freiheit lechzend, von Todesfurcht angefochten, erklärte am 10. September, widerrufen zu wollen, und leistete in der Tat am Tage darauf einen Widerruf in geschlossener Versammlung der 4 Nationen des Konzils; ja er widerholte am 23. Sept. seinen Widerruf in einer noch rückhaltloseren Fassung, die man ihm inzwischen vorgeschrieben hatte, in einer öffentlichen Session, wobei er sich von allen durch das Konzil verurteilten Sätzen Wiclifs und Hussens feierlich lossagte.

Es war gelungen, den Mann zu beugen. Dessenungeachtet brachte man ihn

in den Kerker zurück. Jemehr man aber die Konsequenzen zog aus seinem Schritt, und ihm zumutete, an König Wenzel und dessen Gemalin, an die Universität Prag und an das böhmische Volk Briefe zu richten im Sinn und Geist seines Widerrufs, desto mehr scheint ihn die Reue angewandelt zu haben. Er verweigerte jeden ferneren Brief, außer dem an einen böhmischen Baron von Krawar. Nun wurde der Prozess gegen ihn als einen Rückfälligen aufs neue angestrengt. Nachdem Hieronymus wider den ganzen Herbst und den Winter 1415/16 im Kerker verlebt hatte, wurde ihm am 23. und 26. Mai 1416 ein anderweites öffentliches Verhör von dem Konzil gewährt. Da ist er von dem früher ihm abgedrungenen Widerruf endgültig zurückgetreten. Und seine Verantwortung macht entschieden den Eindruck, als habe er erst dadurch die Freudigkeit eines guten Gewissens und eine unüberwindliche Seelenstärke erlangt. Alle Versuche, ihn abermals umzustimmen, scheiterten. Am 30. Mai wurde er in öffentlicher Sitzung des Konzils im Dom als rückfälliger Ketzer feierlich verurteilt, worauf er mit heiterer Stirn und freudigem Antlitz zum Tode ging. Als man den Holzstoß anzündete, stimmte er das Osterlied an: Salve, festa dies, toto venerabilis aevo, sprach die drei Artikel des apostolischen Glaubens, und sagte dann deutsch zu den Umstehenden: „So, wie ich gebetet, glaube ich u. s. w.“ Dann rief er Worte des Gebets, bis Rauch und Qualm seine Stimme erstickten.

Die ungetrübte Freudigkeit und der vielduldende Heldenmut, wozu Hieronymus sich zuletzt ermannte, machten einigermaßen wider gut, was er durch vorübergehende Schwäche und Abfall verdorben hatte.

Wenn aber die Väter des Konzils glaubten, mit diesen zwei Männern auch die Opposition gegen die römische Kirche vernichtet zu haben, so war das eine verhängnisvolle Täuschung. Gerade durch jenes Verfaren wurde die ganze tschechische Nation zum Widerstand, ja zum Krieg gegen die römisch-katholische Christenheit, entflammt.

Schon die Verhaftung Hussens in Konstanz, one Verhör und trotz des königlichen Schutzbriefs, erregte in Böhmen und Mähren das peinlichste Aufsehen. Die Stände beider Länder wandten sich mit Vorstellungen und Bittschriften an König Sigismund. Die Barone suchten Abhilfe durch diplomatische Schritte. Aber die Masse der Bevölkerung ließ ihren Unmut in Aufläufen und Misshandlung von Priestern aus. Als Sigismund nichts tat, um Hus wider auf freien Fuß zu setzen, verbitterte sich die Stimmung im Lande; die Schreiben des böhmischen und mährischen Adels vom 8. und 12. Mai 1415 lassen bereits die lebhafteste Entrüstung unverholen zum Worte kommen. Als vollends die Nachricht von Hussens Verbrennung und von seiner heldenmütigen Standhaftigkeit bis in den Tod nach Böhmen und Mähren gelangte, folgte anfänglich ein unheimliches Grollen. Man empfand seine Verurteilung als eine Schmach für die tschechische Nation, sah in seiner Verbrennung einen waren Justizmord; und zum religiösen Fanatismus gesellte sich patriotische Empörung über die Beschimpfung der nationalen Ehre. Kein Wunder, dass die Volkswut sich Luft machte, dass einige Feinde von Hus unter den Priestern erstochen oder in die Moldau gestürzt wurden, der Erzbischof selbst vor der seinen Palast belagernden Menge kaum sich retten konnte.

Da König Wenzel die Sachen gehen ließ, Königin Sophie aber die Verehrer von Hus begünstigte, so nahmen hussitisch gesinnte Statsmänner das Heft in die Hand, um Unruhen vorzubeugen und dem Volkswillen auf gesetzlichem Wege Geltung zu verschaffen. Man berief auf Anfang Sept. 1415 einen Landtag nach Prag. Der erste Schritt des ungewönlich zalreich besuchten Landtags war ein feierlicher Protest an das Konzil im Namen von 452 Magnaten, Baronen und Herren abgesandt; der Protest legte für Hus selbst ein höchst ehrenvolles Zeugnis ab mit außerordentlicher Wärme, verwarte sich aber auch für das ganze Land, für Böhmen und Mähren, gegen die Unbill, sie der Irrlehre und Ketzerei zu beschuldigen. Zugleich bekannte man sich zu der Lehre und Sache von Hus. Drei Tage später folgte die entsprechende Tat. Am 5. Sept. 1415 unterzeichneten dieselben Barone, welche die Adresse an das Konzil erlassen hatten, eine Urkunde,

wodurch sie ein Schutz und Trutzbündnis in Sachen der Religion unter sich aufrichteten. Dieser Herrenbund verpflichtete sich gegenseitig, die freie Predigt des Wortes Gottes auf ihren Besitzungen zu schirmen, kirchliche Verfügungen der Bischöfe oder des Papstes nur in soweit anzuerkennen, als sie der hl. Schrift gemäß seien. Andernfalls solle die Prager Universität (Rektor und Doktoren der Theologie) als Schiedsrichter gelten. Angesichts schriftwidriger Maßregelungen aber versprach man sich gegenseitige Hilfe und Schutz.

Das war ein küner Griff, ein praktischer Schritt zu kirchlichen Zielen, aber auch von politischen Folgen. Das Schriftprinzip, wie es Hus von Wiclif überkommen hatte, war hiemit zum Panier eines mächtigen Herrenbundes erhoben. Man suchte den König zum Beitritt zu bewegen; dann hätten die Bundesbeschlüsse Gesetzeskraft erlangt. Allein dazu ließ sich Wenzel denn doch nicht bestimmen. Somit wurde der hussitische Herrenbund ein politischer Sonderbund. Die Gegenpartei vereinigte sich auf Betreiben des Erzbischofs Konrad von Prag gleichfalls zu einem Bunde. So standen sich in Böhmen und Mähren zwei Bündnisse von Baronen und Herren gegenüber, der große hussitische Bund und der kleine römisch-konservative Bund. Es war sehr fraglich, ob es möglich sei, den Landfrieden aufrecht zu erhalten, oder ob man dem Bürgerkrieg entgegentreibe.

Die Maßregeln der Hierarchie waren nicht dazu angetan, die Erregung zu beschwichtigen. Schon daſs der Bischof von Leitomischl, Johann der Eiserne, vom Konzil als Legat nach Böhmen geschickt wurde, konnte die Gemüter nur erbittern; denn er war als fanatischer Gegner von Hus verhaſst. Das Domkapitel zu Prag schürte das Feuer durch scharfe Erlasse, ja durch Verhängung des Interdikts über die Hauptstadt. Als aber das Konzil 24. Februar 1416 die Barone, welche die Adresse vom Sept. 1415 unterzeichnet hatten, vorlud, und einen Kreuzzug gegen Böhmen in Aussicht stellte, so vermochte man damit die Hussiten nicht einzuschüchtern.

Der vom Konzil gewälte Papst Martin V. hatte schon als Kardinal Otto von Colonna 1410 f. in Sachen von Hus mit schonungsloser Schärfe gehandelt. Er nahm jetzt, vollends nachdem er 22. April 1418 das Konzil aufgelöst hatte, die hussitische Sache fest in Angriff; es sollte in Böhmen und Mähren alles hussitische Wesen mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden. Dazu bedurfte man aber der Statsgewalt. Bis dahin hatte König Wenzel sich über den Parteien zu halten gesucht. Sein Bruder, König Sigismund, war es, der auf der Rückreise nach Ungarn von Passau aus am 4. Dez. 1418 ein Schreiben an ihn richtete, worin er ihm vom römischen Standpunkt aus so nachdrücklich wie möglich ins Gewissen redete und ihn im Interesse seiner Krone dazu aufforderte, die hussitischen Irrungen mit allem Ernst zu unterdrücken. Das wirkte. Anfang des J. 1419 machte König Wenzel eine Schwenkung und ergriff Maßregeln in römischem Sinne. Nun konnten erklärte Hussiten natürlich nicht mehr am Hofe bleiben. Nikolaus von Pistna, ein Statsmann, und Johann Zizka von Trotznow, ein Kriegsheld, die bisher in der Hofgunst hoch gestanden waren, wurden nun hussitische Volksfürer. Dem König war es nicht mehr gemütlich in Prag. Am 16. August 1419 ist er auf seinem Schlosse Wenzelstein in verdüstertem Gemütszustand gestorben. In dem gleichen Jare kam es zu dem Bürgerkrieg, wenigstens zu den Anfängen desselben.

Fassen wir den inneren Charakter der hussitischen Bewegung ins Auge, so tritt vor allem die pietätsvolle Verehrung des Magisters Johann Hus hervor. Man beging seinen Todestag, den 6. Juli, schon in den ersten Jaren und fortan, als Feiertag eines Märtyrers und Heiligen, schmückte Altäre mit seinem Bildnis und dem des Hieronymus von Prag. Dessenungeachtet war man weit entfernt, Hus zum Herrn und Meister zu machen. Man ehrte ihn nur als „evangelischen Prediger", treuen Lehrer und frommen Diener Christi. Diese Leute lehnten den Namen „Wiclefiten" und Hussiten aufs bestimmteste ab; sie wollten nichts anderes sein als gute „katholische" Christen; sie wollten in der Tat Katholiken bleiben; nur verlangten und hofften sie eine Reform der „heiligen Mutterkirche", wie sie in redlicher Herzensmeinung sich ausdrückten.

Vollkommen einig waren indes die Hussiten nur über den Grundsatz, dass „Gottes Gesetz", d. h. die hl. Schrift, in Sachen des Glaubens und Lebens die höchste Auktorität besitze. Bei der Anwendung ging man sofort auseinander. Die einen ließen nur dasjenige als war und berechtigt gelten, was durch die Schrift ausdrücklich bezeugt und vorgeschrieben sei. Die anderen billigten alle diejenigen Lehren und Einrichtungen der Kirche, welche der hl. Schrift nicht widersprechen. Dieser Unterschied, welcher von großem Belang geworden ist, beruhte auf einer schon zwischen Wiclif und Hus bemerkbaren Divergenz und entspricht der späteren Differenz zwischen der reformirten und der lutherischen Fassung des Schriftprinzips. Schon 1419 tauchte jener Unterschied auf, entwickelte sich aber mit der Zeit zu einem Gegensatz zwischen konservativer Reformgesinnung und Radikalreform. In Glaubenslehren, in sittlichen Fragen, in Sachen des Kultus wurden von der radikalen Partei unter den Hussiten die Konsequenzen gezogen: man verwarf die Lehre vom Fegefeuer, von der Fürbitte und Mittlerschaft der Heiligen, und behauptete, wenn ein Priester sich einer Todsünde schuldig mache, so könne er kein Sakrament heilskräftig verwalten. Auf sittlichem Gebiete erklärten sie die den Beichtenden auferlegten Bußwerke für überflüssig, jeden Eid und die Todesstrafe für unzulässig; den Kultus anlangend, eiferten sie gegen Bilder und Reliquien, ließen lediglich nur den Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienste gelten, beseitigten nicht bloß die Fastenzeiten, sondern auch die wirklichen Feste. Fromme Laien, sogar Frauen, durften predigen; nicht bloß geweihte Räume, auch andere Orte galten als geeignet zum Gottesdienst. Hingegen das Programm der gemäßigten konservativen Reform ist niedergelegt in den vier Prager Artikeln, welche im Juli 1420 vereinbart und in drei Sprachen, lateinisch, tschechisch und deutsch, weithin verbreitet wurden. Die vier Artikel sind folgende:

I. dass Gottes Wort im Königreich Böhmen frei und ungehindert gepredigt werden solle.

II. Das Sakrament des hl. Abendmals solle allen gläubigen Christen, die sich nicht durch eine Todsünde dazu untüchtig gemacht haben, unter beiderlei Gestalt frei gespendet werden, gemäß der Einsetzung Christi.

III. Die weltliche Herrschaft und irdischen Güter, welche der Klerus zum Nachteil seines Amtes und zum Schaden des weltlichen Arms inne hat, sollen ihm genommen, und die Geistlichkeit zu apostolischem Wandel zurückgefürt werden.

IV. Alle Todsünden, vornehmlich die öffentlichen Unordnungen, sollen in jedem Stande von den zuständigen Auktoritäten vollständig verboten und abgetan werden.

Die gemäßigte Fraktion hatte zu ihrem maßgebenden Fürer den Baron Czenko von Wartenberg, zu gelehrten Vertretern Christann von Prachatitz, Jakob von Mies (Jakobell, s. d. Art.), Johann von Jesenitz, Simon von Tisnow, dann aber auch die Universität und die Stadt Prag. Daher nannte man diese Partei in den zwanziger Jaren nur die „Prager"; später kam der Name Calixtiner (Kelchner) oder Utraquisten auf. Auf der anderen Seite, der radikalen und demokratischen, standen an der Spitze Nikolaus von Pistna, Johann Zizka, der Prager Magister Johann Jitschin, Pfarrer Koranda in Pilsen und andere. Diese Fraktion erlangte seit 1419 einen örtlichen Mittelpunkt in dem Städtchen Austi, südlich von Prag, und bald darauf in der festen Stadt Tabor, welche sie auf einem benachbarten Hügel gründeten; daher der für die Ultras der Hussiten historisch gewordene Name „Taboriten". Das fanatische Gebaren der letzteren war es vorzüglich, was die Christenheit gegen die Hussiten aufbrachte.

Von 1420—1425 machte sich das katholische Deutschland in widerholten Kreuzzügen auf gegen das hussitische Böhmen; von verschiedenen Seiten her unternahm man Angriffskriege gegen Böhmen, die aber stets nachdrücklich abgewehrt wurden. Es begreift sich leicht, dass die siegreichen Verteidiger immer küneren Mut fassten, zur Offensive übergingen, und von 1427 an den Krieg in die Länder ihrer Feinde trugen. Hiemit zerfällt die Zeit der Hussitenkriege (1420—1431)

in zwei Perioden, die der Defensive und die der Offensive. Diese Kriege hatten auf Seiten der Hussiten stets einen gedoppelten Zweck, einen religiösen und einen politischen: der Religionskrieg sollte die religiöse Freiheit und Ehre Böhmens retten, zugleich aber auch das politisch-nationale Interesse der Tschechen, überhaupt der slawischen Rasse, waren. Zizka selbst sah sich als Rächer der hl. Schrift an, „Gottes Gesetz“ war sein Schlachtruf; aber er griff zu den Waffen, wie er in einem Kriegsreglement sagt, auch für die Befreiung der böhmischen und slawischen Nation.

Im J. 1427 erkannten die Hussiten, dass sie durch Siege in der Heimat, seien sie auch noch so entscheidend und zalreich, das Ziel nicht erreichen würden, Rom zu Konzessionen zu drängen, dass man vielmehr den Krieg über die Grenzen Böhmens hinaustragen müsse, um die römisch-katholische Christenheit zu einem Ausgleich geneigt zu machen. Diese Wendung gab der hussitischen Sache der taboritische Feldherr Prokop der Große. Nun machten die Taboriten und die „Waisen“, denen jetzt die Fürung der hussitischen Gesamtpartei zufiel, Kriegszüge in die deutschen Länder rings um Böhmen her, und verbreiteten allenthalben Schrecken. Aber jedesmal kehrten sie aus Feindesland ruhig nach ihrer Heimat zurück. Man erkannte, dass sie weder auf Eroberung und Herrschaft ausgingen, noch religiöse Propaganda trieben, sondern bloß Religionsfreiheit für sich selbst anstrebten. Zuletzt sahen sich die Gegner genötigt, zu einem gütlichen Ausgleich die Hand zu bieten. Nachdem der letzte Versuch eines Kreuzzuges gegen die Böhmen unter Kardinal Julian Cesarini in der Schlacht bei Taus, 14. August 1431, schmachvoll gescheitert war, trat eine bedeutsame Wendung in der Stimmung ein. Derselbe Mann, welcher an der Spitze des letzten Kreuzzuges gestanden hatte, Kardinal Cesarini, hat als Präsident des Baseler Konzils die Überzeugung, dass nur in der Güte und Versönung das Heil zu finden sei, kräftig betätigt.

Unter dem 10./15. Oktober 1431 erließ das Konzil eine förmliche Einladung an die Böhmen. Diese verstanden sich jedoch zur Abordnung von Bevollmächtigten nach Basel erst, nachdem von Abgeordneten des Konzils im Mai 1432 die Bedingungen, welche die Böhmen selber gestellt hatten, in Eger in der Hauptsache angenommen worden waren. Der Hauptpunkt war, dass auf dem Konzil in der Streitfrage nichts anderes als „Gottes Gesetz, der Vorgang Christi, der Apostel und der ältesten Kirche samt den Konzilien und den auf jene sich stützenden Kirchenlehrern als unfehlbare Richtschnur dienen solle“. Als das Konzil selbst die Vereinbarungen von Eger bestätigt und die verlangte Sicherheit bewilligt hatte, trat die Gesandtschaft der Hussiten ihre Reise nach Basel an, sieben Männer vom Adel und Bürgerstand, und acht Theologen. Unter den ersteren war Wilhelm Kostka von Postupitz der hervorragendste, unter den letzteren waren die namhaftesten Prokop der Große, Johann Rokyzana, der englische Wiclifite Peter Payne, welcher seit Jaren sich in Böhmen befand, und Niklas Pilgram, Bischof der Taboriten und Chronist.

Es war eine in der Gesamtgeschichte der Kirche unerhörte Begebenheit, dass ein allgemeines Konzil auf Unterhandlungen mit einem ganzen Volke einging, das für Reform der Kirche aufgetreten war, und Abgeordnete desselben wie Gesandte einer gleichgestellten Macht annahm. Vom 10. Januar 1433 an wurden in Basel Verhandlungen gepflogen, welche sich auf Grund der 4 Prager Artikel um die freie Predigt des Wortes Gottes, die Kommunion unter beiderlei Gestalt, die weltliche Herrschaft des Klerus und die Sittenzucht drehten. Manches küne schneidende Wort wurde in der Versammlung ungescheut ausgesprochen. Ja es kam hie und da zu äußerst derben Ausfällen der Böhmen und zu stürmischen Auftritten.

Zu einem Ausgleich gelangte man aber in Basel noch nicht. Die Abgeordneten waren zu bestimmten Abmachungen nicht bevollmächtigt. Daher wurde verabredet, dass das Konzil den böhmischen Abgeordneten, wenn sie zurückreisen würden, seinerseits eine Gesandtschaft mitgeben solle. Am 14. April reisten die Hussiten in Begleitung von zehn Gesandten des Konzils von Basel ab. Unter den

letzteren befanden sich zwei Bischöfe, einige Prälaten und theologische Schriftsteller; der größten Beliebtheit bei den Böhmen erfreute sich Bruder Johann von Geilhausen aus dem Kloster Maulbronn. Am 8. Mai langten sie in Prag an. Aber die Verhandlungen daselbst fürten nicht zum Ziel. Erst nachdem eine zweite Gesandtschaft aus Böhmen in Basel gewesen war und eine nochmalige Gesandtschaft des Konzils nach Böhmen abgeordnet worden, gelang es, einen Ausgleich mit dem böhmischen Landtage abzuschließen. Am 30. November 1433 wurden die ersten Compactaten geschlossen. Sie bestehen darin, dass die Kommunion unter beiderlei Gestalt allen, die sie begehren, gespendet werden solle, wärend die Konzessionen, anlangend die Sittenzucht, die freie Verkündigung des Wortes Gottes und die weltliche Herrschaft des Klerus, durch kluge Klauseln ziemlich illusorisch gemacht waren. Nur die Gemäßigtsten unter den Pragern waren mit diesem Ausgleich zufrieden, desto weniger die „Waisen“ und die Taboriten. Die Spannung zwischen den verschiedenen Schattirungen verschärfte sich wider. Bald brach der Bürgerkrieg aufs neue aus. Aber in der großen Hussitenschlacht bei Böhmisch-Brod und Lipan, den 30. Mai 1434, wurden die Taboriten und Waisen entscheidend geschlagen. Von da an löste sich die Partei der „Waisen“ ganz auf. Und die Taboriten, deren politische Macht gebrochen war, vermochten nur noch in einzelnen Punkten, z. B. anlangend das hl. Abendmal, die Heiligenverehrung u. dgl., ihre schärferen Grundsätze, die von Wiclif herstammten, aufrecht zu erhalten. Aber um die Mitte des 15. Jarhunderts verloren sich die Taboriten, als geschlossene Partei, allmählich. Sie pflanzten sich jedoch geistig fort in den „Brüdern des Gesetzes Christi“ (der Brüderunität, s. d. Art. „Böhmische Brüder“, Bd. II, 648 ff.).

Der Ausgleich von 1433 zwischen dem Baseler Konzil und den Hussiten, genannt die „Compactaten“, war von dem Landtag zu Iglau am 5. Juli 1436 feierlich bestätigt worden und hatte dadurch Gesetzeskraft erlangt. Nun war die Aussönung Bömens mit Rom und der abendländischen Gesamtkirche eine vollendete Tatsache. Andererseits war den Böhmen die Kommunion unter beiderlei Gestalt zugestanden und garantirt. Zugleich wurde, unter gewissen Bedingungen, Sigismund von Ungarn als König von Böhmen anerkannt. Dass er erst jetzt, und nicht schon 17 Jare früher, an dieses ihm durchs Erbrecht zustehende Ziel gelangte, das hatte er lediglich sich selbst und seiner Wortbrüchigkeit gegen Hus zuzuschreiben. Aber seitdem er wirklich Bömen regierte (1436 und 1437), brachte er es durch gleiche Wortbrüchigkeit, wie einst in Konstanz, indem er alles rückgängig zu machen suchte, was in den letzten Jaren vereinbart worden war, dahin, dass, als er am 9. Dez. 1437 starb, schon wider die schlimmste Gärung im Lande herrschte.

Unter dem 18järigen Interregnum, das nach dem Tode Albrechts II. (1439) eintrat, sind die Taboriten, die 1434 als politische Partei ein Ende genommen hatten, auch als religiöse Partei vollends erloschen. Im Anfang der vierziger Jare unterhandelte man noch mit ihnen. Im Juli 1443 fand in der Pfarrkirche zu Kuttenberg ein Religionsgespräch zwischen Utraquisten und Taboritenpriestern statt, unter dem Doppelvorsitz eines Utraquisten und eines Taboriten; der letztere war der englische Magister Peter Payne. Auf utraquistischer Seite waren die namhaftesten Sprecher Magister Rokyzana und Johann von Pribram. Es handelte sich hauptsächlich um die Lehre vom hl. Abendmal. Die Taboriten beharrten bei der (Wiclifschen) Lehre, dass Christi Leib im Abendmal sakramental und geistig gegenwärtig sei, aber nicht substantiell; das erklärten aber die Gegner für eine „pikardische“ Irrlehre. Auf dem Landtage in Prag, Jan. 1444, wurde die Lehre Rokyzanas und der übrigen utraquistischen Magister sanktionirt, die der Taboriten als Irrlehre verworfen. Von da an traten viele einzelne Mitglieder, ja ganze Gemeinden der Taboriten zu den Utraquisten über, und zwar umsomehr, als man sie nicht drängte und keine Gewalt gegen sie anwandte. So lösten sich die Taboriten auch als Religionspartei um die Mitte des 15. Jarhunderts von innen heraus allmählich auf.

Den böhmischen Utraquisten aber war von der ursprünglichen Reformgesin-

nung und Lehre ihres verehrten Magisters Hus nur noch ein dürftiger Rest geblieben: das Abendmal unter beiderlei Gestalt, gemäß der Einsetzung Christi, und der Kelch als hussitisches Symbol. Ein kolossaler vergoldeter Kelch prangte in einer Nische am Giebel der Hauptkirche in der Altstadt Prag (Teynkirche); und der Kelch als religiöses Warzeichen wurde allenthalben angebracht, mochte er passen oder nicht. Aber die reichen und mächtigen Grundgedanken von Hus, die er größtenteils von Wiclif überkommen hatte, waren den Calixtinern oder Utraquisten vor und nach der Mitte des 15. Jarhunderts größtenteils abhanden gekommen. So das große Schriftprinzip oder der Grundsatz, dass das „Gesetz Christi“, die hl. Schrift, die höchste entscheidende Auktorität sei. Ferner die Centralwarheit: Christus allein ist der Mittler zwischen Gott und Menschen. Weiter der Kirchenbegriff, wornach die ware Kirche nichts anderes ist, als die Gesamtheit der Erwälten. Kurz der böhmische Utraquismus, wie er sich vorzugsweise vom Ende der Hussitenkriege und von der Versönung mit der katholischen Gesamtkirche an entwickelt hat, ist nur eine abgeschwächte und homöopathisch verdünnte Gestalt des ursprünglich hussitischen Wesens. Dessenungeachtet ist es Rom nicht geglückt, die Konzessionen rückgängig zu machen, die das Baseler Konzil den Böhmen gemacht hatte. Man hatte sich in Rom mit den vom Konzil gewärten Einräumungen niemals befreunden können. Und das wider erstarkte Papsttum arbeitete schon unter Nikolaus V., vorzüglich aber unter Pius II., der doch als Äneas Sylvius seiner Zeit bei dem Abschlusse des Ausgleichs persönlich mitgewirkt hatte, daran den Rechtsboden zu durchlöchern, der durch die Compactaten für Böhmen geschaffen worden. Allein im gleichen Jare, wie Pius II. den päpstlichen Stul bestieg, 1458, wurde auf den Königsthron Böhmens der bisherige hussitische Gubernator Georg von Podjebrad erhoben. Und unter ihm kam es, nachdem Verhandlungen zwischen Papst und König nichts erreicht hatten, zum Bruch: Pius II. erklärte am 31. März 1462 die Compactaten für null und nichtig, bedrohte die Laienkommunion unter beiderlei Gestalt mit dem Bann und erklärte, der hl. Stul werde Georg nur unter der Bedingung als König anerkennen, wenn er sich zur Ausrottung der Ketzerei in Böhmen verbindlich mache. Podjebrad aber ließ sich nicht einschüchtern und behauptete sich, troß dem von Rom aufs neue in Scene gesetzten Kreuzzuge, erfolgreich. Nur sein vorzeitiger Tod 1471 hinderte die völkerrechtliche Anerkennung der mit den Waffen errungenen Erfolge. In dem gleichen Jare mit dem Hussitenkönig Podjebrad starb auch Rokyzana. Nach dem Tode dieser beiden Männer hat die utraquistische Nationalkirche in Böhmen einen weiteren Aufschwung nicht mehr genommen, aber doch Jarzehnte lang, bis zum Anfang der deutschen Reformation, ihr Dasein gefristet. Der polnische Prinz Wladislaw II., den der böhmische Landtag zum König wälte, war zwar römisch gesinnt, allein er bedurfte seiner hussitischen Untertanen zur Stütze gegen die Umtriebe des Königs Matthias von Ungarn, der ihn zu verdrängen suchte. Als er jedoch später die Compactaten in Frage stellte, brach ein Aufrur in Prag aus, 1483, der Landtag zu Czaslau erklärte sich für die Aufständischen, so dass der König Einräumungen zu machen genötigt war: er unterzeichnete 1485 die Vereinbarung von Kuttenberg, wornach die Compactaten streng aufrecht erhalten werden sollten. Von da an lebten Utraquisten und Katholiken in Böhmen friedlich und duldsam nebeneinander. Einen Schritt weiter tat der Reichstag von 1512: er erteilte den beiden Religionen vollständige Gleichberechtigung. Und es war nur die Ausfürung dieses statsrechtlichen Grundsatzes, als nach Wladislaws Tode 1556 die Regierung in die Hände von gleichvielen katholischen und utraquistischen Direktoren (je drei) gelegt wurde.

Als Luther auftrat, lenkte sich die Aufmerksamkeit der Utraquisten frühe auf ihn. Vorzüglich waren es Geistliche, welche Luthers Lehre freudig begrüßten: Johann [illegible], früher Mönch, dann Pfarrer zum hl. Kreuz in Prag, ein bereits bejarter Mann, Johann, Pfarrer von Deutschbrod, ferner Matthias der Einsiedler, welcher [illegible] als Bußprediger auftrat. Um dem Einflusse des Einsiedlers zu steuern, schloss sich sogar der Pfarrer an der Teynkirche zu Prag, Johann Poduschka, der Lehre Luthers an, sodass zunächst unter den Deutschen in der Hauptstadt eine religiöse

Gärung entstund. Dieser Poduschka war es auch, der in Verbindung mit einem Mitgliede des utraquistischen Konsistoriums, Wenzel Rosdalowsky, nach der Leipziger Disputation am 16. Juli 1519 an Luther schrieb, ihn zur Standhaftigkeit ermunterte und ihm Schriften von Hus, one Zweifel das Buch De ecclesia, zuschickte. Beim Studium von Hus wußte Luther vor Erstaunen sich nicht zu fassen, als er entdeckte, wie er selbst, Staupitz und andere mit Hus stimmten. Auf der anderen Seite sahen die Böhmen ein wares Wunder Gottes darin, daß die Deutschen, welche doch ehemals vor den Böhmen als „Ketzern" einen waren Abscheu gehabt hatten, sich nun auf einmal so freundlich und brüderlich gegen sie erzeigten. Luther richtete 1522 f. mehrere Schreiben an die Böhmen, um sie vor der Rückkehr zum Gehorsam gegen den Papst zu warnen u. s. w. Allein die böhmischen Utraquisten haben keineswegs alle mit der deutschen Reformation sich befreundet. Nur ein Teil der Calixtiner trat rückhaltlos der evangelisch-lutherischen Kirche bei; es kam zu einer Spaltung innerhalb der utraquistischen Partei: viele traten, von 1524 an, allmählich in die römische Kirche zurück, war doch der Hussitismus, von den Compactaten (1433) an, kaum mehr von reformatorischem Geist erfüllt. Unter Maximilian II. stellte der böhmische Landtag ein Bekenntnis auf 1575, die Confessio Bohemica, auf Grund der augsburgischen Konfession, wozu Lutheraner, Reformirte und Böhmische Brüder sich die Hand reichten. Von da an war der Hussitismus im Aussterben begriffen.

Bearbeitungen: Palacky, Geschichte von Böhmen, III, 1—3; IV, 1 und 2; V, 1 und 2; Höfler, Mag. Johannes Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag, 1864, 8⁰; Colmar Grünhagen, Die Hussitenkämpfe der Schlesier, 1420—1435; Breslau 1872, 8⁰; G. Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Leipzig 1872, 8⁰; II. Bd., S. 133, 301, 162 ff., 544 f.; Ernest Denis, Huss et la guerre des Hussites, 8⁰, Paris 1878.

Gotthard Lechler.

Hussiten, s. Hus.

Hutten, Ulrich von, einer der lautesten Vorkämpfer für den Humanismus und die Befreiung Deutschlands vom Joche des Papsttums, stammte aus einem alten ritterlichen Geschlechte Frankens, und wurde am 22. April 1488 zu Stackelberg in Kurhessen geboren. Sein Vater übergab ihn als 11järigen Knaben dem wegen seiner gelehrten Bildung berühmten Kloster Fulda, aus welchem er aber nach 5 Jaren entfloh, weil ihm, dem feurigen Jüngling, das mönchische Leben durchaus unleidlich geworden war. Ein Freund des väterlichen Hauses, Eitelwolf von Stein, ein feingebildeter Mann, welcher die Anlagen des jungen Hutten erkannt, ihn zu klassischen Studien angeregt und dem Vater dringend abgeraten hatte, den Son in das Kloster zu tun, mochte ihn zu dem Entschlusse, das Kloster zu verlassen, ermutigt haben. Er wandte sich nun auf Anraten eines älteren gleichstrebenden Freundes, Crotus Rubianus, nach der Universität Erfurt, wo der Humanismus eine Stätte gefunden und sich ein Verein von jungen strebsamen Männern gebildet hatte. Doch verweilte er nicht lange dort, weil im Sommer 1505 eine pestartige Krankheit Lehrer und Studenten vertrieb. Von Erfurt begab er sich aus Respekt vor dem Scholastizismus nach Köln, wo er sich eine zeitlang eifrig mit Thomas von Aquino und Scotus beschäftigte. Doch empfing er auch Anregungen für die neue Richtung, und sammelte Materialien für die Verhönung des alten Systems, dessen Vertreter von der lächerlichen Seite kennen zu lernen er dort reiche Gelegenheit hatte. Als sein Freund Rhagius Aesticampianus von den alten Theologen der Verfürung der Jugend, der Störung der öffentlichen Ruhe und der Beschimpfung der heiligen Theologie angeklagt und von Köln vertrieben nach Frankfurt an der Oder zog, wo am 27. April 1506 eine neue Universität gestiftet worden war und ein Kreis junger gebildeter Männer sich gesammelt hatte, folgte er ihm. Dort fand er auch seinen alten Gönner Eitelwolf von Stein, der als Rat des Markgrafen von Brandenburg für Gründung der Universität mitgewirkt hatte und sich des jungen Hutten annahm. Zwei

Jare verlebte er daselbst glücklich in genussreicher Pflege der Wissenschaften und im Umgang mit gebildeten Freunden. Dann begab er sich, von der venerischen Krankheit ergriffen und in rastloser Unruhe umhergetrieben, auf planlose abenteuernde Wanderungen. Zunächst kam er nach Greifswald, geriet dort, wie, ist nicht recht aufgeklärt, in Händel mit dem Bürgermeister Wedeg Lötz und seinem Sone Henning Lötz. Er musste Greifswald schleunig verlassen, seine Feinde ließen ihm aber unterwegs aufpassen, ihn durchprügeln, seiner Kleider und Papiere berauben. Halbnackt, mit Wunden bedeckt, kam er als Bettler nach Rostock, wo er freundliche Aufnahme fand. Hier beschrieb er die an ihm verübte Gewalttat in einem größeren Gedicht, und rief die ganze litterarische Welt um Beistand gegen die Lötze an, um den Frevel zu rächen. Er zeigt bei dieser Gelegenheit eine überraschende Übersicht über die in ganz Deutschland zerstreuten Männer von seiner Richtung. Sie alle ruft er mit Namen auf und fordert sie auf, ihn rächen zu helfen; die Tat, die an ihm begangen, treffe alle Poeten und Humanisten. In Rostock hielt er auch Vorlesungen über klassische Schriftsteller, knüpfte mit dortigen Professoren freundschaftliche Verhältnisse an und warb für seine humanistischen Bestrebungen. Nach einjärigem Aufenthalt verließ er Rostock, ging gegen Ende des J. 1510 nach Wittenberg, von dort nach Böhmen, Mähren und Wien, wo er hochgeehrt und guter Dinge bis Frühjar 1512 verweilte. Dabei mehrte er durch Gedichte und wissenschaftliche Arbeiten seinen Ruhm. Um seinem Vater, mit dem er seit seiner Flucht aus Fulda zerfallen war, Genüge zu tun, fasste er den Entschluss, die Rechtswissenschaft zu studiren, und begab sich zu diesem Zweck 1512 nach Pavia und Bologna, wo er zwar das römische Recht kennen lernte, aber von dem Scholastizismus, der sich dessen bemächtigt hatte, sich ebenso abgestoßen fülte, wie von der Kölner Theologie. Die Frucht seiner neuen Kenntnis war ein satyrisches Gedicht unter dem Titel: „Niemand“, in welchem er seinem Ärger über das römische Recht Luft machte. Sein Aufenthalt in Italien bestärkte ihn nur noch mehr in seiner humanistischen Richtung und gab seiner Liebe zur Poesie weitere Narung. Auch wurde hier sein Nachdenken auf politisch-kirchliche Angelegenheiten gelenkt; er gelobte sich, seine ganze Kraft der Befreiung seines Vaterlandes vom Joche des Papsttums zu widmen. Die Schicksale, die er in Italien zu erleben hatte, trugen dazu bei, ihn in einer verbitterten Stimmung zu erhalten. Allerhand Mißgeschick verfolgte ihn, die alte liederliche Krankheit befiel ihn wider heftig, sein Franzosenhass verwickelte ihn in schwere lebensgefärliche Händel, er wurde misshandelt und ausgeplündert, in seiner Not nahm er einmal als gemeiner Soldat Kriegsdienste in Maximilians Heer. Als er im J. 1517 nach Deutschland zurückkehrte, verband ihn ein Familienunglück wider mit seinem Vater und seinen Verwandten, und brachte ihm Ansehen und Ruhm. Als nämlich einer seiner Verwandten, Hans von Hutten, Stallmeister am Hofe Herzog Ulrichs von Württemberg, von diesem wegen seines Weibes, das der Herzog liebte, ermordet worden war, ließ Ulrich von Hutten, als Stimmfürer der Familie, eine Reihe der beißendsten Schmähschriften gegen den Herzog ausgehen, in welchen er die ganze gebildete Welt gegen Ulrich von Württemberg, den er als Schreckbild eines fürstlichen Tyrannen schilderte, aufrief. Er wurde von den Seinigen wie der verlorene Son mit Freuden aufgenommen und in Ehren gehalten, und da er in seinen Schriften nicht auf die eigentliche Familienangelegenheit sich beschränkte, sondern der Sache eine allgemeine politische Wendung gab, ward er bald ein gefeierter Volksmann. Um dieselbe Zeit nahm er an einem andern öffentlichen Handel, dem Streit Johannes Reuchlins gegen die Kölner Dominikaner, lebhaften Anteil. Als Reuchlin, alt und kränklich, mutlos den Streit fallen zu lassen schien, schrieb ihm Ulrich von Hutten am 13. Januar 1517 ermutigend mit der kühnsten Siegeshoffnung: „Muth, mein tapferer Capnio, ein großer Theil Deiner Arbeit liegt jetzt auf meinen Schultern. Schon sorge ich für einen Brand, der, hoffe ich, zeitig genug emporlodern wird“. Der Brand, den er hier meinte, waren wol die Epistolae virorum obscurorum, deren erster Teil im Frühjar 116, deren zweiter im folgenden Jare erschien. Vgl. den Artikel Epistolae obs. vir. — Gleichzeitig verhandelt er im Dienste des Kurfürsten Albrecht

von Mainz mit dem franz. Könige über die deutsche Königskrone, die der Reichsfürst dem fremden Könige zuzuwenden versprach.

Von nun an wandte sich H. mehr den allgemeinen deutschen Angelegenheiten zu und schloss sich als Ritter zunächst an den Kaiser an. Seine nationale und kirchlich-politische Richtung spricht sich mit größter Entschiedenheit in einer Rede aus, welche er im J. 1518 auf dem Reichstag zu Augsburg hielt, um die Fürsten zum Krieg gegen die Türken aufzufordern. Die Hauptsache ist ihm nicht die Ermanung zu diesem Kriege überhaupt, sondern zu zeigen, wie er gefürt werden müsse, wenn etwas dabei herauskommen soll, und auf die Hindernisse hinzuweisen, welche bisher den rechten Erfolg gelämt haben. Da nimmt er dann Gelegenheit, die Zwietracht der Fürsten und den Ungehorsam gegen den Kaiser zu züchtigen, und gegen den Papst zu Felde zu ziehen, welcher die Türkengefar immer nur zum Vorwand gebrauche, um Geld aus den Deutschen herauszupressen. Seinen stärksten Angriff gegen die römische Kurie enthält aber die im Sommer 1519 geschriebene Schrift, welche den Titel „römische Dreifaltigkeit" fürt. In einer Reihe von mannigfaltig wechselnden Dreiteilungen fasst er hier die Vorwürfe gegen Rom zusammen und schildert die Schlechtigkeit, die dort zu Hause sei, mit den grellsten Farben. Es ist übrigens bei seiner Opposition gegen Rom weniger das religiöse Element, die Verderbnis der Kirchenlehre und die Zerrüttung der Kirchenzucht, was er im Auge hat, als vielmehr die Unterdrückung und Aussaugung der deutschen Nation durch die römischen Tyrannen, wie er die Päpste nennt. Er sucht den deutschen Adel, die Fürsten und den Kaiser zum Kampfe gegen Rom aufzurütteln; er wendet sich an den Erzbischof von Mainz, um ihn für die Sache Luthers zu gewinnen; er widmet dem Erzherzog Ferdinand eine Schrift mit einem Vorwort, das ihn auffordert, sich an die Spitze der Opposition zu stellen, er reist im Sommer 1520 zur Krönung Kaiser Karls V. in die Niederlande, um sich bei ihm Gehör für die neue Richtung zu verschaffen, er erlässt in demselben Jare ein Sendschreiben an den Kurfürsten von Sachsen, worin er ihn und die deutschen Fürsten überhaupt auffordert, gegen den Papst, der eine Reformation der Kirche immer wider hindere, mit Gewalt einzuschreiten. Da er aber mit allen diesen Versuchen, die Fürer der Nation für die neuen Ideeen zu gewinnen, nichts ausrichtete, und sich in seinen Hoffnungen immer wider getäuscht sah, gelangte er endlich zu der Überzeugung, dass man Gewalt mit Gewalt vertreiben müsse. „Ich muss", schreibt er im November 1520 an Erasmus, „jetzt mit den Waffen handeln. Wenn Du auch mein Vorhaben nicht billigst, so wirst Du doch die Ursache, aus der ich es tue, nicht missbilligen können, nämlich um Deutschland in Freiheit zu setzen". Der Ausgang des Reichstags in Worms im Frühjahr 1521 bestärkte ihn in dieser Richtung. Er fülte zwar, dass er damit nicht auf dem rechten Wege sei. Im April schreibt er an Luther: „Ich will das Nämliche wie Du, aber darin unterscheidet sich mein Unternehmen von dem Deinigen, dass es menschlich ist; Du, schon vollkommener, lässest allein den Himmel walten". In dieser Stimmung schloss er sich näher an Franz von Sickingen an, in ihm glaubte er den Mann zu finden, den er brauchte. Er machte sich nämlich Plane, Adel, Städte und Bauern zum Zusammenwirken für die nationalen Zwecke zu vereinigen, und schrieb mehrere Schriften, um die verschiedenen Stände zu einer gegenseitigen Annäherung zu bearbeiten. Indessen schickte sich Sickingen an, in Verbindung mit dem Adel, der ihm anhing, gegen die Fürsten loszuschlagen. Auf einer Versammlung des oberrheinischen Adels zu Landau im Frühjar 1522 wurde Sickingen zum allgemeinen Hauptmann erwält. Hutten schrieb gleichsam als Programm des ganzen Unternehmens ein Gedicht „an die freien Städte deutscher Nation", worin er die Fürsten aufs heftigste der Gewalttat und der Unrechtlichkeit anklagt, und die Städte auffordert, die Freundschaft des Adels anzunehmen und, mit ihm verbunden, der Gewalt der Fürsten entgegenzutreten. Dabei hofften die Ritter, der Kaiser sehe die Sache im Grunde nicht ungern, er werde sie insgeheim, und wenn erst ein Erfolg errungen wäre, auch offen unterstützen. Der Ausgang des Unternehmens ist bekannt; Sickingen, der im August 1522 seinen Angriff mit einer Fehde gegen den Kurfürsten von Trier eröffnete, unterlag im

Frühjar 1523 der Übermacht der gegen ihn verbündeten Fürsten. In seinen Sturz wurde auch Hutten verwickelt. Bald nach Eröffnung des Krieges war er in die Schweiz gegangen, weil er sich in Deutschland vor seinen Feinden nicht mehr sicher fülte, wol auch in der Absicht, in der Schweiz für Sickingen zu werben. Sein alter Freund Erasmus in Basel, der sich durch die Verbindung mit ihm nicht dem Verdacht aussetzen wollte, ließ ihm, als er nach Basel kam, sagen, er wünsche nicht, dass er ihn besuche. Hutten, bitter gekränkt durch den Abfall des einstigen Gesinnungsgenossen, ergoss gegen ihn die ganze Heftigkeit seiner Polemik. In Zürich, wohin er sich nun begab, wollte ihm der Rat den Aufenthalt in der Stadt nicht gestatten, krank und elend begab er sich mit einer Empfehlung Zwinglis auf die Insel Ufnau im Züricher See zu dem heilkundigen evangelischen Pfarrer Hans Schnepp; dort vernahm er die Kunde von dem Ausgang der Sickingenschen Unternehmung und starb den 29. August 1523 in seinem 36. Jare.

Litteratur: Ulrich Hutten, Opera quae reperiri potuerunt omnia. Ed. Eduard Böcking, 5 Bände, Leipzig 1859—1861. Supplementum, 2 Bde. Ep. Böcking, Leipzig 1864—1870. Dazu: Verzeichniß der Schriften Ulrichs von Hutten, Leipzig 1858; David Friedrich Strauß, Ulrich von Hutten, 3 Bde., Leipzig 1858—1860. 2. Auflage in einem Bande, Leipzig 1871; 3. Auflage in Strauß' gesammelten Schriften, Bd. VII, Bonn 1877. Außerdem zu vergleichen: Karl Hagen, Deutschlands literarische Verhältnisse im Reformationszeitalter, I. und II, Erlangen 1841—1843; K. Hagen, Hutten in politischer Beziehung in der Schrift: Die politische Geschichte Deutschlands, Stuttgart 1842, und Hans Prutz, Hutten im Neuen Plutarch, herausgeg. von R. Gottschall, Bd. 4, Leipzig 1876.

Kläpfel.

Hutter, Elias, Linguist und Herausgeber mehrerer biblischer Polyglotten, geboren warscheinlich zu Görlitz 1554, studirt in Jena besonders die morgenländischen Sprachen, lehrt in Leipzig, gibt 1579 dem Kurfürst August von Sachsen Unterricht im Hebräischen, geht später nach Rostock, Lübeck, Hamburg, unablässig beschäftigt mit dem Plan, eine neue Ausgabe der hebräischen Bibel nach eigentümlichen Prinzipien zu veranstalten und mit den Urtexten eine Reihe von Übersetzungen in den verschiedensten Sprachen zusammenzustellen, wovon er die größten Vorteile für das Schriftstudium wie für vergleichende Sprachkunde sich versprach. Nachdem er 1585—1587 eine hebräische Bibel herausgegeben und diese von dem Verleger Lucius mit einer dreifachen Übersetzung zu einem sogenannten opus quadripartitum S. Script., Hamburg 1596, in 6 Foliobänden (sog. Hamburger Polyglotte) zusammengestellt worden war, versuchte Hutter die Ausfürung seiner noch umfassenderen Pläne an verschiedenen Orten — in Schleswig, Naumburg, Prag, Nürnberg, wo er eine Bibel in 6 Sprachen (sog. Nürnberger Polyglotte) begann, ein Neues Testament in 12 Sprachen 1599, einen Psalter in 4 Sprachen und anderes herausgab. Allein der Aufwand war größer als der Verdienst: Hutter musste seine Druckerei in Nürnberg im Stich lassen und starb c. 1605 in Augsburg oder Frankfurt. So scheiterten die weitaussehenden Projekte des Mannes, der mit unzureichenden Mitteln, zum teil auch unzureichendem Verständnis etwas anstrebte, was nur den vereinigten Kräften späterer Zeit gelingen konnte. Seine Bibelausgaben, wie seine grammatischen und lexikalischen Schriften zur Beförderung des hebräischen Sprachstudiums sind fast vergessen und haben nur noch Wert als bibliographische Raritäten; vgl. Walch, Bibl. theol. sel., T. IV, S. 8, 36 ff.; Otto, Lex. oberlausiz. Schriftst., II, S. 202; Will, Nürnberg. Gelehrtenlex., II, 213; Rotermund in Ersch und Grubers Encykl., II, 12, S. 262. **Wagenmann.**

Hutter, Leonhard (Hütter), lutherischer Theolog des 16.—17. Jarhunderts, ist geb. im Jan. 1563 zu Nellingen im Gebiet der Reichsstadt Ulm (daher Ulmensis), wo sein Vater, Leonhard Hütter († 1601) damals Pfarrer war. Er besuchte die Schulanstalten in Ulm, wohin sein Vater 1565 versetzt worden, studirte seit 1581 in Straßburg, wo er im ganzen 10 Jare lang verweilte, erst Philologie und Philosophie, später Theologie besonders bei Joh. Pappus, wurde

1583 Magister, besuchte auch noch die Universitäten Leipzig, Heidelberg und Jena, erlangte hier 1594 die theologische Doktorwürde durch eine disput. de praedestinatione, und hielt Privatvorlesungen und Disputationen. Bald darauf, im Jare 1596, wurde er, besonders auf Polykarp Leysers Betrieb, als vierter ordentlicher Professor der Theologie nach Wittenberg berufen, wo er denn auch, als Kollege und Geistesgenosse eines Hunnius, Leyser, Meisner und anderer Lutheraner vom reinsten Wasser, in eifriger und umfassender Wirksamkeit als akademischer Lehrer, als Inspektor der kurfürstlichen Alumnen, assessor consistorii, viermaliger Rektor der Universität, sowie als fruchtbarer theologischer Schriftsteller, im Privatleben durch manche christliche Tugend, insbesondere durch Milde und Friedfertigkeit sich auszeichnend, bis zu seinem am 23. Okt. 1616 erfolgten Tode blieb. Seine Ehe mit Barbara Manlich aus Augsburg blieb kinderlos. Sein Kollege Fr. Balduin hielt ihm die Leichenpredigt über 2 Kön. 2, 1 ff. — Wenn überhaupt seit dem zweimaligen Sturz der Philippisten in Kursachsen 1574 und 1591 die Universität Wittenberg als Schule lutherischer Orthodoxie den ersten Rang einnimmt: so ist es unter den Wittenberger Theologen neben Aegidius Hunn († 1603) vor allem Leonhard Hutter, der redonatus Lutherus, wie man ihn per anagramma nannte, der als erster Vertreter und tapferster Verteidiger der neuaufgestellten lutherischen Rechtgläubigkeit, als Prototyp der orthodox-lutherischen Dogmatik und Polemik, als malleus Calvinistarum, aber auch als heftigster Anti-Melanchthonianer (vgl. die bekannte, freilich nicht sehr glaubwürdige Anekdote bei Galle, Melanchthon S. 156) immer ist angesehen worden. Sein theologischer Standpunkt läßt sich in materieller und formeller Beziehung nicht besser bezeichnen, denn als der der reinen und einfachen Orthodoxie (Gaß a. a. O. S. 255). Unter allen orthodoxen Lutheranern — und niemals hat es ja eine schärfere Orthodoxie gegeben, als die lutherische — ist Hutter wol der orthodoxeste: denn keiner ist strenger innerhalb der Grenzen des kirchlich autorisirten und normirten lutherischen Lehrbegriffs stehen geblieben; keiner hat mit größerer Treue den Geist nicht nur, sondern auch den Wortlaut der Symbole, besonders der Konkordienformel, der er geradezu den Charakter der Theopneustie zuerkennt, festgehalten. Hutter unterscheidet nicht zwischen dem Substantiellen des evangelischen Glaubens und den accidentellen Formen, zu denen er sich ausgeprägt hat; er weiß nichts von einem werdenden Dogma, das aus den Prinzipien des evangelischen Bewußtseins heraus durch einen allmählichen Prozeß sich bekämpfender und vermittelnder Gegensätze sich entwickelt: es ist das gewordene Dogma in seiner festen Abgeschlossenheit, in seiner starren Krystallisation, das ihm als das objektiv Gültige feststeht wider alle Einreden und Angriffe fremder Kirchen und Sekten wie gegen alle Milderungen, Abschwächungen und subjektiven Meinungen innerhalb der eigenen Kirche. Dabei ist es in formeller Hinsicht noch der Standpunkt der e i n f a c h e n Orthodoxie, auf dem Hutter besonders in seinem Kompendium sich hält: es ist noch nicht die künstliche Architektonik, der scholastische Formalismus, der gelehrte Apparat der späteren lutherischen Systematiker, was bei ihm sich findet; er verhält sich noch einfach rezeptiv und reproduktiv zu der Fassung der Symbole, aufzälend und anreihend, zerlegend und erklärend, unter sparsamster Anwendung logischer Kategorieen und scholastischer Terminologieen, vorzugsweise auf Richtigkeit und Genauigkeit des mitgeteilten Stoffes und auf Festigkeit der zu begründenden Überzeugung bedacht.

Dogmatik und Polemik, — die beiden Fächer, in welchen damals so ziemlich die theologische Encyklopädie aufging, bilden auch für Hutter fast das ausschließliche Feld seiner litterarischen Tätigkeit: auf dem der Dogmatik hat er seine Lorbeeren vorzüglich geerntet, das der Polemik trug ihm bei seiner Einseitigkeit und Heftigkeit auch manche stechende Dornen. — Der Erklärung und Verteidigung der lutherischen Symbole, besonders der Conf. Aug. und der Form. Conc., waren seine frühesten Schriften gewidmet: seine Analysis methodica articulorum Confessionis Aug. γνησίως ac proprie sic adpellatae adv. Jesuitas et Sacramentarios ad disp. propos. (Wittenb. 1594 und 1602); sein Collegium theologicum s. 40 disputt. de articulis Conf. Aug. et libri christ. Concordiae (ebend. 1610

und 18), und, neben einigen kleineren Schriften änlichen Inhalts, vor allem sein aus akad. Vorlesungen hervorgegangener ausfürl. Kommentar zum Konkordienbuch: Libri Christ. Concordiae explicatio plana et perspicua (Wittenb. 1608. 9. 11), worin nach einer kurzen Einleitung über Entstehung und Geltung der F. C. der Inhalt derselben in 11 Artikeln durchgegangen, kurz erklärt und begründet wird. — Das Hauptwerk Hutters aber und unter allen dogmatischen Schriften der lutherischen Kirche eine der bekanntesten ist sein Compendium locorum theologicorum ex Scriptura S. et libro Concordiae collectum (Wittenb. 1610. 18. 22. 24. 29 u. s. f., 1666 cum praef. Meisneri, 1696, mit Vorr. von Junker in Leipzig, 1727 und 36 von Jani mit einer Comm. de L. Huttero ejusque compendio und öfter). Dieses Buch hat seine eigene Geschichte. Es verdankt seine Entstehung einem Auftrag des Kurfürsten Christian II. von Sachsen an die Wittenberger Fakultät, betr. die Abfassung eines neuen strenglutherischen, an das Konkordienbuch als das venerandum religionis Palladium genau sich anschließenden dogmatischen Kompendiums, das bestimmt war, als offizielles Lehrbuch in den sächsischen Lehranstalten an die Stelle der seit dem Kryptocalvinistischen Streit verdächtig gewordenen loci Melanchthons zu treten. Nachdem ein erster von Salomon Gesner (gest. 1605) hinterlassener Entwurf nicht als genügend war befunden, machte sich Hutter an die Arbeit, die dann schließlich unter Censur der beiden theologischen Fakultäten von Wittenberg und Leipzig, sowie mit Approbation der Lehrerkollegien der sächsischen Fürstenschulen mit kurfürstlicher Vorrede (v. J. 1609) erschien und den Schulen wie Universitäten als vorschriftsmäßiger Leitfaden zugewiesen wurde. — In 34 locis, wobei Ordnung und Methode der Melanchthonschen im wesentlichen befolgt ist, in katechetischer Lehrweise, d. h. so, dass der für drei Altersklassen bestimmte Stoff in Fragen und Antworten zerlegt und die für die Vorgerückteren bestimmten Fragen mit Sternchen unterschieden sind, wird der lutherische Lehrbegriff unter möglichster Festhaltung der Worte der Conf. Aug. und der Form. Conc. und, wo diese nicht ausreichen, im Anschluss an Luther, Melanchthon (ubi quidem ille ὀρθοδοξίαν tenuit), Chemniz und Aegidius Hunnius, in möglichst präziser Fassung und one weitere Ausfürung, kurz und bündig, in einfacher, jedoch nicht streng systematischer Ordnung, vorgetragen — ganz so, wie es ad ediscendum, wie der kurfürstliche Befehl sagt, zu treuer Überlieferung und gedächtnis- und verstandesmäßiger Einprägung der symbolisch festgestellten Lehrsätze geeignet war. Groß und langedauernd war des Buches Ansehen und Gebrauch, wie die vielen durchs ganze 17. und 18. Jarhundert hindurch sich folgenden Ausgaben, die Übersetzungen in neuere Sprachen (deutsch von Kasp. Holsten in Lübeck 1611, von Hutter selbst 1613. 35. u. ö., neu herausg. von Cyprian 1735, von Franke 1837, schwedisch Stockholm 1618), besonders aber die vielen erklärenden und erweiternden Bearbeitungen beweisen, die dasselbe gefunden hat (z. B. von G. Cundisius, Jena 1648 u. ö., Glassius 1656, Chr. Chemnitz 1670, Bachmann 1690 u. ö., Schneider, Leuschner, Seyfart, Deutschmann u. s. w.; über die ganze reichhaltige Litterärgeschichte des Hutterschen Kompendiums vgl. Cyprian in seiner Ausg. des deutschen Textes; Walch, Bibl. theol., I, 37; Hoffmann a. a. O.). In unserem Jarhundert hat bekanntlich Hase durch den Titel seines dogmatischen Repertoriums für Studirende das Andenken des Hutterschen Kompendiums erneuert; Twesten hat einen neuen Abdruck besorgt (Berlin 1855 und 1863). — Die gelehrte Ausfürung und weitere Begründung dessen, was das Kompendium in kürzester Fassung geben will, enthält Hutters größeres dogmatisches Werk, das aus seinen Vorlesungen über Melanchthons loci entstand und von der Wittenberger theolog. Fakultät nach seinem Tode herausgegeben wurde: Loci communes theologici ex sacris literis diligenter eruti, veterum Patrum testimoniis passim roborati et conformati ad methodum locorum Melanchthonis (Wittenb. 1619, Fol. 53. 61) — ein Werk, das teils eine Erklärung, teils eine Berichtigung der loci Melanchthons beabsichtigt, den H. in der Einleitung als magnum Germaniae phoenicem, virum doctissimum, de re literaria praeclarissime meritum preist, dessen trauriger Abfall von Luthers Lehre aber aufs tiefste beklagt wird. Mehr noch als das Kompendium gibt das größere

Werk Zeugnis von der Gelehrsamkeit, dem Scharfsinn und dem polemischen Eifer seines Verfassers, freilich auch von seiner Weitschweifigkeit, von seinem Mangel an gesunder Exegese und Geschichtsbetrachtung und von dem beginnenden Scholastizismus. Verschiedene einzelne dogmatische Fragen hat Hutter in zalreichen kleinen Abhandlungen, Disputationen und Gelegenheitsschriften behandelt.

Wenn schon in diesen dogmatischen Schriften, zumal dem größeren Werk, die konfessionelle Polemik ein Hauptinteresse bildet, so dienen andere seiner Werke ausdrücklich dem Zweck des — nach der Sitte der Zeit mit den schärfsten Waffen gefürten — Defensiv- und Offensivkampfes gegen Calvinisten und Katholiken, sowie gegen jeden Versuch, die Reinheit des neuhergestellten Luthertums zu trüben oder eine Einigung der beiden protestantischen Bekenntnisse anzubanen. Wollte er ja nicht einmal das Märtyrtum reformirter Blutzeugen als ein echtes anerkennen, wie viel mehr muſste er den irenischen Bestrebungen eines David Pareus entgegentreten! Der im J. 1614 erschienenen Schrift dieses Heidelberger Theologen (unter dem Titel: Irenicum s. de unione et synodo Evangelicorum concilianda) setzte H. eine Gegenschrift unter gleichem Titel entgegen: Irenicum vere christianum s. tractatus de synodo et unione Evangelicorum non fucata concilianda, Wittenb. 1616 und 1618, worin er vor dem gefärlichen Synkretismus seines Gegners ernstlich warnt. Zu einer Reihe von Streitschriften gegen die reformirte Lehre gaben ihm die politisch-kirchlichen Zeitereignisse Anlaſs: so schrieb er 1610 seinen „Calvinista Aulico-Politicus, eigentliche Entdeckung und Widerlegung etzlicher Calvinischen politischen Rathschläge, welche Johann von Münster fortzupflanzen und die verdammte Calvinisterei in das Herzogthum Holstein einzuschieben sich bemühet“. Besonders aber glaubte er sich berufen, wider den im J. 1613 erfolgten Konfessionswechsel des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg und wider den Versuch, „die verdammte Calvinisterei in die Kur- und Mark Brandenburg einzuschieben“, aufzutreten: vor allem in seinem Calvinista aulico-politicus alter oder christlichen und notwendigen Bericht von den fürnehmsten politischen Hauptgründen etc. (Wittenb. 1614), sowie in einer Reihe weiterer Streitschriften, die er den reformirten Verteidigungen (z. B. eines hessischen Pfarrers Schmidt, der unter dem Pseudonym Harminius a Mosa gegen Hutter schrieb) entgegensetzte, z. B. beständige und gründliche Widerlegung des heillosen und verworrenen Gesprächs Harminii de Mosa etc., Wittenb. 1615; gründliche Antwort auf die neuen berlinischen Zeitungen oder Gespräch Hans Knorren und Benedikt Haberechten etc., 1614; Examen oder gründlicher Bericht von den zu Frankfurt gedeuteten Glaubensbekenntnissen der reformirten evangelischen Kirche, 1614 (vgl. über die Litteratur dieses Streites Walch, Hist. und theol. Einl. in d. Religionsstreit., Thl. 3, und Hoffmann a. a. O.). Das praktische Resultat solcher Polemik, an der sich neben Hutter noch andere kursächsische Theologen, z. B. Dr. Hoe, beteiligten, war, daſs Joh. Sigismund die Konkordienformel aus der Zal der landeskirchlichen Symbole streichen ließ und der brandenburgischen Jugend den Besuch der Universität Wittenberg verbot. — Neuen Anlaſs, seines Schoßkinds, der Formula Concordiae, sich in einem ausfürlichen Werke anzunehmen, gab Huttern die 1607 zu Zürich erschienene Concordia discors Rud. Hospinians, auf die Hutter in seiner 1614. 16 und 22 zu Wittenberg herausgegebenen Concordia concors s. de origine et progressu Formulae Concordiae eccles. Aug. Conf. antwortete, — einem Werk, das durch die Mitteilung zalreicher Urkunden für die Geschichte der Entstehung und Einfürung der F. C. auch jetzt noch seinen Wert hat, aber in seinem einseitig apologetischen Interesse keineswegs eine vollständige und objektive Geschichtsdarstellung gibt. Auch noch einige andere Schriften Hutters (z. B. sein Sadeel elenchomenus s. tract. pro majestate humanae naturae Christi, Wittenb. 1607 und 1610) dienen der Bekämpfung der reformirten Lehre. Zur Verteidigung der lutherischen Kirche gegen katholische Angreifer, z. B. Bellarmin, Gretser etc., und zur Bestreitung verschiedener katholischer Lehren und Bräuche schrieb er eine Reihe von Abhandlungen (z. B. Disputationes XX de verbo Dei scripto et non scripto contra Bellarminum, Wittenberg 1610; weitere Titel bei Walch, Hoffmann etc.). Auf andere Ge-

biete der Theologie, besonders die praktischen, hat sich bei diesem Überwiegen des dogmatisch-polemischen Interesses, das Hutter mit der Mehrzal seiner Zeitgenossen teilt, seine schriftstellerische Tätigkeit kaum erstreckt, obwol er selbst nichts sehnlicher wünscht, als „theoriam cum praxi conjungere“ (ep. ad Marbach.). Was sich hieher rechnen läßt, sind einige Gedächtnisreden für sächsische Fürsten und Theologen (für Kurf. Christian II. 1611, Kurf. August 1616, sowie für seine vier Kollegen G. Mylius, Aeg. Hunn, Sal. Gesner, Pol. Leyser; ferner Homilien über die Passionsgeschichte u. d. T. meditatio crucis Christi, Wittenberg 1612; eine methodologische Schrift (consilium de studio theolog. recte inchoando feliciterque continuando, abgedruckt in Hülsemanns methodus concionandi, Wittenberg 1635 u. ö.); ein Bericht vom ordentlichen und apostolischen Beruf, Ordination und Amt der lutherisch-evangelischen Prediger (gegen katholische Angriffe, Wittenberg 1609); seine exegetischen und historischen Arbeiten (epitome biblica 1609; succincta explicatio ep. ad Galat. 1635; tabellae duae haereseologicae) verdienen kaum der Erwänung; Briefe von ihm sind gedruckt bei Fecht, Hist. eccl. Suppl. bei Fischlin III, 323 u. a. a. O.

Quellen für seine Lebensgeschichte sind besonders die Leichenrede seines Kollegen Balth. Meisner, Wittenb. 1617, 4°, und das Programm von Ambros. Rhode, Wittenb. 1616, abgedr. in Witte, Memoriae theol. Decas I., p. 89, wo auch eine vollständige Anweisung seiner Schriften. Außerdem s. Freher, Theatr. vir. erud., p. 386; Spizel, Templ. hon., p. 36; Uhsen, Leben der ber. K.-L.; Jöcher, Gel.-Lex. 2c.; Arnold, K. u. K.-G., III, S. 292; Bayle, dict.; Weyermann, Nachrichten von Ulm. Gelehrten, Ulm 1798, t. I, S. 335 ff.; Jani, de L. Huttero ejusque compendio commentatio vor s. Ausg. des Comp. 1727; Heinrich, Gesch. der Lehrarten, S. 306; besonders aber A. G. Hoffmann in Ersch und Grubers Allg. Encykl., Sect. II, Th. 13, S. 222 ff.; Tholuck, Geist der Theol. Wittenbergs, S. 63; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik I, S. 246 ff.; Heppe, Dogmatik I, S. 133 ff.; G. Frank, Geschichte der protest. Theologie, I, 330 ff. **Wagenmann.**

Hyginus war nach Irenäus der Nachfolger des Telesphorus in Rom, er wird gewönlich als der achte, nach anderer Version als der neunte Papst gezält. Lipsius nimmt an, daß „er der erste römische Bischof im strengeren Sinne des Wortes gewesen“. Zu seiner Zeit traten in Rom die Gnostiker Kerdon, Valentin und Marcion auf. Wollen wir Jaffé folgen, so fällt sein Pontifikat in die Jare 139 bis c. 142. Als sein Todestag wird von den Martyrologien meist der 10., hin und wider auch der 11. Januar angegeben. Die Nachrichten des liber pontificalis über seine Amtstätigkeit lassen sich nicht kontroliren.

Quellen: liber pontificalis ap. Muratori: Rerum Ital. Scr. III; S. Irenaei contra haereses libri quinque, ed. Massuet, Paris 1710, p. 176 (lib. III, l. 3); Jaffé, Reg. Pontif. Rom., p. 3.

Litteratur: A.A. S.S. Boll. 11 Jan. I, p. 665 ss.; Archibald Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übers. von Rambach, I. Thl., 2. Auflage, Magdeburg und Leipzig 1768, S. 44 f.; Lipsius, Die Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, S. 169 ff.; Duchesne, Étude sur le liber pontificalis, Paris 1877, p. 131 ss. etc. **R. Zoepffel.**

Hymnologie, s. Kirchenlied.

Hyperius, Andreas Gerhard, als Zierde der evangelischen Theologie des Reformationszeitalters unter dem Namen Hyperius bekannt, den er von seiner Vaterstadt Ypern annahm und in seinen Schriften allein brauchte, wurde den 16. Mai 1511 als einziges Kind eines wolhabenden Hauses geboren. Durch tüchtige Lehrer in Ypern, dann in Wästen, darauf in Lille vorgebildet bezog er den 31. Juli 1528 die Universität Paris. Hier absolvirte er zunächst sein philosophisches Triennium, das er mit der Erwerbung des Magistergrades abschloß. Hauptsächlich hatte er sich an den eifrigen Humanisten und gewandten Dialektiker

Joachim Ringelberg angeschlossen, der einen bedeutenden Einfluſs auf seinen talentvollen Schüler ausgeübt zu haben scheint. Das bezeugen die philosophischen Schriften des Hyperius (Annotat. in libros Ethicorum Aristotelis. Marp. 1553; eine Dialektik; eine Rhetorik; Physices Aristoteleae compendium. Basil. 1574), mehr noch seine gründliche Vorbereitung und starke Neigung für humanistische Studien, seine klare, anregende, an dem Vorbilde seines Meisters geschulte Lehrmethode und sein von diesem überkommener Eifer für Disputirübungen der Studirenden, die er später zuerst an der Universität Marburg einfürte. So vorbereitet begann er nach einem kurzen Aufenthalt in seinem elterlichen Haus im J. 1532 seine theologischen Studien abermals in Paris. Die dürre Scholastik der Sorbonne konnte ihn freilich nicht befriedigen. Dafür las er privatim mit großer Ausdauer die Kirchenväter, namentlich Augustinus, und erwarb sich eine solide Kenntnis der Kirchengeschichte und des kanonischen Rechts, besuchte aber mit Eifer die Vorlesungen der Humanisten, welche Franz I. in größerer Zal an ein 1529 von ihm in Paris neu errichtetes Collegium trilingue berufen hatte. Von einem dieser Humanisten, Johannes Sturm, dem berühmten Freund Butzers und Melanchthons, der 1529 von Löwen nach Paris gekommen war und hier bis 1537, bis zu seiner Vertreibung durch die Sorbonne und Übersiedelung nach Straßburg, eine fruchtbare Tätigkeit entfaltete, empfing indes Hyperius auch nachhaltige theologische Anregung. Denn von ihm erfur er wol zuerst, welch neuer Geist in der Kirche wehte, und in seinen Vorlesungen scheint er die ersten Keime evangelischer Erkenntnis in sein Herz aufgenommen zu haben. Diese Erkenntnis blieb aber bei Hyperius kein totes Wissen; angeregt durch Ringelberg, von dem seine Schüler mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen wurden, ihren Gesichtskreis durch ausgedehnte Reisen zu erweitern, durchzog er wärend seines theologischen Trienniums ganz Frankreich und Oberitalien, nachdem er Paris 1535 verlassen, die Niederlande und das nördliche Deutschland, endlich 1537 Hessen und Sachsen, um in Marburg, Erfurt, Wittenberg, Leipzig die theologischen Häupter des Protestantismus kennen zu lernen. Auf diesen Reisen hatte Hyperius die Schäden des kirchlichen Lebens beobachtet und die Überzeugung von der Notwendigkeit einer religiösen Reform gewonnen, sodaſs er sich 1537 mit ganzem Herzen der Sache der Evangelischen anschloſs und, ein zweiter Melanchthon seiner umfassenden gelehrten Bildung und seiner friedliebenden Gesinnung nach, in die Reihe ihrer namhaftesten theologischen Pfleger und Förderer eintrat. Diese Entscheidung legte ihm zunächst ein allerdings mit Freudigkeit übernommenes Opfer auf; auf eine reiche Pfründe in seiner Heimat, die ihm seine Freunde one sein Vorwissen gerade um diese Zeit bei der römischen Kurie ausgewirkt hatten, und damit — denn er hatte sein väterliches Erbgut in seinen Studien- und Wanderjaren aufgebraucht — auf eine gesicherte Existenz muſste er verzichten, weil der kaiserliche Kanzler Garondillet, Erzbischof von Panormus, dem Anhänger der Reformation die Bestätigung versagte. Hyperius folgte deshalb der Einladung eines englischen Großen, der sich an seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit erfreute und ihm sogar die Mittel zu neuen Universitätsstudien in Cambridge und Oxford gewärte; aber die unerträgliche Glaubenstyrannei Heinrichs VIII., die 1540 dem protestantischen Bekenntnis Scheiterhaufen zu errichten anfing, vertrieb ihn wider von England. So machte er sich denn 1541, dreißig Jare alt, nach einem kurzen Besuch in seiner Vaterstadt auf den Weg nach Straßburg, wo er durch seinen Freund Butzer, bezeichnend für seine theologische Richtung, eine Professur zu erhalten hoffte. Auf dieser Reise kam er am 15. Juni 1541 nach Marburg zur größten Freude seines Landsmannes Gerhard Geldenhauer, der, in der gelehrten Welt unter dem von seiner Vaterstadt Nymwegen entlehnten Namen Noviomagus bekannt, an dieser kräftig aufblühenden Universität protestantischer Stiftung eine theologische Professur bekleidete, aber damals schon altersschwach und kränkelnd nach einem jüngeren Stellvertreter und Kollegen ausschaute. Im Verein mit dem Kanzler des Landgrafen Philipp des Großmütigen, Johannes Feige, der vom Regensburger Reichstag heimkehrend glücklicherweise mit Hyperius in Marburg zusammentraf, bestimmte er diesen zu bleiben, da der Kanz-

ler ihm eine Professur bei dem Landgrafen auszuwirken versprach; schon im folgenden Jare, in dem Geldenhauer starb, rückte er in dessen Stelle ein. So war denn Hyperius in der Blüte seiner Kraft und seiner Jare in einen Wirkungskreis gefürt worden, in dem er der evangelischen Kirche die seiner individuellen Begabung entsprechenden höchsten Dienste leisten konnte und mit unermüdlicher Treue auch geleistet hat.

Nach drei Richtungen hin ist Hyperius besonders tätig gewesen. Einmal hat er die neu zu begründende evangelische Theologie in ihren Hauptdisziplinen sorgsam gepflegt oder mit in das Leben gerufen. Das geschah zunächst vom Katheder herab; ein Mann von lebendiger Frömmigkeit, der mit den vielseitigsten sprachlichen und historischen Kenntnissen ausgerüstet war und mit einer logisch geschulten Schärfe des Verstandes die Gabe einer durchsichtigen und leichten Darstellung verband, versammelte Hyperius in seinen Vorlesungen über exegetische, systematische und praktische Theologie bald eine Menge von lernbegierigen Jünglingen aus allen Gauen Deutschlands und selbst aus dem Auslande um sich. Aber aus diesen Vorlesungen erwuchsen auch Schriften, welche eine wissenschaftlich tüchtige und gesunde evangelische Theologie in noch weitere Kreise hinaustrugen; so eine Reihe von exegetischen Monographieen, die mit in die Opuscula des Hyperius aufgenommen sind (2 Sammlungen. Bas. 1570 u. 1580); sodann auch ein Kommentar über die paulinischen Briefe und der Brief an die Hebräer, den Johannes Mylius aus Wetter, ein Schüler des Hyperius, nach dessen Tod in Zürich 1582—1584 in 4 Bänden in Folio hat erscheinen lassen. Diese exegetischen Arbeiten gehören zu den [illegible] der Reformationszeit. Neben der eindringenden Entwicklung des [illegible] Schriftsinnes und einer verständigen Zurückhaltung in dem Eingehen auf dogmatische Streitfragen ziert sie die von großer Belesenheit zeugende [illegible] mit dem Konsensus mit der alten Kirche, um den Nachweis zu liefern, daß die Resultate einer gesunden protestantischen Exegese von jeher anerkannte Warheiten seien. Ebenso verdient machte sich Hyperius um die systematische Theologie: seine Methodi theologiae libri tres (Basil. 1566, 1568, 1574, 8[illegible]) umfassen zwar nur die drei ersten Hauptstücke seines Systems in ausfürlicher Darstellung. Der Tod des Verfassers unterbrach die Arbeit; dennoch bleibt [illegible] durch eine Entwicklung des Systems christlicher Lehre, [illegible] Glaubenslehre und der Sittenlehre in lebendiger Zusammenfassung [illegible] heraus eingeleitet wird und mit dem Vorzug der [illegible] Fassung und durchgefürter logischer Gliederung verbindet, [illegible] ausgezeichneter Versuch, die christliche Lehrwissenschaft aus der [illegible] methode zur genetisch-systematischen zu erheben, ein Versuch, [illegible] im Reformationszeitalter allein von Calvin übertroffen worden [illegible] ist er der Schöpfer der wissenschaftlichen Homiletik. Denn die [illegible] des einzigen Augustin im IV. Buch seiner doctrina christiana [illegible] mittelalterlichen Theologen hatten fast gar nichts für die Theorie der [illegible] und was im Beginne des 16. Jarhunderts von Reuchlin, Erasmus [illegible] Melanchthon für dieselbe geleistet war, blieb an wissenschaftlichem [illegible] weit hinter der Homiletik des Hyperius zurück, die unter [illegible] de formandis concionibus sacris sive de interpretatione scripturarum [illegible] libr. II. binnen kurzer Zeit fünfmal aufgelegt (zuerst Marb. 1553), [illegible] übersetzt und selbst von einem katholischen Theologen zu Löwen [illegible] Villavincentius, mit den nöthigen Ausmerzungen und Zusätzen [illegible] als seine eigene Schrift herausgegeben wurde. Im I. Buch [illegible] stellt Hyperius das Prinzip für die Theorie der Predigt in dem [illegible] die Homiletik lehrt die richtige Anwendung der Rhetorik auf den [illegible] Stoff; diesen Stoff entwickelt und begrenzt er zunächst und [illegible] die speziellen Vorschriften über die Form der Predigt, ihre Arten, ihre [illegible] deren beste rhetorische Ausfürung folgen; das II. Buch lehrt in einer Beispielsammlung die Schrifttexte darauf ansehen, für welche Art von [illegible] ein gegebener Text am geeignetsten erscheine. Ergänzend traten dieser [illegible] seine Topica theologica (zuerst Turic. 1561) zur Seite, welche die Vor-

schriften der Dialektik des Aristoteles über das Kapitel de inventione für die Homiletik nutzbar machen und so gleichsam ein Repertorium des theologischen Materials für die Predigt bilden. Endlich verdankt die evangelische Kirche Hyperius in seinem Buche: de recte formando Theologiae studio libr. IV (zuerst Basil. 1556 und dann noch viermal erschienen) auch die erste vollständige und wissenschaftliche Encyklopädie und Methodologie der Theologie, eine Feststellung der Aufgaben aller theologischen Disziplinen und der Methode, wie man sich am besten ihres reichen Materials bemächtige; nur die praktische Theologie, für die Hyperius durch seine Homiletik genug getan hatte, wird in seiner Encyklopädie nicht noch einmal behandelt. Durch solche wissenschaftliche Leistungen hatte Hyperius sich übrigens ein solches Ansehen in den Kreisen der evangelischen Theologen erworben, daſs die Magdeburger Centuriatoren bei den Vorbereitungen zu ihrem Werke sogar auch ihn, den Deutsch-Reformirten, um ein Gutachten über die beste Art, eine Kirchengeschichte zu schreiben, angingen, das er im Juli 1556 abgab (Hyperii de methodo in conscribenda historia ecclesiastica consilium ed. G. J. Mangold Marb. 1866), das aber mit seiner Verteilung des Stoffes nach Zeiträumen von 50 Jaren und nach einem ziemlich äußerlichen Schematismus der Sachordnung praktisch kaum durchfürbar sein würde.

Sodann trat Hyperius mit aller Energie und klarstem Verständnis den sittlichen Gebrechen der evangelischen Kirche seiner Zeit durch sein Wort und eigenes besseres Beispiel entgegen. Die zunehmende sittliche Schlaffheit im protestantischen Volksleben, an dem das strenge Gesetz der katholischen Kirche nicht mehr seine Pädagogik übte, wollte er durch die widergebärende Kraft des göttlichen Wortes bekämpfen und drang deshalb in seiner Schrift: de S. Scripturae lectione et meditatione quotidiana libr. II (zuerst Turic. 1561), in welcher er den Nutzen und die beste Art des Bibellesens auseinandersetzte, auf ein Gesetz, das jeden Hausvater verpflichten sollte, täglich mit den Seinen einige Kapitel der heil. Schrift zu lesen. Die Quelle dieser Schlaffheit fand er mit Recht in einer falschen Auffassung der Lehre von der Sola fides, in der man sich bei der Annahme einer theoretisch korrekten Glaubenslehre beruhigte, one in der gläubigen Hingabe an Christus im Geiste die Kräfte eines neuen Lebens zu empfangen; in einer Reihe von Abhandlungen, die in seine Opuscula aufgenommen sind, wies er deshalb im Sinne Melanchthons nachdrücklich darauf hin, daſs mit der justificatio immer die nova obedientia in notwendigster und zugleich freiester Weise verbunden sein müſste. Aber auch den Grund dieser falschen Auffassung deckte Hyperius auf; er sah ihn in dem Hauptgebrechen seines Zeitalters, in dem Hader der Evangelischen über die rechte Lehre, in den auch die Laien schonungslos hineingezogen wurden, sodaſs sich bei ihnen ebenso wie bei den streitsüchtigen Theologen das unselige Miſsverständnis festsetzte, daſs das Christentum hauptsächlich eine Sache der Lehre und der Erkenntnis sei und nicht des Lebens und der Tat. Darum mante Hyperius nach Kräften zum Frieden; in seiner Homiletik (I, 5; II, 3) lehrt er sogar ausdrücklich, daſs dogmatische Polemik nicht auf die Kanzel gehöre, und daſs demnach weit mehr über die Pflichten der Liebe, als über die Dogmen des Glaubens gepredigt werden müsse, es sei denn, daſs grundstürzende Irrlehren in der Gemeinde verbreitet würden. Zu derartigen grundstürzenden Irrlehren rechnete er aber im Unterschied von der großen Masse seiner Zeitgenossen abweichende konfessionelle Meinungen nicht. Seiner theologischen Richtung, Stimmung und Tätigkeit nach als deutsch-reformirter Unionsmann zu bezeichnen, wollte er mit den Lutheranern nicht hadern, weil er in einzelnen Stücken, in der Zälung des Dekalogs (De Decalogi digestione. Opusc. II, p. 669) und in der Lehre von der Prädestination dem schweizerischen Lehrtropus und in der Abendmalslehre der von streng lutherischer Seite verpönten Auffassung Melanchthons folgte; und ebenso pflegte er mit den Oberländern und den Schweizern Gemeinschaft, obgleich er sich zu allen Zeiten als Theologe der Augsburgischen Konfession, selbstverständlich nach der Auffassung derselben vom J. 1540, bekannte. Und seinem eigenen friedfertigen Verhalten entsprechend mante er auch noch unter einem andern wichtigen Gesichtspunkt von dem Streit über das Dogma ab. In seinen

Traktaten: De sacrarum litterarum studiis non deserendis (Opusc. I) und: De dijudicatione doctrinarum (Opusc. II) hielt er seinen Zeitgenossen mit ernsten Worten vor, daſs der beständige Streit über die Lehre die evangelische Theologie um allen Kredit bringe; man verzweifle daran, daſs sie irgend welche sichere Erkenntnis der Warheit vermitteln könne, und schon wollten sich talentvolle Jünglinge nicht mehr zum Studium der Theologie entschließen; im Interesse des gesicherten Bestandes der evangelischen Kirche, der es bald an Lehrern fehlen werde, möchte man doch vom konfessionellen Hader ablassen!

Gerade um seiner friedliebenden Richtung willen war aber Hyperius ein Theolog nach dem Herzen des Landgrafen Philipp, der ihn als hessischen Deputirten auf den Konvent nach Frankfurt 1557 und im J. 1561 auf den Fürstentag nach Naumburg und zu den Nachverhandlungen in Erfurt sandte. Dieses Vertrauen seines Landesherrn ermöglichte es ihm endlich, eine fruchtbare und eingreifende Tätigkeit für die hessische Kirche zu entfalten. Er bildete für sie eine Reihe tüchtiger Theologen heran; sein Wort war von entscheidender Bedeutung auf wichtigen Synoden zu Ziegenhain (1558, 1562) und Kassel (1561); seine Einsicht und praktische Erfarung wurde für die Visitationen der hessischen Kirchen und Schulen nutzbar gemacht; auch gelang es seinem Ansehen, theologische Streitigkeiten in der hessischen Kirche beizulegen, wie er denn den jüngeren Noviomagus, Prediger in Marburg, auf der Synode in Ziegenhain 1562 bestimmte, die in Hessen nicht anerkannte Abendmalslehre Zwinglis aufzugeben; und wenn es sich um Gutachten hessischer Theologen handelte, so war es in den wichtigsten Fällen Hyperius, der sie konzipirte, so z. B. als Zanchius in Straßburg von Marbach wegen seiner Prädestinationslehre bezw. wegen der Lehre von der perseverantia sanctorum angeklagt war und sich unter andern auch an den Landgrafen Philipp um Schutz und Vermittelung des Streites gewandt hatte. Daneben verdankte ihm Hessen einen Katechismus (Elementa christianae religionis Marb. 1563), der im Marburger Pädagogium eingefürt wurde; vor allem aber als kostbares Vermächtnis die schon seit 1556 vorbereitete, im wesentlichen von Hyperius bearbeitete, aber erst nach seinem Tode im J. 1566 amtlich publizirte in Marburg gedruckte große Landesagende, ein charakteristischer Ausdruck der unter Melanchthons, Butzers und Calvins Einfluſs erwachsenen deutsch-reformirten Unionstheologie und zugleich eine großartige Apologie des Protestantismus als der korrekten Reproduktion, Fortsetzung und Ausbeutung der in der Apostel und der alten Väter Schriften niedergelegten Anschauungen.

Indes trotz seiner hohen Verdienste um Lehre und Leben der evangelischen Kirche und der hessischen Kirche im besonderen wurde Hyperius wenige Dezennien nach seinem Tode, der ihn am 1. Februar 1564 aus dem Streite der Parteien entrückte, von einem polemisch erregten Zeitalter unbillig vergessen; aber je mehr die evangelische unirte Kirche sich ihres göttlichen Rechtes bewuſst wird, umsomehr wird sie auch in Hyperius einen ihrer ehrwürdigsten testes veritatis verehren lernen.

Vgl. die Gedächtnisrede auf Hyperius von seinem Schüler, Kollegen und Verwandten Wigand Orth an Hyperii Methodi Theologiae libri tres (2) Basil. 1568 und an De formandis concionibus sacris ed. Wagnitz, Halae 1781. Aus dieser Quelle schöpfen: Melchior Adam, Vitae Germ. Theolog. (3) Francof. 1706, p. 178—190; Tilemann, Vitae Professor. Theol. Marburg. p. 54—62; Schröckh, Lebensbeschr. berühmter Gelehrten (2) Thl. I, S. 237—244; Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrtengeschichte, Thl. VI, S. 293—312. Vgl. außerdem die einschlagenden Partien in den Darstellungen der hess. Kirchengeschichte von Heppe und Hassenkamp. Eine feine und mit liebevollem Verständnis geübte Beurteilung der Verdienste des Hyperius um die Homiletik findet sich in Steinmeyer, Beiträge zur praktischen Theologie, I, 1874, S. 12 ff.; a. a. O. S. 17 freilich auch der unbegreifliche Irrtum, daſs Hyperius der korrekt lutherischen Richtung zugerechnet wird. Zuletzt ist sein Leben beschrieben in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1854, Nr. 30—32 von **Mangold.**

Hypsistarier, eine religiöse Sekte, über welche wir zunächst durch Gregor von Nazianz, dessen Vater selbst vor seinem Übertritt zur christlichen Kirche ihnen angehörte, kurze Nachricht besitzen. Cf. Orat. XVIII. 5. p. 333. Hier wird ihre Lehre als ein Gemisch von Heidentum und Judentum dargestellt, von jenem haben sie den Gebrauch des Feuers und Lichtes in ihrem Kultus, von diesem, mit Verachtung der Beschneidung, die Heilighaltung des Sabbats, die Verwerfung des Bilderdienstes und das ängstliche Halten auf gewisse Speisen „*Ὑψιστάριοι τοῖς ταπεινοῖς ὄνομα, καὶ ὁ παντοκράτωρ δὴ μόνος αὐτοῖς σεβάσιμος*“. Auch Gregor von Nyssa berichtet adv. Eunomium lib. II. T. II. p. 440 einiges über die Hypsistarier, die er, vielleicht mit verächtlicher Nebenbedeutung, *Ὑψισιανοί* nennt. Er sagt, dieselben stimmen zwar mit den Christen darin überein, dass sie e i n e n Gott anerkennen, den sie *ὕψιστον* oder *παντοκράτορα* nennen, unterscheiden sich aber dadurch, dass sie ihn nicht als V a t e r gelten lassen. Was andere spätere Schriftsteller über diese Sekte vorbringen, ist aus den Schriften der beiden Gregore entlehnt. So das Etymolog. Gudianum (ed. Sturz p. 547): *Ὑψιστάριος αἵρεσις αὕτη· ἄνθρωποι γάρ τινες αἱρετικοὶ, οὔτε πατέρα οὔτε υἱὸν ὁμολογοῦντες, εἰ μὴ μόνον ὕψιστον.* Die Sekte scheint sich über die Grenzen von Kappadocien nicht ausgedehnt und ebenso nicht lange bestanden zu haben, da ihrer weder vor noch nach dem 4. Jarhundert wider Erwänung geschieht. Wärend sie gemäß den angefürten Zeugnissen der Alten allgemein als Monotheisten im strengsten Sinn aufgefasst wurden, schloss Böhmer aus den Worten, in denen Gregor von seinem Vater sagt: *ὑπ' εἰδώλοις πάρος ἦεν ζώων*, dass die Hypsistarier zwar viele Götter nicht angebetet, aber doch deren Existenz auch nicht geleugnet hätten. Bei der Dürftigkeit der uns über sie erhaltenen Nachrichten ist nicht zu verwundern, wenn die verschiedensten Ansichten sich über die Art, wie die Hypsistarier im Zusammenhang der Religionsgeschichte unterzubringen seien, geltend machten. Mosheim vermutete, sie seien eine Schule der Gnostiker gewesen, J. J. Wetstein (in prolegom. I. N. T. p. 31 et 38) und D. Harenberg (in der brem- und verdischen Bibliothek III. S. 113) hielten sie mit den Coelicolae für identisch, und leiteten sie von den Proselyten des Tors ab; andere statuirten ein verwandtschaftliches Verhältnis mit der Lehre Zoroasters. Dass sie keine christliche Sekte waren, geht schon daraus hervor, dass der Vater Gregors von Nazianz v o r seinem Christwerden zu ihnen gehörte. Ullmann hält sie für eine eklektische, aus der Vermengung jüdischer und persischer Religion hervorgegangene Sekte, wärend Böhmer sie für einen Überrest des Sabäismus und identisch mit den Euphemiten hält. Für ihre Moralität stellt Gregor ein sehr vorteilhaftes Zeugnis aus. C. Ullmann, De hypsistariis, Heidelb. 1833; G. Böhmer, De hypsistariis, Berol. 1834.

Dr. **Pressel**† (**Herzog**).

Hystaspes, (*Ὑστάσπης*, auch Hystaspas, —is, Hydaspes). Unter dem Namen eines persischen Weisen Hystaspes war bei den Christen der ersten Jarhunderte eine prophetisch-apokalyptische Schrift verbreitet, in welcher man Weissagungen auf Christum und die Zukunft seines Reiches zu finden glaubte, — eines jener pseudepigraphen Weissagungsbücher, wie sie damals in so großer Zal und so mannigfacher Gestalt erdichtet und zu apologetischen Zwecken benutzt wurden. Wie man vielfach die Namen von Personen aus dem alten Bunde gebrauchte, um ihnen Weissagungen auf Christum und die Zeit des neuen Bundes in den Mund zu legen: so konnte in der Periode, wo das Christentum in die orientalische und occidentalische Heidenwelt eindrang, der Versuch gemacht werden, entweder wirkliche ältere Aussprüche heidnischer Weisen, Seher und Sänger in christlichem Sinne zu deuten oder auch angebliche heidnische Prophezeiungen auf das Christentum frei zu komponiren, um auch in den heidnischen Religionen und Lehrsystemen Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte für die christliche Warheit nachzuweisen und so dem Theologumenon von dem *λόγος σπερματικός* einen sichtbaren Ausdruck zu schaffen. Der umfassendste derartige Versuch liegt uns vor in den christlichen Sibyllinenbüchern (s. d. Art.), die bei den Apologeten und Vätern des 2.—4. Jarh. eine so große Rolle spielen. Ein orientalisches Gegenstück dazu sind die angeblichen Weissagungen des persischen oder medischen Wei-

sen und Königs Hystaspes, die denn auch ausdrücklich mit den Sibyllinen zusammengestellt werden: „wie jene an die griechische und römische Mantik, so schlossen diese an die zoroastrische Prophetik und Eschatologie mimetisch sich an" (Lücke). Die erste Erwänung dieser vaticinia Hystaspis findet sich in zwei Stellen Justins, Apolog. I, 20 und 44. Nach der ersten Stelle wird der Weltuntergang durch Feuer von Hystaspes wie von der Sibylla vorhergesagt. In der zweiten Stelle behauptet Justin, die bösen Dämonen haben es in der Absicht, um die Menschen von der Erkenntnis der Warheit abzuhalten, dahin gebracht, dass das Lesen der *βίβλοι Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν* bei Todesstrafe verboten worden sei; die Christen aber lassen sich dadurch nicht abhalten, nicht bloß selbst one Furcht jene Bücher zu lesen, sondern auch die Heiden zu deren Betrachtung aufzufordern. Diese Stelle (vgl. dazu die Bemerkungen von Maranus und Walch a. a. O. S. 7 ff.) gibt uns zwar keinen Aufschluss über den Inhalt, wol aber über die Verbreitung und die Wertschätzung des Buchs bei den Christen des 2. Jarhunderts. Etwas nähere Nachrichten über den Inhalt erhalten wir durch Clemens von Alexandrien (Strom. V, 6, § 43, ed. Potter, p. 761): zum Beweis, dass es auch den Heiden an göttlicher Offenbarung und Vorhersagung der Zukunft nicht fehle, werden die Hellenen hier folgendermaßen angeredet: *λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς, μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φέροντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ, καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν.* Über Inhalt und Zusammenhang dieser Stelle sind die Ansichten verschieden: nach den Einen wäre der Redende Clemens, der also seine Kunde über den Inhalt des Hystaspesbuchs aus diesem selbst geschöpft hätte; warscheinlich aber citirt Clemens aus einem uns nicht näher bekannten Apokryphon (*κήρυγμα Παύλου* oder *Πέτρου*) ein dort angeblich dem Apostel Paulus in den Mund gelegtes Wort. Wären wir nun mit Bleek (Berl. theol. Zeitschr. I, 146) berechtigt, die von Clemens benutzte apokryphische Schrift in das erste Jarhundert zu setzen, so würde daraus folgen, dass auch das Hystaspesbuch spätestens dieser Zeit angehöre. Doch nötigt uns nichts zu dieser Annahme, und wir haben überhaupt kein Datum, das für eine ältere Entstehungszeit spräche, als die erste Hälfte des zweiten Jarhunderts. Mag nun aber Clemens seine Notiz unmittelbar aus dem Hystaspesbuche oder aus einer anderen Quelle geschöpft haben, jedenfalls entnehmen wir ihm folgende Daten: 1) es gab im zweiten Jarhundert eine *βίβλος Ἑλληνική*, eine in griechischer Sprache geschriebene, in christlichen wie heidnischen Kreisen verbreitete Schrift unter dem Namen *ὁ Ὑστάσπης;* 2) die Christen fanden in derselben noch deutlicher als in den damit verwandten Sibyllenbüchern Beziehungen auf Christus und die Zukunft seines Reichs, bes. auf die Gottessonschaft Christi, auf die Christo und seinen Gläubigen von seiten der Welt und ihrer Herrscher noch bevorstehenden Kämpfe, aber auch auf die ausharrende Geduld der Christen und die Widerkunft Christi. — Der dritte und letzte unter den Kirchenvätern endlich, bei dem sich eine Erwänung des Hystaspes findet, ist Lactanz (Instit. div. VII. cap. 15; cap. 18; Epitom. t. II, p. 69). In der ersten Stelle ist H. mit der Sibylle, in den beiden anderen mit der Sibylle und Hermes Trismegistos zusammen genonnt. Nach VII, 15 nämlich hat Hystaspes ebenso wie die Sibylle den Untergang des römischen Reiches prophezeit, und zwar in der Form eines wunderbaren Traumes, der von einem Knaben ausgelegt wird. Nach cap. 18 sind es die dem Weltende vorausgehenden Drangsale, die ebenso von den prophetae ex Dei spiritu wie von den vates ex instinctu daemonum prophezeit worden: so habe Hystaspes die iniquitas seculi hujus extremi geschildert und vorausgesagt, wie eine Scheidung der Frommen und Gläubigen von den Schuldigen geschehen, wie die Frommen mit Weinen und Seufzen ihre Hände ausstrecken und den Schutz Jupiters anflehen werden (imploraturos fidem Jovis), und wie dann Jupiter auf die Erde herabblicken, das Schreien der Menschen hören und die Gottlosen vertilgen werde.

Dies alles — setzt Lactanz hinzu — sei war, mit Ausnahme des einen Punktes, daſs Hystaspes dem Jupiter zuschreibe, was Gott tun wird. Hiernach scheint es, als ob die Ausdrucksweise der Schrift mehr heidnisch als christlich gewesen; offenbar aber gehört der heidnische Gottesname, wie Lücke sagt, zu dem mimetischen Teile der Schrift, d. h. ist absichtlich gewält, um das Ganze als ein heidnisches vaticinium darzustellen. — Auch nach der dritten Stelle bei Lactanz (epit.) sind es eschatologische Erwartungen, hinsichtlich deren eine Übereinstimmung des Hystaspes, Hermes und der Sibylle mit der christlichen Hoffnungslehre behauptet wird.

Über die Person des Hystaspes, von welchem diese Weissagungen herrüren sollen, haben Justin und Clemens sich nicht ausgesprochen; nach Lactanz war er ein uralter medischer König, der noch vor dem trojanischen Kriege lebte (VII, 15). Warscheinlich denkt Lactanz hierbei trotz der konfusen Chronologie an den bekannten Vater des Königs Darius I. Von dessen Weissagungsgabe ist nun zwar den älteren griechischen Historikern nichts bekannt; wol aber weiß Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) vielleicht aus persischen Quellen, jener Hystaspes, rex prudentissimus, Darii pater, habe bei den Brachmanen in Indien die Gesetze der Welt- und Himmelsbewegungen erlernt und diese wie seine reineren Religionserkenntnisse und die Kunst, die Zukunft vorauszuanen, den Magiern mitgeteilt. Agathias aber, der byzantinische Geschichtsschreiber des 6. Jarhunderts, kennt einen Hystaspes als Zeitgenossen des Zoroaster, one entscheiden zu wollen, ob derselbe mit dem Vater des Darius identisch oder von ihm verschieden sei (histor. II, 24, p. 117 ed. Niebuhr). Offenbar liegen hiebei die persischen Sagen von dem baktrischen Könige Vistaspa oder Gustasp, dem Zeitgenossen Zaratusthras, zu Grunde; und so dürfen wir wol auch annehmen, daſs jene angeblichen vaticinia Hystaspis, die wir zwischen dem zweiten und vierten Jarhundert in hellenisch-christlichen Kreisen treffen, auf Reminiszenzen aus der persischen Religionsgeschichte und -Lehre beruhen. Die Lehren des Parsismus von dem großen Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman, von den schweren Drangsalen der letzten Zeiten, von der Erscheinung des Sosiosch und seinem tausendjärigen Reiche, von dem großen Weltbrande und dem schließlichen Friedensreiche Ormuzds (s. d. Art. „Parsismus") mochten wol einem Christen der ersten Jarhunderte als ebensoviele Anklänge an christliche Ideeen erscheinen. Man sah in Zoroaster oder seinem Zeitgenossen Vistaspa-Hystaspes einen heidnischen Propheten auf Christum und suchte, was sich von solchen christlichen Anklängen im Parsismus fand, für apologetische Zwecke zusammenzustellen. Wissen wir ja doch, daſs man im Altertum auch von einer Apokalypse Zoroasters sprach und daſs angebliche Schriften Zoroasters bei der gnostischen Sekte der Prodikianer sich fanden, — ein Beweis, daſs das Hystaspesbuch nicht das einzige seiner Art war (Porphyr. Vit. Plotin. cap. 16; s. Fabricius, Bibl. Gr. I, S. 309; vgl. auch Clem. Alex. Strom. I, p. 304). Doch reichen die wenigen Notizen, die wir über die vaticinia Hystaspis haben, nicht hin, um über Ursprung, Inhalt, Form und Tendenz derselben ein sicheres Urteil zu fällen. Daſs der Verfasser ein Gnostiker gewesen, wie Huetius vermutet (quaest. Alnet. l. III, ep. 21, p. 230), ist möglich, läſst sich aber nicht beweisen; überhaupt bleibt uns auf alle weiteren Fragen keine andere Antwort als ein non liquet.

Siehe besonders Chr. W. Fr. Walch, De Hystaspe ejusque vaticiniis in den Comment. Societ. Gotting. hist. et phil. T. II, 1779, p. 1—18; Fabricius, Biblioth. Gr. I, p. 93; Hoffmann in Ersch und Grubers Allgem. Enc. II, Sekt. Bd. 13, S. 71 f. und die dort verzeichnete Litteratur; Lücke, Einl. in die Offenb. Joh., Bonn 1832, S. 45, II. Ausg. 1848, S. 237; Gieseler, K.-Gesch. Bd. I, 1, S. 227; Reuß, Gesch. der heil. Schriften des N. Test., 5. Ausg. I, S. 281; vgl. auch die Litteratur über die Sibyllinen, s. d. Artikel; besonders Oracula Sibyllina ed. Alexandre, Paris 1856, Bd. II, S. 257.

Wagenmann.

Hilarius, Bischof von Poitiers, seinem Geburtsort im südwestlichen (aquitanischen) Gallien, leuchtete in der Kirche des 4. Jarhunderts als heller Stern neben den großen Vorkämpfern des nicänischen Glaubens, einem Athanasius, Basilius und den beiden Gregoren. Unter den abendländischen Kirchenlehrern seiner Zeit one Zweifel der erste, schließt er sich in Geistesart und wissenschaftlicher Methode am nächsten Tertullian an, wärend er als Aquitanier den Glanz der eleganten Latinität und Redekunst, wie sie in seiner Heimatsprovinz blühten, nicht verleugnete.

Über sein Jugendleben und seine innere Entwickelung wissen wir wenig. Die beste Quelle hierfür sind die erhaltenen Schriften, überhaupt der Schlüssel für seine Lebensgeschichte und geistige Individualität. Es scheint, dass er im Anfang des 4. Jarhunderts geboren wurde. Seine Eltern gehörten zu den angesehensten Familien des Landes. Anfangs Heide wie sie, hatte er eine sehr sorgfältige Erziehung genossen und eignete sich mit Eifer die höhere Bildung an, wozu die Mittel das südliche Gallien damals in reicher Fülle darbot. Im Forschen nach dem letzten Ziel des menschlichen Lebens hatte er sich frühe auch mit der Philosophie bekannt gemacht, und sein Hauptwerk über die Trinität schildert im Eingang den Entwickelungsgang wie die Mittel, durch welche er die Lösung des Problems und in ihr den Besitz der waren Gotteserkenntnis gewann, dämmerhaft im philosophischen Heidentum, rein und vollständig im Christentum. Es ist kein Grund, diese Schilderung anders denn als durchlebte Geschichte zu verstehen. Die Brücke ins Christentum wurden ihm die Bücher des Alten Testaments. Er stand bereits im Mannesalter, als er (wie eine ungewisse Überlieferung will, mit Gattin und Tochter) Christ wurde. Sowol die glänzenden Gaben, welche ihn schmückten, als die christliche Lebensstrenge, wodurch er die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenkte und den Gläubigen zum Vorbild wurde, mochten es sein, welche nicht lange darnach, etwa um das Jar 350 (aliquantisper, d. h. eine ziemliche Zeit, vor dem Jar 355) bewirkten, dass ihn die Volksstimme auf den Bischofsstul der Vaterstadt berief.

Hilarius begriff die ganze Bedeutung des verantwortungsvollen Amtes. Er sah auch die schweren Kämpfe voraus, in welche es ihn verwickeln würde. Es war die Zeit, wo der Kaiser Konstantius, nachdem er die Empörung des Magnentius niedergeworfen und hierdurch die Alleinherrschaft im römischen Reich errungen hatte, darauf ausging, den im Orient siegreichen Arianismus auch im Abendland, wo dem nicänischen Glauben mit dem Tode des Konstans die letzte statliche Stütze geschwunden war, zum herrschenden Bekenntnis zu machen. Gewalt und Intrigue, vor allem Einschüchterung der Bischöfe waren hier wie dort die wirksamsten Hebel. Die nächste Forderung war die Verdammung des Athanasius, dessen Namen und Charaktergröße Konstantius mehr als alles fürchtete. Es fehlte in Gallien nicht an einzelnen Bischöfen, welche entweder der Irrlehre des Arianismus zuneigten oder sich doch den Wünschen des Kaisers gefällig zeigten. Der einflussreichste unter ihnen war der Metropolit Saturninus von Arles. Zumeist auf seinen Betrieb und im Bunde mit den bekannten Bischöfen Ursacius und Valens, ließen auf dem Konzil von Arles (353) die anwesenden abendländischen Bischöfe, welchen man vorspiegelte, dass es sich nicht um den Glauben, sondern um persönliche Verschuldung handle, sich zur Verurteilung des Athanasius verleiten. Nur Paulinus von Trier widerstand. Denselben Verdammungsspruch widerholten hunderte lateinischer Bischöfe auf der Synode von Mailand (355), welchen Konstantius mit gezücktem Schwert die Unterschrift abdrang. Die wenigen, welche den Mut der Weigerung fanden, wurden verbannt. So schien der Sieg des Arianismus auch im Occident vollständig. Im Angesicht dieser Gefar erkannte Hilarius, welcher sich bis dahin von den kirchlichen Lehrkämpfen so fern gehalten hatte, dass er nicht einmal vom nicänischen Glaubenssymbol wusste, und sich lieber ausschließlich den stillern Pflichten des bischöflichen Amtes, besonders der Predigt des Evangeliums gewidmet hätte, den Beruf, im Kampf gegen die arianische Gottlosigkeit, wie er sich ausdrückt, dem Abendland die Fackel vorzutragen. Es gelang seinem Wort und Ansehen, eine Anzal galli-

scher Bischöfe zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit Saturnin zu bewegen. Der deshalb ausgestreuten Verdächtigung, als nähre er die politische Unzufriedenheit des Volks und arbeite auf öffentliche Tumulte hin, begegnete er, noch im vollen Vertrauen auf die kaiserliche Gerechtigkeit und Milde, in seiner ersten Schrift an Konstantius (355), welche zugleich die Bitte ausspricht, daſs der Kaiser den unerträglichen Bedrückungen der katholischen Kirchen und Bischöfe ein Ziel setzen und den Gemeinden one Nötigung zur arianischen Gemeinschaft gestatten wolle, frei wie sich's gebüre ihres Glaubens zu leben; zumal eine erzwungene Einigung des Widerstrebenden ebenso vernunftwidrig als unmöglich sei. Jede politische Besorgnis werde schwinden, sobald die Gemeinden von den Quälereien der weltlichen Untersuchungsbeamten befreit und ihnen die vertriebenen Bischöfe zurückgegeben würden. Auf Konstantius machte diese Schrift, wie begreiflich, keinen Eindruck. Vielmehr schien geboten, den wachsenden Widerstand gegen die Beschlüsse von Arles und Mailand zu brechen. Eine neue Synode versammelte sich im Frühjar 356 zu Beziers (Biterrä) unter Vorsitz des Saturnin, über deren Verlauf jedoch nichts sicheres bekannt ist. Es verlautet nur, daſs die arianische Mehrheit auch hier den Kunstgriff anwandte, die Glaubensfrage hinter die persönliche zurückzustellen, und daſs Hilarius, welcher den Verhandlungen durch kaiserlichen Befehl beizuwonen gezwungen war, als er das Wort zur Verteidigung des nicänischen Bekenntnisses ergriff, tumultuarisch daran verhindert wurde. Man scheute den Freimut seiner Rede und die Schärfe seiner Dialektik. Der Mann muſste für den gallischen Episkopat unschädlich gemacht werden. Die Synode beschloſs eine Anklage. Sie richtete sich zuvörderst an den Cäsar Julian, welcher um diese Zeit in Vienne den Feldzug gegen die Alemannen rüstete, und als dieser den Anschuldigungen kein Gehör lieh, an Konstantius selbst. An seinem Miſstrauen verfingen die Ränke.

Hilarius wurde verbannt, wenige Monate nach der Versammlung von Beziers. Zum Aufenthalt wurde ihm die Reichsdiözese Asien angewiesen, welche von Arianern voll war. Aber was so als Verschärfung der Strafe und zur Förderung der herrschenden Hoftheologie berechnet war, wurde umgekehrt für Hilarius, welcher sich frei innerhalb des weiten Gebietes jener Diözese bewegen durfte, auch keinerlei ängstliche Überwachung oder Beschränkung des Verkehrs zu erleiden hatte, zur folgenreichsten Bildungsschule. Er benutzte die ihm vergönnte Freiheit, eine Reihe der dortigen Provinzialstädte zu besuchen und sich in Beziehung zu den namhaftesten Männern zu setzen. Er gewann eine genauere Einsicht in das Leben der griechischen Kirche, ihre Sprache, Litteratur, Lehrgeschichte, Parteirichtungen. Und wärend auf diese Weise seine religiöse Weltanschauung sich vertiefte oder läuterte, sein Wissenskreis sich beträchtlich erweiterte, blieb er mit der gallischen Heimatskirche in ungestörter Einheit des Geistes. Er suchte und fand auch Gelegenheit zu praktischer Einwirkung. Er schrieb fleißig Briefe an gallische und benachbarte Bischöfe, um sie über die Lage der kirchlichen Dinge im Orient, vornehmlich über den Glaubensstand der Kirche und die Fortschritte der Häresie zu unterrichten. Seinerseits empfing er gegen Ende des J. 358 vom gallischen Episkopat ein (durch zufällige Umstände verzögertes) Schreiben, des trostreichen Inhalts, daſs sie seit seiner Entfernung unverändert die Glaubensgemeinschaft mit ihm bewart und die Kirchengemeinschaft mit Saturnin nicht wider angeknüpft hätten. Hierdurch ermutigt und in Aussicht zweier Synoden, welche demnächst nach dem Willen des Kaisers gleichzeitig tagen sollten (Seleucia und Rimini), faſste er den Entschluſs, zu versuchen, ob nicht bei der in vielen Kreisen vorhandenen Geneigtheit eine Verständigung über die Glaubensfrage auch zwischen dem Abendland und Orient herbeizufüren sei. Diesem Zweck dient die Schrift über die Synoden (Frühjar 359): ein geschichtlicher Überblick und eine Kritik der seit Nicäa in der orientalischen Kirche hervorgetretenen Glaubensbekenntnisse, mit Darlegung des eigenen Standpunktes. Die reiffste Frucht des Exils wurden die 12 Bücher de trinitate, worin sich das Eigentümliche seines Geistes und seiner Wissenschaft wie im Brennpunkt zu erkennen gibt, nach wolbemessenem Plan, aber one strenge Durchfürung, rhetorisch wortreich und voller

Widerholungen, aber spannend geschrieben. Das Werk wurde im Jar 359 oder 360 beendet. Endlich sollte sich dem Verbannten auch der Weg zur Heimkehr öffnen. Auf Veranlassung des obersten Provinzialbeamten hatte er sich an dem Konzil von Seleucia in Isaurien (359) beteiligt, wo die Homöusianer durch Bestätigung des vierten antiochenischen Symbols vom J. 341 siegten, one dass er persönlich in die Debatte eingegriffen hätte. Mit den Abgeordneten des Konzils begab er sich hierauf nach Konstantinopel, wol in der Hoffnung, dass er hier zur Entscheidung seines Geschickes beitragen könne. Er sammelte dort vorerst die Aktenstücke für eine Geschichte der Synode von Rimini (Ariminum 359), wo den anwesenden gallischen Bischöfen, nachdem sie aufs treueste für die ware Gottheit Christi eingestanden hatten, übel mitgespielt worden war. Als ihm dann das Konzil von Konstantinopel (360) ein neues erschütterndes Bild arianischer Glaubensuntreue und Gewaltsamkeit vor die Seele fürte, fand er sich zu einem zweiten Schreiben an den Kaiser (ad Constantium lib. sec.) gedrungen, in welchem er sich zu einer öffentlichen Disputation vor den Augen des Kaisers und der Synode erbot, um Zeugnis für die Warheit des Glaubens aus der Schrift abzulegen. Das Gesuch wurde abgelehnt. Aber der Hof überzeugte sich, dass diese „Brandfackel der Zwietracht" im Orient gefärlicher als in Aquitanien sei. So erhielt Hilarius die Weisung, nach Gallien zurückzukehren. Die Verbannung wurde nicht ausdrücklich aufgehoben, aber seinem Widereintritt in das bischöfliche Amt kein Hindernis in den Weg gelegt. Auch in anderer Hinsicht wurde für Hilarius Konstantinopel zu einem Wendepunkt. Er hatte den Kaiser jetzt in seiner ungeschminkten Natürlichkeit, als rohesten Diktator der Kirche kennen gelernt. Noch vor der Abreise (Frühjar 360), in höchster Erregung und in einer Sprache, deren Künheit bisweilen zur Insolenz wird, verfasste er eine dritte Schrift nicht mehr an, sondern gegen Konstantius (adv. Const.): ein Absagebrief, welcher statt der bisherigen heuchlerischen Verfolgung das blutige Märtyrertum von dem Antichristen verlangt.

Beruhigter war die Stimmung, in welcher Hilarius den vaterländischen Boden betrat. Er ließ es seine angelegentlichste Sorge sein, die kirchlichen Wirren, in welchen er als Folge der Synode von Rimini die gallische Kirche antraf, durch Maßregeln der Persönlichkeit beizulegen. Es geschah nach seinem Rat, dass auf zalreichen Provinzialsynoden (360) alle diejenigen Bischöfe, welche in Rimini überlistet und gebrochen zuletzt ein semiarianisches Glaubensbekenntnis in orthodoxer Verbrämung unterzeichnet hatten, sofern sie Reue zeigten, gegen den Widerspruch der Eiferer, welche jene durchweg als Abgefallene behandelt wissen wollten, wider zur Kirchengemeinschaft zugelassen wurden. Auf einem von sämtlichen Bischöfen Galliens besuchten Konzil von Paris (361) wurde Saturnin von Arles exkommunizirt und seines Amtes entsetzt. Hilarius galt als Widerhersteller der nicänischen Rechtgläubigkeit in ganz Gallien. Er wollte dies schließlich auch noch für Italien werden. Im Bunde mit Eusebius von Vercelli erschien er plötzlich in Mailand, um den dortigen Bischof Auxentius, welcher die Hauptstütze des Arianismus auf der Halbinsel war, zu stürzen. Aber Auxentius war beim Hof sehr beliebt und, da er seine arianische Meinung klug unter schillernden Lehrformeln zu verstecken wusste, hielt ihn der Kaiser aufrecht. Hilarius wurde aus der Stadt verwiesen. Er machte den italienischen Bischöfen Mitteilung von diesem Ausgang in der Schrift gegen Auxentius (adv. Auxent. 365), welcher die bedeutenderen Aktenstücke eingefügt sind. Nicht lange darnach ist er gestorben, wie Sulpic. Severus chron. II, 45, angibt, im sechsten Jar seiner Rückkehr aus dem Orient, d. i. im J. 366.

Hilarius gehört zu den hervorragendsten und charaktervollsten Kirchenlehrern des christlichen Altertums. Treue im kirchlichen Bekenntnis, Scharfsinn und Feinheit in seiner Begründung, tatkräftiges Handeln bei Milde der Gesinnung zeichnet ihn gleichsehr aus. Die alte Kirche ehrte ihn als Bekenner. Ein Mann von idealem Zug und unabhängigem Willen, anspruchslos, daher unbestechlich, kennt er keine Furcht. Er fürt ein schneidiges Schwert, wo er gegen die Häretiker die apostolische Warheit, gegen die Mächtigen der Erde das Recht

der Kirche oder des Gewissens verteidigt. Aber andererseits im persönlichen Urteil, bisweilen fast optimistisch, zeigt er, wo es sich nicht um den Glaubensgrund, sondern nur um Differenzen in der gemeinsamen christlichen Grundwarheit oder um untergeordnete Punkte handelt, ebenso rücksichtsvolle Mäßigung als Neigung zur Vermittlung, welche er auch, so weit er kann, betätigt. Als Denker originell und sinnig, offenbart er eine seltene Tiefe der Spekulation. Er hat auch einen systematischen Trieb, welcher das Einzelne in den Zusammenhang des Ganzen zu ziehen und das Peripherische aus dem Mittelpunkt zu beleuchten trachtet. Seine eigentliche Stärke liegt in der umfassenden, eindringenden Schriftkenntnis und in der Meisterschaft der Schriftauslegung, mittelst deren er, freilich in oft gekünstelter Weise, die Bibel in allen Teilen seinen dogmatischen Ideeen dienstbar zu machen weiß. Die Bücher von der Trinität sind im Grunde nichts als ein großartiger Schriftbeweis für die spekulativ entwickelte Lehre von der Gottheit und der Gottmenschheit Christi. Seine christliche Grundanschauung hatte er ursprünglich rein aus der Schrift geschöpft und erst seit der Berürung mit der griechischen Kirche hat er sie in die wissenschaftliche Gedankenbildung und Terminologie der Zeit kleiden gelernt: was ihm den unschätzbaren Vorteil brachte, dass, was er später im heißen Kampf gegen den Arianismus vertrat, ihm nicht eine äußerlich angelernte, traditionelle Orthodoxie, sondern der lebendige Ausdruck eines selbständig Erforschten und innerlich Erlebten war. Dem dogmatischen Denken ist daher allezeit bei Hilarius befruchtend und regelnd das Schriftstudium zur Seite gegangen. Seine früheste gelehrte Arbeit war ein Kommentar zum Evangelium des Matthäus, eine der letzten die Auslegung der Psalmen, welche daher neben den Büchern über die Trinität von vorzüglicher Wichtigkeit für seine dogmatische Lehrweise ist. Andere exegetische Werke sind verloren gegangen. Das Prinzip der Schriftforschung ist ihm die allegorische, besonders typische Erklärung, worin er zum teil dem Vorbild des Origenes folgt, wie er überhaupt die vorhandene exegetische Litteratur in ziemlichem Umfang studirt hat. Der Hauptschlüssel des Schriftverständnisses ist Christus, dessen gottmenschliche Doppelnatur in ihren einzelnen Momenten überall in der Schrift prophetisch vorgebildet ist. Doch soll darüber der Geschichtlichkeit der biblischen Tatsachen kein Abbruch geschehen und bezüglich der Glaubenssätze soll der Grundsatz festgehalten werden, dass auf sie bloß die grammatisch-historische Auffassung Anwendung leide. Sehr zu beklagen ist der Untergang des Buches der Hymnen, welche die spanische Kirche beim Gottesdienst sang. Denn die dem Namen des Hilarius zugeschriebenen noch übrigen Lieder sind mindestens zweifelhaft, entschieden unecht der Morgen- und Abendhymnus.

Hilarius steht im Ruf der Dunkelheit und seine Schriften sind allerdings nicht leicht verständlich, was seinen Grund hat in der noch schwankenden oder unausgebildeten kirchlichen Latinität, in der Gedrungenheit und Kürze des Ausdrucks, in dem rednerischen Fluss seines Denkens. Hilarius schrieb das Lateinische als Muttersprache. Sein Stil ist korrekt, frisch, sinnspruchartig, gewält, öfter warhaft prächtig und schwungvoll. Er verdient alle Ehrenprädikate, welche ihm in dieser Hinsicht bewundernd Hieronymus zuteilt. Aber die vorgefundene — aquitanische und kirchliche — Latinität reichte nicht aus für die christlichen, geschweige die spekulativen Ideeen, mit welchen Hilarius noch unfertig rang. Indem er deshalb für die in ihm gärenden Gedanken sich auch neue Kunstausdrücke, Wortbedeutungen, Bilder schaffen muste, dazu auf Breviloquenz ausging, konnte es nicht anders sein, als dass sich über einzelnes in seiner Darstellung ein rätselhaftes Zwielicht breitete. Die Fertigkeit im Griechischen, welche seinem schriftstellerischen Wirken sehr zu statten kam, hat ihm der längere Aufenthalt in Kleinasien eingetragen.

In der Dogmengeschichte hat er seine Stelle hauptsächlich betreffs der Lehren von der Trinität und der Gottmenschheit Christi, wärend, was er über andere Lehrfragen gelegentlich beibringt, noch so durchaus unbestimmter, elastischer Art ist, dass es sich der geschichtlichen Berücksichtigung entzieht. Am liebsten hätte er sich überhaupt von den dogmatischen Lehrbewegungen ferngehalten und, anstatt

über die göttlichen Geheimnisse zu grübeln und zu streiten, sich anbetend in ihren beseligenden Heilsinhalt versenkt, worin er für Herz und Leben vollste Genüge fand. Allein da, wie er selbst bemerkt, die Kirche seit Alters durch die Häresie zur wissenschaftlichen Durcharbeitung ihres Glaubens gedrängt und hierdurch in den Besitz einer so herrlichen Glaubenserkenntnis gekommen sei, so konnte und wollte auch er sich der gleichen Aufgabe am wenigsten bei Streitfragen versagen, wo die Centrallehren des Christentums zur Erörterung stünden. Der Glaube, daſs Jesus Christus Son Gottes von Natur, der eingeborene Gott sei, sagt er (de trin. 6, 24. 36 sq.), ist das Fundament der Kirche, ihr ganzer Bau ruht auf diesem Felsen des Bekenntnisses; im Bekenntnis dieses Glaubens besteht das Leben der Gläubigen und es gibt kein anderes Leben der Ewigkeit, als dies zu wissen. Solcher Beschaffenheit, versichert er (comment. in Matth. 16, 5), muſs das Bekenntnis sein, daſs wir sowol des Sones Gottes, wie des Menschensones gedenken, weil das eine one das andere keine Hoffnung auf das Heil läſst.

Aber selbst diese beiden Centraldogmen behandelt Hilarius nicht im Gesamtumfang der dazu gehörigen Momente, insbesondere das Trinitätsdogma nur in der Beschränkung, in welcher es bis gegen Mitte des 4. Jarhunderts Gegenstand des öffentlichen Streites geworden war. Sogar die Kardinalfrage, wie doch, wenn die Trinität als eine Mehrheit göttlicher Personen anzuerkennen sei, diese Mehrheit sich mit der biblischen Grundvoraussetzung der Einheit des göttlichen Wesens vertrage, läſst er wie Athanasius gänzlich auf sich beruhen. Und die Lehre vom heiligen Geist trägt bei ihm noch durchgehends den Stempel der Unbestimmtheit und ängstlichen Zurückhaltung, welche das Dogma erst seit dem Ausgang des 4. Jarhunderts abzustreifen anfing.

Zwar darüber, daſs der heilige Geist sei, hat er keinen Zweifel. Er ist, da er ja geschenkt, empfangen, besessen, genossen wird. Auch der Umstand macht ihn nicht irre, daſs der Name Geist in der Schrift öfter auch dem Vater und Son beigelegt werde, was nur als Bezeichnung der gemeinsamen Natur zu verstehen sei. Und da der Geist im Bekenntnis (der Tauffomel) neben Vater und Son steht, will er, daſs er vom Bekenntnis zu Vater und Son nicht getrennt werde. Der Geist ist göttlichen Wesens, da er nach dem Apostel (1 Kor. 2, 10) die Tiefen der Gottheit durchdringt, was keine fremde, nicht zu Gott gehörige Natur vermag, weil Gott schlechthin nur erkennbar ist durch Gott; weshalb es eine Herabsetzung wäre, wenn man ihn den Geschöpfen zuzälen wollte. Auch über seine spezifischen Heilsfunktionen waltet keine Unklarheit. Er ist ein Geschenk Gottes an die Gläubigen, in welchen er wont; der Beistand, welcher ihnen zum Glauben an das Geheimnis der Menschwerdung Gottes hilft und im Glauben das Licht der Wissenschaft erschließt. Sein vornehmstes Amt ist, daſs er als Christi Stellvertreter in das Verständnis der Geheimnisse des Glaubens einfürt. Wie er im Alten Testament die Patriarchen, Propheten und den ganzen Chor des Gesetzes erleuchtete, Johannes im Mutterschoß begeistete, die Apostel am ersten christlichen Pfingsten die Sprachen der Völker lehrte, so verteilt er fortdauernd in der Kirche die ihr verliehenen Gnadengaben und sichert inmitten ihrer Mannigfaltigkeit die Einheit des Leibes Christi, welcher ist die Kirche. Allen wird er geboten und in dem Maß, als sie um ihn bitten, ihn hinnehmen und sich verdienen wollen, als Trost und Unterpfand unserer Hoffnung, bleibend bis zur Vollendung der Zeiten. Durch treue Beobachtung der Gebote wird er bewart. Gleichwol den heiligen Geist Gott zu nennen, hat Hilarius nicht den Mut, weil ihm die Schrift dafür kein Zeugnis gewärt. Vater und Son will er anbeten, den Geist erwerben. Das Beste bleibe, einfach mit Paulus zu sagen, daſs er der Geist Gottes sei. Hinsichtlich seines Ursprungs läſst sich mit Sicherheit bloß das Doppelte aussprechen, daſs er von dem sei, durch welchen alles und aus dem alles, und daſs er nicht gezeugt werde, sondern ausgehe. Aber ob allein vom Vater oder vom Vater und Son, vielleicht vom Vater durch den Son? ob er allein von Christus oder auch vom Vater gesendet werde? Diese Fragen waren bereits in der Zeit des Hilarius kontrovers. Er geht auf sie nicht näher ein. Als das Schriftgemäßeste erscheint ihm wol, daſs der Geist vom Vater

ausgehe, vom Son gesendet werde und dafs es gleichviel sei zu lehren, er nehme vom Vater oder vom Son. Indes zur festen Gewifsheit hierüber gelangt er nicht, weshalb er für zulässig hält, sich wechselnd je nach Bedürfnis bald der einen bald der andern Lehrform zu bedienen.

Rücksichtlich des Verhältnisses von Vater und Son hatte Hilarius sich mit zwei Grundirrtümern auseinanderzusetzen, dem sabellianischen Monismus der Gottesidee und dem subordinatianischen Dualismus der Arianer. In der (freilich nur aphoristischen) Polemik gegen beide begründete er seine Christusansicht nach dem Gesichtspunkt: es ist die Vollkommenheit des Glaubens beim Bekenntnis des Einen und waren Gottes, dafs man weder in der Einheit fehlgeht, als gäbe es nur eine göttliche Person (deus solitarius), noch sich zu zwei Göttern verirrt, da Vater und Son Eines sind (de trin. 7, 2). Die ware Gottheit Christi liegt also in der Wesenseinheit des Sones mit dem Vater, und diese Wesensgleichheit ist der Mittelpunkt aller Ausfürungen über das Dogma, welches Hilarius zwar nicht in der Vielseitigkeit und praktischen Anschaulichkeit der Motive wie Athanasius, aber mit nicht geringerem Scharfsinn und spekulativem Geist behandelt. Warhaft bewunderungswürdig ist der Feinblick, womit er das Schriftzeugnis Alten wie Neuen Testaments für die Kernlehre zu verwerten weiß.

Die Wesensgleichheit ergibt sich schon aus dem Begriff der göttlichen Zeugung, durch welche der Son als Gott aus Gott sein persönliches Sein erhielt. Die Zeugung ist Mitteilung des Wesens, Eigenart der Natur und es wäre gar keine Geburt mehr, wenn das Erzeugte nicht die unterschiedslose Wesenheit des Zeugenden hätte; was durch Geburt entsteht, kann von der Natur des Ursprungs nicht verschieden sein. Christus könnte somit nicht Son Gottes von Natur, der Vater nicht Vater sein, wenn der Vater nicht im Son sich und die eigene Natur widererkennte. Christus ist ferner die vollkommenste Gestalt Gottes und das Abbild seiner unsichtbaren Herrlichkeit; Gott aber kann nichts in allen Stücken änlich sein, was nicht aus ihm stammt; hätte der Son nicht den vollen Inhalt der göttlichen Natur, so besäße er nicht die Warheit des Bildes. Und wie der Son gleichsam der lebendige Spiegel ist, in welchem der Vater sich und seine Lebensfülle schaut, so erkennt widerum der Son sich im Vater, „in dessen Gedanken hineinschauend er zur Selbsterkenntnis über das, was an sich Wille der eigenen Natur ist, kommt". So erkennt sich der eine im andern. Vater und Son haben in diesem gegenseitigen Erkennen ihr Selbstbewufstsein und dieses Selbstbewufstsein ist Bewufstsein um die Identität ihrer Natur, vermöge deren es sich vollzieht. Diese mehr spekulativen Sätze werden alsdann verschärft durch Schriftaussagen und Tatsachen der Erfarung. Christus fürt im Mund der Apostel den Namen Gott, was nicht Ehrenname, sondern Bezeichnung der Sache, Bekenntnis der Natur ist. Er hat göttliche Eigenschaften, wie das Allwissen und das Durchschauen der Herzen. Er steht mit dem Vater in Einheit des göttlichen Wirkens und der göttlichen Ehre. Der heil. Geist wird bald Geist Gottes, bald Geist Christi mit Bezug auf seinen Ursprung wie sein Heilswirken genannt, was nicht möglich wäre one Gleichheit des Wesens beider.

Diese Wesensgleichheit hat aber den persönlichen Unterschied zur Voraussetzung. Vater und Son sind Eines, nicht in der Vereinigung zur Person, sondern durch Einheit der Substanz. Es ist ein Gott, nicht weil der Son ungeschieden vom Vater in Ansehung des hypostatischen Seins wäre, sondern weil der Name des Vaters den Namen des Sones in sich birgt und die Geburt eines Sones durch den Vater besteht. Sie sind ein anderer vom andern. Es findet auch keine Teilung des Wesens statt, weil Gott kein Leiden zukommt und er nichts körperliches ist. Als der Ganze aus dem Ganzen, als der Vollkommene aus dem Vollkommenen ging der Son aus dem Vater hervor. Alles, was der Vater hat, besitzt er und alles, was dem Son gehört, gehört dem Vater. Die Fülle der Gottheit wonte im Son leibhaftig. Ebensowenig läfst sich eine Abtrennung denken. Beide befinden sich in einander, der Vater im Son, der Son im Vater und zwar nicht durch ein wechselseitiges Überströmen und Zurückströmen, sondern durch die Geburt einer lebendigen Natur. Dieses Verhältnis schließt

weiter jedes Zeitmoment aus. Wie die göttliche Geburt eine ewige ist, so hat der Son ewiges persönliches Dasein. Die Zeit selbst ist erst durch ihn geschaffen, welcher alles schuf. Der Prozeſs der Zeugung ist freilich ein unaussprechliches Geheimnis, welches nicht nur alle menschliche Vernunft, sondern auch die Fassung der Himmelsgeister übersteigt. Aber niemand, welcher erwägt, daſs er nicht einmal das Geheimnis seiner eigenen Geburt kennt, wird deshalb die Vermessenheit haben zu zweifeln. Das Unzureichende sinnlicher Vergleichungen zur Erklärung des Übersinnlichen verbirgt sich Hilarius nicht und Naturbilder wie die Tertullians weist er mit Entschiedenheit zurück. Doch will er darum nicht jede Analogie verschmäht wissen. Sinnbilder, wie das Anzünden des Feuers am Feuer, sind ihm immerhin wenigstens als Veranschaulichungsmittel des Glaubens von Wert.

Man wird nicht behaupten wollen, daſs diese Begründung der Trinitätslehre gerade viel Neues und Eigentümliches enthalte. Aber one gleichen ist die sittliche Energie, womit Hilarius sie gibt, und die Gedankenschärfe, womit er die bedeutenderen Momente teils im einzelnen zuspitzt, teils zu geschlossener Wirkung verknüpft.

Bei weitem mehr Selbständigkeit zeigt er im Dogma von der Gottmenschheit Christi, welches er nicht bloß in origineller tiefsinniger Weise, sondern in manchem Betracht zu bleibender Förderung der Sache bearbeitet hat, was um so mehr überrascht, da er seine christologischen Gedanken in den Büchern von der Trinität nicht aus unabhängigem Interesse, sondern nur lehnsweise zur Widerlegung der häretischen Einwürfe gegen die trinitarische Homousie entwickelt.

Mit Klarheit stellt er sogleich die faktische Grundlage hin, auf welche alles ankommt, wenn es gelingen soll, eine wirklich kirchliche Christologie zu stande zu bringen: Beieinandersein zweier vollständiger Naturen, einer vollkommen göttlichen und einer vollkommen menschlichen, d. h. auch das Vernunft- und Willensprinzip oder die Vernunftseele in sich schließenden Natur. Die Gottmenschheit ist an sich eine Verbindung von Gegensätzen. Göttliche und menschliche Natur sind fortdauernd in einem und demselben Subjekt beisammen. Aber nicht minder scharf faſst Hilarius das zweite Hauptmoment, was der Christologie als eigentliches Problem vorliegt, ins Auge: die persönliche Einheit der Naturen. Diese Einheit ist eine solche, daſs der Gottmensch Jesus Christus one irgend eine Trennung oder Teilung seiner selbst beides zugleich und ganz ist, Gottesson und Menschenson. Man sieht, Hilarius macht sich die Aufgabe nicht leicht. Es war Endzweck der evangelischen Heilsordnung, daſs der ganze Gottmensch schließlich in die Einheit der väterlichen Gottheit, welche der Logos im angenommenen Menschen in gewissem Grad verloren hatte, zurückkehrte. Das Ziel des gottmenschlichen Lebens war sonach von vorn herein Vergöttlichung der Menschheit. Hiernach verstand sich von selbst, sowol daſs die Tat der Menschwerdung allein vom Logos ausgehen, als daſs sie keine vom Anbeginn fertige, sondern stufenweise mit der Verklärung der menschlichen Natur sich selbst vollendende sein konnte. Sie war ihrem Begriff nach eine Bewegung des Logos zur Menschheit, um sie durch Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft der Vollendung zuzufüren, nicht ein Gewinn für Gott, aber auch nicht ein Herabsinken Gottes zum Menschen, sondern ein Fortschreiten, ein Erhöhtwerden des Menschen zu Gott. Ihrem ideellen Verlauf nach bestand sie aus zwei Akten, welche Hilarius, um die Sache begrifflich möglichst hell ins Licht zu setzen, nachdrücklich auseinander hält: einem gewissermaßen vorbereitenden, der Selbstentäußerung oder Selbstentleerung (exinanitio, evacuatio), wodurch sich der Logos für die Annahme der Menschheit fähig machte, und dem vollziehenden, der Aneignung der Knechtsgestalt (assumtio), d. h. dem Eintritt in die endliche Daseinsform durch Verbindung mit einer menschlichen Natur, welche hierdurch zu einem Wesensbestandteil des Sones Gottes wurde.

Das nächste, was erforderlich war, wenn die Menschwerdung des Sones Gottes zu stande kommen sollte, war, daſs, der in der Gestalt Gottes, d. h. im Besitz der unverhüllten und uneingeschränkten göttlichen Wesensherrlichkeit war, sich dieser Majestät entkleidete. Denn Gottesgestalt und Knechtsgestalt vertragen

sich nicht mit und neben einander. Das Übergehen eines Gottes in den Menschen, das Geborenwerden als Mensch hätte gar nicht stattfinden können, wenn jener unverändert in dem beharrt wäre, was er uranfänglich war. Aber das Sichselbstentäußern war keineswegs ein Abstreifen der Gottesnatur, kein Verlust des Gottseins, als ob der Son Gottes dadurch von sich abgefallen und seitdem one sich selbst gewesen wäre, sondern die bloße Veränderung der Erscheinung, das Aufgeben des göttlichen Antlitzes, dergestalt dass Christus nicht mehr als der, welcher er war, auch erschien. Er besaß wol nach wie vor die seinem substantiellen Wesen immanente göttliche Herrlichkeit, aber er ließ sie nicht mehr nach außen sichtbar hervorstralen. Die Selbstentäußerung war ferner kein Akt göttlicher Schwäche, kein Erleiden eines durch fremde Macht Auferlegten, sondern eigene, fortgehende Willenstat. Dass der Son Gottes behufs Eintretens in die irdische Niedrigkeit sich entleeren konnte, war vielmehr selbst nur eine Offenbarung der ihm inwonenden absoluten Gotteskraft. Es ist gerade das Charakteristische der göttlichen Absolutheit im Unterschied von der menschlichen Endlichkeit, dass jene, wenn sie will, sich auch zur Endlichkeit herabstimmen kann, wärend diese nur die Möglichkeit des Fortschreitens zu Höherem, nicht des Andersseins als Geringerseins hat. Wenn also der Gottesson die Gottesgestalt auszog, so war dies nichts als eine freie Tat der Selbstbeschränkung; der in der Knechtsgestalt ist, ist kein anderer, als der in der Gottesgestalt war. Die Selbstentäußerung hatte ihr Maß und ihre Form im Zweck. Es muste verhütet werden, dass nicht die Schwäche der menschlichen Natur, welche der Son Gottes annehmen wollte, durch die Unermesslichkeit der göttlichen Natur zu Schaden käme, wol gar verzehrt würde. Es war erforderlich, dass der Son Gottes sie in sich zurückhielt oder so weit ermäßigte, als die menschliche Gebrechlichkeit sie zu ertragen im stande war. Im übrigen fehlte sie ihm in keinem Augenblick. Auch wärend er sich im Stande menschlicher Niedrigkeit befand, herrschte er mit der Macht seiner Natur allenthalben gegenwärtig, im Himmel und auf Erden.

Durch dieses Entgegenkommen an die Menschheit, durch die Tat der Selbstentleerung hatte sich der Logos für den Akt der Menschwerdung fähig gemacht. Aber zu ihrer geschichtlichen Verwirklichung bedurfte es der gleichen Annäherung von der anderen Seite, des Empfänglichwerdens der Menschheit für die Erhebung in die Lebenseinheit mit dem Sone Gottes. Denn nur so ließ sich das andere Moment der Menschwerdung, die Annahme der Knechtsgestalt durch den Logos realisiren. Es folgte aus dem Begriff derselben, dass der Son Gottes, als er Mensch wurde, sich mit einer waren Menschennatur, bestehend aus Fleisch, Seele und Geist, vereinigen muste. Aber es war ebenso einleuchtend, dass dies nicht die verderbte Menschheit sein konnte, welche gleich sehr die Natur des Logos als der Heilszweck ausschloss. Es forderte sie auch nicht die notwendige Identität der anzunehmenden Menschennatur mit der aller übrigen Menschen. Denn durch die Abstammung wird nicht die Aneignung der Fehler, sondern allein die Änlichkeit der Natur bedingt. Christus wurde Mensch nicht im sündhaften Fleisch, sondern in der Änlichkeit des sündhaften Fleisches. Woher aber die unverdorbene Natur, da ja alle Menschen Sünder sind und schon vermöge der Abstammung mit dem Keim der Sünde geboren werden? Hilarius griff hier im Anschluss an die Schriftlehre zur Auskunft eines übernatürlichen Ursprunges. Der Logos selbst wurde das Kausalprinzip für Leib und Seele in der angenommenen Menschennatur, nicht in dem Sinn, dass er beide aus seiner göttlichen Wesenheit hervorgebracht hätte — wodurch ja ihre Gleichwesentlichkeit mit der allgemeinen Menschheit zerstört wäre — sondern so, dass er sie unter seiner ursachlich begründenden und weihenden Einwirkung ins Dasein treten ließ. Hilarius leugnete nicht, dass der Leib Christi stofflich aus Maria geboren wurde und dass Maria zu seinem Wachstum und zu seiner Geburt alles beitrug, was menschlichen Weibern von Natur zukommt. Aber sie hat dem Leib nicht aus sich, nicht aus den Stoffen der irdischen Empfängnis den Ursprung gegeben. Sie empfing als Jungfrau durch Überschattung des heiligen Geistes (d. i. des Logos). Der Geist, welcher in ihr wehte und ihre Schwachheit stärkte, dis-

ponirte die körperliche Substanz für die befruchtende Wirksamkeit des in sie eintretenden Gottes. So schuf der Logos, welcher in diesem Werk selbst sein Diener war, die Anfänge des Leibes durch sich im Schoß der Jungfrau, weshalb er auch bei Joh. 3, 13 sagen konnte, dass des Menschen Son vom Himmel niedergestiegen sei. Den so bereiteten und — bildlich gesprochen — himmlischen Leib, welcher zunächst indes bloßer Stoffleib war, machte er alsdann dadurch zu einem beseelten Leib, dass er ihm die entsprechende Seele, ein Abbild seiner selbst, daher gottverwandt, einsenkte. Sie war ganz unmittelbar seine Schöpfung, wie nach der Theorie des Creatianismus, welcher Hilarius zustimmte, die menschlichen Seelen insgesamt nicht auf physischem Wege, sondern durch direkte Schöpfertätigkeit Gottes entstehen. Leib und Seele Christi waren somit schon durch ihren Ursprung geheiligt. Sie trugen unsere Natur und Art, teilten aber nicht die Gebrechen des geschlechtlichen Ursprungs. Eben hierdurch befähigt, den makellosen Gottlogos in sich aufzunehmen, mussten sie überdies durch die dauernde und engste Lebenseinheit, in welche der Son Gottes mit ihnen trat, immer wachsende Kräfte der Heiligung in sich aufnehmen und so Stufe für Stufe der Vollendung entgegenreifen.

Sie hatten Eigenschaften und Vorzüge, wie sie keiner gemeinmenschlichen Natur zustehen. Sie waren frei nicht nur von Affekten, sondern erhaben über Bedürfnisse und Schmerzen. Ja der Leib Christi barg in sich eine Kraft, dass er auf dem Wasser gehen und durch verschlossene Türen dringen konnte. Hilarius ist dabei weit entfernt, die geschichtliche Realität der in der Schrift berichteten Zuständlichkeiten im Leben Christi in Abrede zu stellen; er nimmt für ihn eine volle, unverkümmerte menschliche Lebensentwickelung in Anspruch. Alle Phasen des organischen Wachstums vom Kindes- bis zum Mannesalter hat er durchlaufen. Er hat die Demütigungen unserer Natur in der Empfängnis, Geburt, dem Wimmern der Wiege ertragen. Er hat in Hunger, Durst, Müdigkeit, Schlaf, Thränen als Mensch gelebt. Er hat alle Leiden, welche über ihn hereinbrachen, gelitten, die schwersten als er gebunden, geschlagen, verspottet, gekreuzigt, den Tod des Missetäters starb. Allein so widerstandslos er diese Drangsale und Leiden über sich ergehen, so hingebend er selbst den Ungestüm, mit welchem die Mächte der höheren Welt sich an ihm versuchten, an ihm sich erschöpfen ließ, hat er doch keinen physischen Schmerz empfunden. Denn er hatte wol eine Natur, welche leiden konnte und litt; aber er hatte keinen Leib, welcher für sinnliche Bedürfnisse und Schmerzgefüle empfänglich gewesen wäre. Wenn er aß und trank, tat ers nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus Anbequemung an die menschliche Gewonheit und um den Menschen die Wirklichkeit seines Leibes zu beweisen. Wenn er weinte, weinte er nicht für sich, sondern für uns. Wenn er betrübt war bis zum Tode, so war er's für die Jünger, mit Rücksicht auf das Ärgernis, welches sie an seinem tragischen Lebensausgang nehmen würden. Alles erlebte, duldete er wie ein Mensch, aber er empfand nicht die gewönlichen Schmerzen menschlichen Leidens. Es geschah ihm, wie dem Wasser, dem Feuer, der Luft, welche ein Geschoss durchdringt; sie erfaren die Wirkungen, one sie zu empfinden. So wäre also der geschichtliche Lebensgang Christi im Grunde nichts als Schein, höchstens gespenstische Apathie? Im Gegenteil. Der Menschenson hat die über ihn gekommenen Betrübnisse und Leiden nicht nur faktisch erduldet, er hat sie auch in der intensivsten Schärfe des Schmerzes, welchen sie verursachten, empfunden, nur nicht weil er musste, sondern weil er wollte. Sein Leiden und Schmerzempfinden war sittliche Tat, freier Ausfluss des Willens. Aus freiwilligem Eingehen auf den göttlichen Erlösungsratschluss hat er erlebt, was seiner Natur an sich fremd war. Oder genauer: es war die Folge der durch den Gottlogos gewirkten unteilbaren Einheit der beiden Naturen. Wie der fleischgewordene Logos auch im Stande der Niedrigkeit, so oft er wollte, die wunderbaren Wirkungen, welche der Natur seiner Allmacht eigen sind, vollbrachte; wie er als Gott, wärend er Mensch ist, im Paradies herrscht und, wärend er im Paradies herrscht, als Son Gottes dem Vater seinen Geist empfiehlt und den dem Vater empfohlenen Geist als Menschenson im Tode aufgibt: so wollte er, in-

dem er auf die Heilsbedeutung der Leiden und des Todes blickte, gemäß der Heilsordnung, daſs der Menschenson das, was er nach seiner Natur nicht vermochte, durch die Kraft der Liebe auf sich nähme, nämlich daſs er aus sich litte und aus sich stürbe. Und eben weil der Gottlogos mit der angenommenen Menschheit in so ungetrennter Lebenseinheit steht, war auch das andere möglich, daſs Hilarius dem Logos, welcher seiner Natur nach nicht leiden kann, eine Teilnahme an den Leiden des Fleisches zuschrieb. Er litt in und mit der angeeigneten Menschennatur in Kraft seiner göttlichen Natur.

Man kann diese Auffassung nicht im eigentlichen Sinn als Doketismus ansehen, da ja nach Hilarius auch die Leiden Christi ware Geschichte sind, aber etwas Doketisches, ein monophysitischer Zug liegt unzweifelhaft darin und es hat alle Warscheinlichkeit, daſs Hilarius diesen Zug aus der alexandrinischen Theologie, deren Bekanntschaft er im Exil machte, herübernahm, vielleicht nur durch sie darin sich befestigte. Jedenfalls hat er, so ernstlich er darnach ringt, es zu keiner vollgeschichtlichen menschlichen Entwickelung im Leben Christi gebracht. Das göttliche Prinzip ist in der Einheit des Gottmenschen das durchweg bestimmende und leitende. Weshalb nicht Wunder nehmen kann, weder daſs Hilarius auch für die Willensfreiheit des Menschen keinen Raum zu finden wuſste, noch daſs er das Nichtwissen, welches Christus bei Mark. 13, 32 von sich aussagt, teils nur als pädagogische Zurückhaltung, teils als Accommodation, wonach der Logos so geredet hat, wie ein Mensch, welcher vieles nicht weiß, gelten läſst.

Wenn nun aber im Leben der Gottmenschheit, so innig verbunden die beiden Naturen sind, doch darin eine störende Ungleichheit blieb, daſs die menschliche Natur der Herrlichkeit der göttlichen entbehrte, so entsprang hieraus, da das Göttliche in der Disharmonie nicht beharren kann, die Notwendigkeit einer Widerherstellung. Sie bestand in der Vergöttlichung der Menschheit, welche mit dem Tode Christi durch die Kraft der Auferstehung anhob. Es ist dies die dritte Geburt, in welche der Son Gottes eintrat. Er versetzte sich hierdurch aus der Knechtsgestalt wider in die Gottesgestalt.

Der Tod Christi hat für Hilarius nicht die erlösende Kraft, wie sie das kirchliche System annimmt. Die Vergebung ist vielmehr Frucht der Auferstehung. Wenn Christus, um die Sünde im Fleisch durch die Sünde zu verurteilen, selbst zur Sünde wurde (2 Kor. 5, 21), so heißt das nur, daſs er, obwol sündlos, Mensch in der Änlichkeit des sündlichen Fleisches wurde. Wenn er unsere Sünden am Kreuz trug (Jes. 53, 4), so tat er es kraft seines Liebeswillens als Stellvertreter der Menschheit, für welche er Übel und Schmerz über sich nahm, um der Strafpflicht Genüge zu tun, one die Strafe als solche zu empfinden. Aber immerhin war der Tod von unermeßlicher Heilswirkung. Das Ablegen des Fleisches im Tode war der Wendepunkt für die Vergöttlichung seiner Menschheit. Im Tode triumphirte er über die feindlichen Mächte (Kol. 2, 13 ff.), indem er, für sich unsterblich und der Macht des Todes nicht unterworfen, zur Beschämung jener für die Ewigkeit der sterblichen Menschen starb. Dies ist das Geheimnis des Gottes- und Menschensones, daſs sowol der herrschende stirbt als der sterbende herrscht.

Es war also eine in Gott gegründete Notwendigkeit, daſs der Menschenson, nachdem er im Tode sein sterbliches Teil abgelegt, sich zur Daseinsform des Gottes verklärte. Denn der Gottesson muſste in die unterschiedslose Einheit mit dem Vater zurückgehen, welche er vor der Menschwerdung besaß; das aber konnte er nicht, so lange er sich noch in persönlicher Einheit mit der sterblichen Natur befand, für welche es in der Einheit des absoluten Gottes keine Stelle gibt. Sein Widereintritt in die ursprüngliche Gottesgestalt beruhte darauf, daſs er nicht mehr zwei, sondern bloß Gott, nicht mehr teilweise, sondern ganz Gott sei, d. h. daſs die Menschheit Christi als irdische, als Natur eines vergänglichen Leibes zu existiren aufhörte. Das war die Unterwerfung des Sones unter den Vater, von welcher der Apostel spricht (1 Kor. 15, 28) und wodurch Gott alles in allem wurde: nicht eine prinzipielle Vernichtung oder Auflösung der Mensch-

heit in die Gottheit, sondern ein solches Fortbestehen derselben in der göttlichen Sphäre, dass sie, frei von unberechtigter Eigenart, verklärt durch die himmlische Glorie, ein nie verschwindendes Moment des göttlichen Lebens wird und so zu ihrem Ziel, ihrer innersten Warheit gelangt. Auf diesem Punkt der Vollendung sitzt der Menschenson, wie es verheißen war, zur Rechten Gottes, und mit ihm die ganze Menschheit.

Denn in der Geschichte des Gottmenschen spiegelt sich zugleich die Geschichte der Menschheit. Als der Gottesson im Schoß der Jungfrau Fleisch annahm, hat er die Natur unser aller angenommen; durch diese Mischung wurde in ihm der Leib des gesamten Menschengeschlechtes geheiligt. Und wie er durch Annahme Einer Menschennatur das Innere der allgemeinen Menschheit bewonte und alle wollte in sich gewurzelt sehen, ist er mit dem, was unsichtbar in ihm ist, in alle übergegangen. Es besteht also zwischen dem Gottmenschen und den Gläubigen eine Lebensgemeinschaft, welche nicht bloß die ethische des Willens, sondern die organische der natürlichen Wesenseinheit ist. In der Taufe mit Christus begraben (Kol. 2, 12), in der Auferstehung zum Leben der Ewigkeit erneuert, durch die Kraft der Widergeburt in ihm und mit ihm lebend, im Abendmalssakrament geheimnisvoll mit seinem Fleisch und Blut gespeist, werden wir, wesentlich ein Leib, dereinst auch an seiner Himmelsglorie teilhaben. Vollständig in ihm erfüllt und der Herrlichkeit seines verklärten Leibes gleichförmig, werden wir die unveränderliche Ewigkeit als gewissen Lon unseres Kriegsdienstes finden und Gott schauend in den Zustand des Reiches eingehen, wie er ihn vorbildend den Jüngern auf dem Berg der Verklärung zeigte. So stellt sich die göttliche Heilsordnung als vollkommene, nach Stufen gegliederte Einheit dar. Er im Vater durch die göttliche Geburt, wir in ihm durch seine leibliche Geburt, er in uns durch die Sakramente, und dies, damit wir, wärend er sowol im Vater als in uns ist, auch unseresteils zur Einheit des Vaters kommen. Was er getan oder erlitten, alle Momente seines gottmenschlichen Lebens werden gleichsam zu wirkenden Potenzen, welche das Gleiche in uns erzeugen oder fördern.

Mit dieser Vollendung aber lenkt die Geschichte der Menschheit in ihre Anfänge zurück. Denn als Bild Gottes wird sie vollendet. Abgestorben der Sünde und der Herrschaft des alten Menschen, entwickelt sie sich zur Vollkommenheit des gottgleichen Menschen nach der Bildungsanlage der ersten Menschen (1 Mos. 1, 26 f.) und kommt so zur vollen Wirklichkeit ihrer Schöpfungsidee, um das Bild Gottes durch alle Ewigkeit zu bleiben. Da nun aber jener Entwickelungsprozess und so die perfekte Ausgestaltung der Idee des Menschen urbildlich sich im Gottmenschen vollzog, der Begriff der Menschheit also in ihm seine Vollendung gewann, ergab sich hieraus für Hilarius eine gewisse Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes in Christus, also die Notwendigkeit des Gottmenschen selbst und zwar aus dem Begriff unserer Natur: eine Idee, welche ihm indes schwerlich zu deutlichem Bewusstsein gekommen ist.

Nach allen Seiten liegen in der Christologie des Hilarius anregende und fruchtbare Gedanken, deren Verwertung zum teil noch aussteht. Sie wird erschwert durch seine eigentümliche Geistesart und die wissenschaftliche Kunstsprache, in deren Dialektik sich hineinzufinden one ein ernstes Studium nicht gelingt. Hierin hat es wol seinen Grund, dass seine Schriften nicht in dem Maß bekannt und geschätzt sind, wie sie nach dem Reichtum und der Tiefe ihres Inhalts beanspruchen dürfen.

Quellen: Sulpic. Sever. chron. II, 39—45; Hieronym. vir. ill. c. 100, epist. 6. ad Florent. ep. 7. ad Laetam ep. 13. ad Paulinum ep. 84. ad Magnum ep. 141. ad Marcellam u. a. St. — Hauptausgabe: ed. Bened (P. Coustant.) Par. 1693 fol., widerholt und kritisch fortgebessert nach zwei wertvollen Veroneser Handschriften durch Scip. Maffei (Veron. 1730, Fol.). Neuerdings Migne, Patrol. curs. complet. T. IX, X (vollständig, aber inkorrekt und one kritischen Wert).

Bearbeitungen: Coustant vit. Hilar. in opp. p. 82 sqq.; Möhler, Atha-

nasius d. Gr., II, S. 133 ff., 165 ff.; Dorner, Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., I, 2, S. 900, 1037 ff. (banbrechend für die Christologie); Reinkens, Hilarius von Poitiers, Schaffhausen 1864 (mit Ausschluss der Lehre).

Semisch.

J.

Jabal, s. Kainiten.

Jabbok, s. Palästina.

Jabin (= der Einsichtige) ist der Name zweier canaanitischer Könige, die in Hazor residirten und ihre Herrschaft besonders über die Ebene des Jordanbeckens ausdehnten. Der zuerst erwänte König Jabin zog, vereint mit anderen Canaaniterfürsten, den Israeliten unter Josua mit einer großen Heeresmacht entgegen, welche aber von letzteren am See Merom überfallen und auseinandergesprengt wurde, Jos. c. 11 u. 12, 19. Die Städte dieser Canaaniter wurden sodann eingenommen und gebannet, Jabin selbst bei Eroberung seiner Hauptstadt erschlagen, Hazor aber, als die damals bedeutendste Stadt dieser kleineren Canaaniterreiche in Nordpalästina, sogar verbrannt, weil es als Festung — was schon der Name bedeutet (חָצוֹר) — in feindlichen Händen gefärlich war, die Israeliten aber damals noch zu schwach waren, es bleibend zu besetzen. Aber schon zur Richterzeit war es, wenn anders, wie doch überwiegend warscheinlich ist, dort der nämliche Ort gemeint ist, abermals von Canaanitern besetzt (s. unten), und wurde später von Salomo „gebaut", d. h. befestigt (1 Kön. 9, 15). Tiglath-Pileser fürte dessen Einwoner in Gefangenschaft (2 Kön. 15, 29). Hazor lag im Gebiete des Stammes Naphthali (Jos. 19, 36), in irgend welcher Nachbarschaft von Kedes (Tob. 1, 2; 1 Makk. 11, 67 f. 73, und vergl. 2 Kön. 15, 29). Mit einiger Sicherheit hat sich jedoch die Lokalität noch nicht nachweisen lassen, da es mehrere Ruinenstellen dieses oder änlichen Namens in Galiläa gibt und die Beschreibung in Jos. 11 und Richt. 4 nicht einläßlich genug ist, um eine Entscheidung zu geben. Jos. Antt. 5, 5, 1 sagt zwar, sie sei gelegen über dem See Samachonitis, d. h. dem Merom, was er aber nur aus Josua 11 geschlossen haben mag, obschon es aus dieser Stelle nicht notwendig folgt. Wenn man aber (z. B. Robinson, Neuere bibl. Forschungen S. 479 ff., Riehms Hdwb. I, 583) den Ort in Tell-Chureibeh südlich von Kedes und westlich vom Huleh-See, wo formlose Ruinen, Ölkeltern und Gräber eine alte Ortslage bezeichnen (Bädekers Pal. S. 397), finden will, so fragt man billig: wie hätte dann Barak seine Scharen in Kedes sammeln und ungehindert neben Hazor vorbei auf den Tabor füren können? und warum wäre dann Sisera bei dem noch nicht eroberten Hazor vorbei gen Kedes zu Jael geflohen? Das nämliche gilt auch so ziemlich gegen die Annahme, als wäre die Ruinenstätte von Tell-Hazûr, südwestlich von Safed, gemeint, und läge dieses nicht für Jos. 11 zu weit nach Süden zu; Andere, wie v. de Velde, Reise I, 135 f., Knobel zu Jos. 19, 36 und Bachmann, zu Richter c. 4 S. 246 suchen Hazor in Hazîreh, das ziemlich in der Mitte zwischen Tyrus und Safed ist (Robinson a. a. O. S. 80), aber freilich so weit westlich liegt, dass es fraglich ist, ob es noch im Stammgebiete von Naphthali gelegen habe. Das Onomast. des Euseb. (p. 76 f. ed. Parthey) unterscheidet Ἀσώρ, die verbrannte Jabins-Stadt, von dem in Naphthali, von den Assyrern entvölkerten. Vgl. noch v. Lengerke, Kanaan I, S. 675 ff.; Ewald, Gesch. Isr. II, 1, S. 253 (1. Ausg.)

In der Richterzeit treffen wir auch wider einen König Jabin in Hazor an, was uns nicht überraschen darf, wenn wir bedenken, wie fast überall nach den nur vorübergehenden Siegen unter Josua die Canaaniter sich wider erholten und ihre schon verlorenen oder zerstörten Reiche und Städte wider herstellten. Auch dieser zweite Jabin muss sehr mächtig gewesen sein — er hatte 900 eiserne Wagen, die den Israeliten oft so furchtbar waren — und drückte Israel 20 Jare

lang, bis er, nachdem sein Feldherr Sisera, obwol ebenfalls von andern canaanitischen Königen unterstützt (Richt. 5, 19), durch Barak und Debora (s. d. Art.) geschlagen worden war, mitsamt seiner lästigen Herrschaft endlich von Israel vernichtet wurde, Richt. 4, 2 ff.; Psalm 83, 10; vgl. Ewald a. a. O., S. 378 ff.

Rüetschi.

Jablonski, Daniel Ernst, ein wissenschaftlich und praktisch hervorragender Theologe an der Wende des 17. zum 18. Jarh., war zu Nassenhuben bei Danzig am 20. November 1660 geboren. An dieser Gemeinde, die damals zu den Exulantengemeinden der böhmischen Brüderkirche gehörte, stand zur Zeit sein Vater, der 1670 als preußischer Hofprediger zu Memel verstorbene Peter Figulus, Schüler, Schwiegerson und Freund des A. Comenius (s. d. Art.), als Pfarrer. Er hatte in der Verbannung mit diesem lateinischen seinen böhmischen Familiennamen Jablonski vertauscht, den aber der Son bei seiner Verheiratung (1688) wider annahm. Auf dem durch seinen Großvater Comenius berühmt gewordenen Gymnasium zu Polnisch-Lissa vorgebildet, studirte Jablonski als Alumnus der Brüderunität zu Frankfurt an der Oder und Oxford, wo für dieselbe Freistellen gegründet waren. 1683 aus England zurückgekehrt, wurde er sofort zum reformirten Prediger in Magdeburg bestellt, 1686 Pastor der polnischen Gemeinde und Rektor des Gymnasiums zu Lissa; der sechste Nachfolger seines Großvaters in diesem Amte, das er fünf Jare lang bekleidet hat. Auch als hoher Geistlicher der reformirten Kirche in den preußischen Landen, in welche er 1691 durch seine Berufung zum Hofprediger in Königsberg übertrat, hielt er seine Zugehörigkeit zur Brüderunität fest und folgte getreu den Spuren seines Großvaters in väterlicher Sorge um die Zerstreuten. Vermöge seines großen Einflusses am brandenburg-preußischen Hofe und der durch denselben bewirkten politischen Intervention ist es ihm gelungen, Lissa, das Centrum der böhmischen Diaspora, zweimal vor Einäscherung erst durch die Sachsen, dann durch die Russen zu bewaren, und ebenso den von den polnischen Bischöfen geübten Chikanen einen starken Damm zu ziehen; nicht minder erfolgreich waren seine Bemühungen, für die gelehrten Studien seiner jungen Glaubensgenossen Mittel an den deutschen, holländischen, englischen Universitäten zu beschaffen. Auf der Synode zu Lissa 1699 wurde er von der Unität zum Senior gewält und empfing ihre Bischofsweihe. So ward er das Mittelglied zwischen der alten Brüderkirche und ihrem Sprößling, der Herrnhuter Brüdergemeinde. Denn durch ihn wurden am 13. März 1735 David Nitschmann, zwei Jare darauf auch der Graf Zinzendorf selbst zu Bischöfen der Brüdergemeinde geweiht, und so die Kontinuität der bischöflichen Succession zwischen der Ahnin und der Enkelin hergestellt. — Geschichtlich bedeutsamer noch sind freilich die Spuren des Wirkens, mit denen er sich in die Entwickelung der preußischen Landeskirche eingezeichnet. Es lag im Geisteserbe seines Ahnen Comenius, wie in seiner eigenen kirchlichen Doppelstellung und theol. Überzeugung (vgl. d. A. Barckhausen) begründet, daſs die Tendenz auf Vereinigung der evangelischen Denominationen, welche seit Sigismunds Übertritt zur reformirten Kirche dem Hohenzollernhofe mit geschichtlicher Notwendigkeit eigen geworden war, in und durch J. eine neue Belebung, zugleich aber auch konkrete Gestalt und theologische Fundamentirung gewann. Die Situation schien einem tätigen Vorgehen nicht ungünstig. Wie am Berliner, so bestand die Unionstendenz am Hofe zu Hannover, der durch die brandenburgische Kurfürstin, nachherige Königin Sophie Charlotte, mit jenem aufs engste verknüpft war. Sie hatte hier ihre bedeutendsten Träger an G. Leibnitz, den das Scheitern seiner Versuche einer Einigung zwischen Katholiken und Protestanten nicht entmutigte, sondern eher darauf hinwies, sein Sehnen nach der einen Christenheit zunächst auf dem engeren Gebiet des Protestantismus in Wirkung umzusetzen, und an dem Abt von Lokkum, Molanus, dem Schüler Calixts. Auch Anton Ulrich von Braunschweig, der dem Streit der Evangelischen später in die katholische Kirche entrann, und der Hof von Gotha kamen den Bestrebungen mit lebhafter Sympathie entgegen. So kam es zu den Unionsverhandlungen, welche, gefördert namentlich durch die preußischen Statsmänner Dankelmann, Spanheim und Fuchs, vom J. 1697—1706 die Erhebung des brandenburgischen Kur-

fürstentums zur preußischen Königskrone umgaben. Es war Jablonskis Verdienst, der inzwischen (1693) als Hofprediger an den Dom zu Berlin versetzt war, die Präliminargedanken, welche Leibnitz am 4. Juni 1697 nach Berlin übermittelte, und welche mit durchweg politischer Tendenz von dem Gesichtspunkt ausgingen, dass Brandenburg, durch den Übertritt Kursachsens zum Katholizismus an die Spitze der deutschen Protestanten gerückt, dieselben in kompakter Einheit hinter sich sammeln müsse, was mindestens durch paktirte Duldung zu geschehen habe, von diesem politischen aufs kirchliche und theologische Gebiet überzupflanzen. Das geschah schon durch die „kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes im Glauben bei den Protestirenden", mit welcher er in Übereinstimmung mit dem Kurfürsten die Zuschrift von Leibnitz erwiderte. Der Gedanke bloßer Duldung wird ersetzt durch den der Union, welche begründet auf der Warheit, dass die Lehrunterschiede zwischen den beiden evangelischen Hauptkonfessionen nicht fundamentaler Natur seien, unter Freigebung der geschichtlich gewordenen Riten und Lebensordnungen die Gemeinsamkeit von Gottesdienst und Abendmal prinzipiell aufrichtet und die trennenden Namen lutherisch und reformirt in dem gemeinsamen des Evangelischen aufhebt, den das Reichskirchenrecht bereits darbot. J. begegnete sich in diesen Gesichtspunkten mit dem tapferen und redlichen Molanus, der einerseits den Gedanken bloßer Duldung mit Entrüstung abwies, andererseits das Unionswerk nicht bloß auf einzelne Territorien, sondern auf die ganze Weite der Kirche ausgedehnt wissen wollte und unverholen als sein Ideal die Herstellung eines ens aggregatum unum bezeichnete, welches als una eademque sancta catholica et apostolica eademque evangelica et reformata ecclesia sich darzustellen habe. So zeigen denn die Erwiderungen der Hannoveraner auf J.'s kurze Vorstellung ein warmes Entgegenkommen, sowol die Begutachtung derselben durch die Helmstädter Theologen, als auch die von Leibnitz und Molanus abgefasste via ad pacem, als auch die Beleuchtung der Gegensätze betreffs der Prädestinations- und Abendmalslehre, welche Leibnitz unter dem Titel tentamen irenicum abfasste. An persönliche Zusammenkünfte knüpfte sich ein lebhafter und inhaltreicher Briefwechsel zwischen den leitenden und naheverwandten Geistern Jablonski und Leibnitz. Freilich war es zu ideal gedacht, dass man sofort auch auf die Hereinziehung der Schweizer und Engländer ins Unionswerk sein Augenmerk richtete; und viel fehlte, dass auch nur in Deutschland die Sympathie aller kirchlich belebten Kreise mit den Plänen der Höfe gewesen wäre. Unter der hannoverischen Geistlichkeit, welche unter den mächtigen Einflüssen der Helmstädter Theologen stand, war die Stimmung eine vorwiegend günstige; nicht so in den brandenburgischen Landen, wo selbst bei den Reformirten Jablonski auf sehr erheblichen Widerstand stieß. Alle Unterhandlungen mussten heimlich gefürt werden; und der große Berliner Theologe, der für das tatsächliche Geschichtlichwerden der Union mehr gearbeitet hat, als die andern alle, Ph. J. Spener, wie er schon 1686 in seinem trefflichen Bedenken über die Vereinigung der evangelischen Bekenntniskirchen (Theol. Bedenken IV, 489 ff.) gerade Deutschland zur Zeit als den ungünstigsten Boden für konkrete Unionsbestrebungen bezeichnet hatte — „weil hier die Gemüter durch viele Streitschriften und andere Unbill gegen einander ziemlich verbittert, in welchem Zustand nicht viel auszurichten" — hielt auch jetzt in seinen „reflexiones supra tentamen irenicum" seine Bedenken gegen die Ausfürbarkeit nicht zurück. Wie recht er gesehen, zeigte bald genug der Verlauf des collegium charitativum, welches nach längerem Schlummer der Verhandlungen 1703 nach Berlin zusammenberufen wurde, denselben einen lebhaftern Schwung und bestimmte Ziele zu geben. Schon dass man bei Zusammensetzung desselben, gegen J.'s Rath, Spener überging und statt seiner den schwachherzigen Lüttke heranzog, war ein Mißgriff; als ein Unheil aber erwies sich die Einberufung des Superintendenten („Inspektors") Winkler aus Magdeburg zu den Verhandlungen. Dieser unreife Mann, verdrossen über den langsamen Fortgang der Dinge, meinte den Knoten zerhauen zu sollen, indem er in einer Denkschrift den König Friedrich I. aufforderte, sein Summepiskopat auch in internis der Kirche durchgreifend geltend zu machen: die Union durch königlichen Befehl einzufüren, die differenten Riten der beiden Kon-

fessionen zu uniformiren und betreffs der Lehre unter Hervorhebung des Ethischen ein Minimum des Dogmatischen als gemeinsame Lehrnorm festzustellen. Auf dunkeln Wegen kam diese Denkschrift ans Licht und wurde unter dem Titel „arcanum regium“ zu Frankfurt veröffentlicht. Das Resultat war eine allgemeine Aufregung, welche durch die Desavouirung seitens der leitenden Persönlichkeiten, mit deren Gedanken sie nicht nur nicht in Harmonie, sondern im Gegensatze stand, nicht mehr beseitigt werden konnte. Eine Verschiebung der politischen Situation kam dazu, und mit der strikten Kabinetsordre des Kurfürsten Georg Ludwig von Hannover an Leibniz vom 15. Nov. 1706: „von allem, was das Vereinigungsnegotium betreffe, hinfüro zu abstrahiren“, endete das so aussichtsreich begonnene Werk. Die erneute Aufnahme desselben, welche mit dem Briefwechsel zwischen den Genfer Theologen und König Friedrich I. im Frühjare 1707 (abgedruckt bei Sack, S. 93 ff.) sich anzubanen schien, blieb one weitere Folgen. Bei Jablonski freilich wie bei Leibniz konnte dieser momentane Misserfolg die Überzeugung nicht erschüttern, dass der Unionsgedanke früher oder später durch seine eigene innere Warheit und evangelische Notwendigkeit seine Verwirklichung durchsetzen werde. — Wie in dieser, so zeigt sich auch in einer anderen Richtung der Tätigkeit J.'s die Tradition der böhmischen Kirche mächtig, nämlich in der Tendenz auf Erneuerung des Episkopats in der ev. Kirche, wennschon seine Tätigkeit für dieselbe sich nicht an die böhmischen, sondern an die Einrichtungen der anglikanischen Kirche lehnte. In König Friedrichs Naturell lag auch für diese Tendenz ein leicht zu erweckender Anknüpfungspunkt, und von ihm aus geschah denn auch der erste direkte Schritt, nämlich die Ernennung des reformirten und lutherischen Hofpredigers, die seiner Krönung in Königsberg assistirten, zu Bischöfen und der Auftrag an J., denselben die bischöfliche Weihe zu erteilen. Daran knüpften sich die weiteren Verhandlungen mit dem Erzbischof v. Canterbury, welche, in ihrem ersten Stadium (bis 1704) aufs engste mit den Unionsverhandlungen verflochten, zeitweilig sogar die Herübernahme der anglikanischen Liturgie mit ins Auge fassten, und auch nach dem Scheitern des Unionswerkes im J. 1710 mit neuer Lebhaftigkeit aufgenommen wurden. J. war die Seele auch dieser Verhandlungen, wie namentlich das von ihm abgefasste projet pour introduire l'episcopat dans les états du Roi de Prusse beweist, das er dem Kultusminister („directeur des affaires ecclésiastiques“) Baron Printz überreichte (abgedruckt bei Richter, S. 234 ff.). Wenn der katholische Episkopat sich allerdings mit der fürstlichen Souveränetät nicht vertrage, so gelte das nicht von der evangelischen Idee desselben, welche eher der Hebung fürstlichen Ansehens und der Festigung fürstlicher Autorität diene, wofür die Maßstäbe und Vorbilder aus der alttestamentlichen und der Geschichte der alten Kirche (namentlich unter Konstantin) zu entnehmen seien. Im wesentlichen handle es sich in der Gegenwart darum, die bereits vorhandene Würde der Generalsuperintendenten bischöflich zu charakterisiren und ihre Befugnisse in bestimmter Begrenzung festzustellen. Der weltliche Kultusdirektor werde auch bei Einfürung der bischöflichen Verfassung immer seine notwendige Vermittelungsstelle zwischen Bischöfen und Thron behalten müssen. Zunächst sei die Einfürung des Episkopats auf die reformirte Kirche einzuschränken; „le reste sera une suite naturelle de l'union projettée entre les églises protestantes“. Auch diese Verhandlungen fanden (1713) ein jähes Ende durch die Thronbesteigung Friedrich Wilhelm I., dessen nüchterner Sinn ihnen gründlich abgeneigt war. — J. war ein sehr geliebter und wirkungsreicher Prediger. Das muss in der gewinnenden Würde und seelsorgerischen Treue seiner Persönlichkeit gelegen haben. Seine Predigten, deren eine Reihe von „Zehenden“ seit 1715 in Berlin gedruckt ward, bieten nichts über die Zeit Hervorragendes, stehen vielmehr durch geschraubte Diktion und gelehrte Überladung hinter der einfachen und doch gewandten Sprache seiner Zeit- und Ortsgenossen Spener und Porst merklich zurück, denen sie übrigens inhaltlich durch Schriftreichtum, sowie durch die Hervorhebung des Individuellen und Ethischen im Christentum nächstverwandt sind. Hervorragender sind seine Verdienste um die Wissenschaft; auch diese allerdings mehr anregender und fördernder, als produktiver Art. Schon vom

Gymnasium her mit orientalischen Studien emsig beschäftigt, hat er denselben ein bleibendes Denkmal in seiner sorgfältigen Textausgabe des A. T.'s (1699, 2. A. 1772) gesetzt, für welche er unter Zugrundelegung des Athiasschen Textes außer den namhaftesten älteren Drucken auch mehrere, namentlich Berliner und Dessauer Handschriften neu kollationirt hat. Dieselbe ist von dauernder Bedeutung namentlich dadurch geworden, daſs sie von J. H. Michaelis seiner bekannten Kommentarbibel zugrunde gelegt worden ist. Durch seine Intervention wurde Eisenmengers (s. d. A.) entdecktes Judentum ans Licht gefördert; auf seine Veranlassung die Berliner Ausgabe des babylonischen Talmud gedruckt. Von apologetischer Bedeutung ist seine lateinische Bearbeitung von Bentleys confutation of atheisme (Berlin 1696); von kirchenhistorischer Wichtigkeit seine historia consensus Sendomiriensis, Berol. 1731, sowie die Denkschrift, welche er unter dem Titel: jura et libertates dissidentium in regno, Poloniae 1708, zu Berlin drucken ließ. Sein Interesse für die Fortbildung der theologischen Kandidaten legte die ersten Fundamente der Einrichtung, aus welcher neuerdings das Domkandidatenstift zu Berlin sich herausentwickelt hat. Schon im J. 1706 hat die Universität Oxford seine mannigfaltigen Verdienste durch Erteilung des theologischen Doktorgrades geehrt; daheim wurde er 1718 zum Konsistorialrat, 1729 zum Kirchenrat ernannt. Auf eine im Gespräch zwischen ihm und der geistvollen Fürstin Sophie Charlotte gefallene Anregung der letzteren, welche J. an Leibnitz übermittelte, geht letztlich auch die Stiftung der Berliner Akademie der Wissenschaften zurück; und es wird sicher nicht bloß der Einfluſs von Leibnitz gewesen sein, welcher in den Stiftungsbrief derselben vom 11. Juli 1700 jenen merkwürdigen Passus gebracht hat, der unter die Objekte ihrer Beschäftigung auch die Verbreitung des christlichen Glaubens und die ausländischen Missionen einreiht. Neben Leibnitz als Präsidenten wurde bei Errichtung dieser gelehrten Societät J. zum Vizepräsidenten und Direktor der philologisch-historischen Klasse, sein älterer Bruder Johann Theodor J. (geb. 1654, ein Polyhistor, von dem wir ein allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften, 2. Aufl., Königsberg 1748, besitzen) zum ständigen Sekretär bestellt. Im J. 1733 bestieg D. E. J. selbst den Präsidentenstul. Wie er am Tage der Königskrönung Friedrich I. zu Königsberg die Festpredigt im Dom zu Berlin (über Psalm 89, 21 f.) gehalten, so war es dem achtzigjärigen Greise noch vergönnt, am 21. Juli 1840 die Huldigungspredigt für König Friedrich II. (über 1 Kön. 10, 9) zu halten. Am 25. Mai 1741 ist er gestorben. —

Quellen außer den Schriften J.'s: Ziegler, Beiträge zur ältern Geschichte des Gymnasiums zu Lissa, Lissa 1855; Lukaszewicz, die Kirchen der böhm. Br. in Großpolen, deutsch von Fischer, Grätz 1877, S. 182 ff.; Kappe, Sammlung vertrauter Briefe des Freiherrn von Leibnitz, des Hofpredigers Jablonski u. A., Leipzig 1747; Sack, Über die Vereinigung der beiden prot. Kirchenparteien, Berlin 1812; Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche, Leipz. 1838, II, 313 ff.; Guhrauer, G. W. Freiherr v. Leibnitz, Breslau 1846, II, 177 ff.; Pichler, Die Theologie des Leibnitz; München 1869 f., II, 503 ff.; Rélation des mésures, qui furent prises dans les années 1710—1713 pour introduire la liturgie Anglicaine dans le royaume de Prusse etc., Lond. 1760; Richter, Geschichte der ev. Kirchenverfassung in Deutschl., Leipz. 1851. — Nicht unrühmlich setzte, wenigstens in gelehrter Beziehung, D. E. J.'s Son, Paul Ernst Jablonski, die Bestrebungen seines Vaters fort. Geboren zu Berlin 1693 und aus dem Pfarramt ins akad. Lehramt übergetreten, starb er als Prof. der Philologie und Theologie zu Frankfurt a/O. 1757. Von seinen zalreichen Abhandlungen zur alten (namentlich ägyptischen) Philologie und Religionsgeschichte, zur biblischen Exegese und Kirchengeschichte hat J. G. te Water eine Sammlung veranstaltet, welche in 4 Bänden zu Leyden 1804—1813 erschienen und in deren Vorrede (I, p. VII sqq.) das biographische Material über ihn ausfürlich mitgeteilt ist.

Paul Kleinert.

Jabne, s. Palästina.

Jachin u. Boas, s. Tempel zu Jerusalem.

Jacopone da Todi, der volkstümliche Dichter des Franziskanerordens gegen Ende des 13. Jarhunderts, am meisten bekannt als mutmaßlicher Sänger der Sequenz Stabat mater dolorosa.

1. Sein Lebensgang. Obgleich wir das Geburtsjar dieses Mönchs nicht genau kennen, läſst sich doch aus den sonstigen Anhaltspunkten entnehmen, daſs er etwa um das J. 1240 geboren ist. Er stammte aus dem adeligen Geschlechte der Benedetti oder Benedettoni und ist geboren zu Todi, einer alten Stadt Umbriens am Zusammenfluſs der Naja mit dem Tiber. Sein eigentlicher Name ist demnach Jacopo de Benedetti, Jacobus de Benedictis, oder Jacopo da Todi, Tudertinus. Er erinnert sich in seinen Gedichten der guten Erziehung im elterlichen Hause: der Sorgfalt, mit welcher die Mutter das Kind pflegte, und der Rute der Zucht, mit welcher der Vater dem Knaben den Weg von der Gasse zur Schule wies. Der hochbegabte Jüngling widmete sich der Jurisprudenz und lebte sich rasch und gewandt in alle Teile des bürgerlichen Rechts ein, sodaſs er auch den Grad eines Doktors beider Rechte erwarb. Daneben hatte er eine stürmische Jugend, wie sie in Bologna an der Tagesordnung war. In Saus und Braus, in Turnieren und Gelagen zeigte sich die verschwenderische Üppigkeit und der herausfordernde Trotz der akademischen Jugend, und Jacopo trank diesen schäumenden Becher mit Lust. — Als er aber sich in seiner Vaterstadt niedergelassen hatte, um als Rechtsgelehrter seine Dienste zu verwerten, gewann er bei dem prozeſssüchtigen Geschlechte jener Zeit rasch einen großen Zulauf. Mit beiden Händen griff Benedetto nach dem reichen Gewinn des Advokatenberufs, in keinerlei Weise wälerisch über die Wege, Ränke und Schliche, mit welchen er zu Reichtum und Ansehen gelangen muſste. Das Weltglück begünstigte ihn auch darin, daſs er eine durch Schönheit, edle Geburt und Tugend ausgezeichnete Gattin — vermutlich aus seiner Vaterstadt — gewann. Doch es war die Hand Gottes. Die Trunkenheit der Welt war von kurzer Dauer. Im Jare 1268 geschah es, daſs die jugendliche Gemalin de Benedettis bei einem Schauspiele sich einfand. Das Gerüste, auf welchem die adeligen Damen saßen, brach zusammen und Jacopos Gattin ward von den Trümmern getroffen. Sterbend und der Sprache nicht mehr fähig wurde sie hervorgezogen, wärend der Gatte atemlos heranstürzte. Wie er nun an einer abgelegenen Stätte bemüht war, ihr die Kleider zu locken, um ihrer Brust das Athmen zu erleichtern, entdeckte er unter den vornehmen und prächtigen Kleidern ein härenes Gewand, welches sie zu ihrer Kasteiung getragen hatte, one daſs ers wuſste und ante. So starb sie unter seinen Händen. — Jacopo war wie vom Schlag gerürt; er zitterte, wie er selbst berichtet, wegen seines verkehrten Lebens; und der Gedanke überwältigte ihn, wie dieses treue fromme Weib in der Stille vor Gott in steter Buße gelebt und nur ihm zulieb an den Lustbarkeiten der Welt Anteil genommen hatte. Was ihrer zarten Liebe nicht bei ihren Lebzeiten gelungen war, das brachte sie durch ihren Tod zu Stande; und wider einmal ward in der Geschichte erfüllt das Wort Pauli: *ἡγίασται ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ* 1 Kor. 7, 14. — Jacopo beschloſs, auf alles zu verzichten, was ihm zuvor groß und herrlich erschienen war. Nach einigen Tagen der Betäubung legte er seine Geschäfte nieder, verteilte seine Habe den Armen, hüllte sich in ärmliche Lumpen und trat so unter die Tertiarier des heiligen Franziskus von Assisi ein. Muſste schon das den Leuten wie Wansinn erscheinen, so legte er es nun vollends mit seinem ganzen Feuer und aller jugendlichen Energie darauf an, für einen Mann gehalten zu werden, qui contemptionem ipsam contemneret. Der dritte Orden des heil. Franziskus (vgl. II, 664) ließ seinen zalreichen Mitgliedern die größte Freiheit, nach eigenem Geschmack der Welt abzusterben und Christo zu dienen. Bei Jacopo aber wars ein warer Fanatismus der Welt- und Selbstverachtung bis zur äußersten Grenze menschlichen Anstandes. Er wollte buchstäblichen Ernst machen mit jener Torheit, von welcher die Schrift 1 Kor. 1, 20—29 redet. So erschien er eines Tages bei der Hochzeit einer Nichte in folgendem Aufzug, wie ihn Wadding beschreibt: vestibus se exuit corpusque perunctum in discoloribus lecti plumis circumvolvit monstrumque horrendum et supra omnes peregrinas et

Africanas feras in ipsa gaudiorum maturitate floreque nuptiarum inter suos comparuit. Was ein Jeremia im Alten Bunde durch einfachere Symbolik zu erreichen verstand, die Buße seines Volkes, dazu griff jener nach einer Zeichensprache, die auch das Häſslichste nicht ausschloſs. Auf öffentlichem Markte erschien er eines Tages halbnackt, auf Händen und Füßen kriechend, gefesselt und gezäumt wie ein Lasttier: alles nur um die Eitelkeit der Weltlust zu verspotten und selbst als ein Narr verachtet zu werden. Es war die Reaktion gegen seine frühere Weltseligkeit. Jedermann ging dem Mann aus dem Wege, manche betreten über den Wechsel solch glänzenden Loses, andere lächelnd über seine wunderliche Narrheit; und wenn er nun ein Spott der Leute und ein Spiel der Kinder war und sie ihn Jacopone, den „großen Jakob", den Narren nannten, so rechnete er sich den Spottnamen zur Ehre an und behielt ihn fernerhin bei. — Zehn Jare lang hatte er so gelebt, als ein Gefül der Gefaren dieses verleugnungsreichen, aber doch zucht- und regellosen Lebens ihn nach einem festeren Halt sich umsehen hieß. Er klopfte 1278 an die Klosterpforten, um förmlich in den Verband der „Minderen Brüder" aufgenommen zu werden. Sicherlich hatte er in jenen zehn Jaren sich nicht bloß in die Weltverachtung, sondern auch in die Liebe zu Gott und Christus vertieft und damit den Grundgedanken des Ordens nachgelebt, wie nicht leicht einer. Allein die verrückten Handlungen Jacopones machten die Oberen dennoch sehr bedenklich, ob sie die Verantwortung für ein solches Mitglied auf sich nehmen könnten: sie vertrösteten ihn von einem Tag zum andern. Da legte er ihnen, wie Wadding sich ausdrückt, libellum brevemque commentarium de mundi contemtu vor, woraus sie sich überzeugten, daſs sie es mit einem geistgesalbten Knecht Gottes zu tun hätten. Die alten Quellen vermuten, jener commentarius habe in den beiden Gesängen bestanden: Cur mundus militat und Udite nova pazzia. In beiden Liedern tritt die Weltverachtung in düstern Farben und großer Energie hervor; aber durch die Hülle des Mönchsgedankens bricht ein geistiger Schwung, dem wir unsere volle Bewunderung weihen. — Auch jetzt noch ließ Jacopone nicht von seinem excentrischen Wesen. Um z. B. die Lust am Essen zu bezämen, nahm er ein Stück Rindfleisch in seine Zelle, ließ es allmählich verwesen und bedeckte nun dieses ekelhafte Fleisch mit seinen Küssen. Zur Strafe solcher Sonderbarkeiten muſste er wol gar vom Guardian gefangen gelegt werden; er freute sich aber dieser Zucht so hoch, daſs er im Kerker ein Siegeslied dichtete: O jubilo del cuore, che fai cantar d'amore! Doch waren es nun verschiedene Richtungen, welche seinen Geist kräftiger in Anspruch nahmen. Vor allem hieß er die Pflicht willkommen, die geringsten Arbeiten im klösterlichen Gehorsam auszufüren und dadurch seinen Hochmut zu beugen. Obwol er jetzt als Priester auftreten konnte, wollte er doch nur wie ein Laie gehalten sein. Sodann reift nun immer voller seine brünstige Liebe zu dem Herrn Jesu. Waren auch jetzt noch die Zeichen derselben oftmals wunderlich genug, so erschien er den milder Denkenden als spiritu ebrius; und mochten andere es manchmal nicht fassen, wie er draußen in Wald und Flur in heiliger Inbrunst und Psalmen singend Bäume umschlang mit dem Rufe: O Jesu dulcis, o Jesu suavis, o Jesu amantissime! so blickt doch die süßeste und heiligste Fassung des Gemüts uns entgegen aus jener charakteristischen Geschichte, welche Wadding berichtet: rogatus aliquando a fratre quid adeo lacrymaretur, respondit, id se eo facere quod amor non amaretur. Wärend Jacopone sich so in die Tiefen christlicher Liebe versenkte, rissen ihn die Zeitverhältnisse in den ganzen Sturm des politischen Lebens hinein. Die Warheitsliebe eines Mannes, welcher bis jetzt schon die Torheiten der Welt in seinen Satiren gegeißelt hatte, konnte an den Miſsbräuchen der Kirche nicht stille vorübergehen. Manches Gedicht voll bitteren Ernstes hat er in den Tagen von Papst Cölestin V. 1294 und Bonifacius VIII. 1294—1303 in die Welt geschleudert. Da er den letzteren nicht nur persönlich angriff, wozu ihn eine frühere persönliche Freundschaft zu berechtigen schien, sondern auch im Mai 1297 in das Bündnis der römischen Großen eintrat, welche die Absetzung des Papstes bezweckten, geriet er in den Kirchen-Bann. Es war der Eifer um das Haus Gottes, was ihn dazu trieb, mit beredter Zunge zu klagen: Piange la

ecclesia, piange e dolura! und dem Haupt der Kirche zuzurufen: O papa Bonifatio, molt ai jocato al mondo! Als aber Bonifaz VIII. die Stadt Pränefte, wohin sich die Verbündeten geflüchtet hatten, im Sept. 1298 eroberte, hatte auch Fra Jacopone seine Last zu tragen. Er wurde in ein schreckliches Gewarsam gebracht, wo er mit Stricken gebunden bei Wasser und Brot sein Leben fristete. Den „alten Löwen" konnte wol kein Leid treffen, das er sich nicht selbst gewünscht hätte; aber er trug doch mit der Zeit schwer daran. Ein etwas anspruchsvolles Gedicht an den Papst hatte keinen Erfolg. Weder das Jubeljar 1300 noch eine demütigere poetische Eingabe machte Eindruck auf den harten Mann. Erst der Tod des Papstes im Oktober 1303 brachte dem bitter Gestraften seine bürgerliche und kirchliche Freiheit. Am 23. Dezember wurde er vom Papst Benedikt XI. losgegeben und verbrachte nun seine letzten Jahre im Kloster zu Collazone, von Sehnsucht nach seinem Herrn verzehrt, von allen weithin geachtet und in herzlicher Freundschaft mit einem Bruder Giovanni de Alvernia besonders verbunden, der ihn auch in seinen letzten Stunden noch erquickte. In der heil. Nacht des J. 1306, zu der Stunde, wo der Priester am Altar in der Messe das Gloria in excelsis anstimmte, ist er entschlafen. Sein eigenes Lied: Giesu nostra fidanza war sein Trost in diesen Stunden und das letzte Wort seines Mundes lautete: „In deine Hände befehle ich meinen Geist!" — Innig verehrt von Hohen und Niedrigen, vom gemeinen Volk wie von den Kirchenfürsten, wurde er zu Todi im Kloster der Clarissinnen begraben; und als der Bischof Angelo Cäsi seine Gebeine in die Klosterkirche des heil. Fortunatus übertrug, setzte er ihm 1569 folgende Inschrift: Ossa Beati Jacoponi de Benedictis Tudertini Fratris ordinis Minorum, qui stultus propter Christum nova mundum arte delusit et coelum rapuit. Über den Akt der kirchlichen Seligsprechung ist uns übrigens nichts näher bekannt.

2. Seine litterarischen Erzeugnisse. Tiefsinnige Sentenzen des ehrwürdigen Mannes haben sich im Franziskanerorden viele fortgeerbt. Das früheste und authentische Denkmal derselben ist in dem Liber conformitatum von Bartholomäus de Pisa zu finden. Die in sehr ungekünsteltem Mönchslatein gegebenen Aufzeichnungen: quomodo homo potest scire, quod sit in charitate? de humilitate, de triplici animae statu u. dgl. erinnern vielfach an Thomas a Kempis, tragen aber auch vollständig das Gepräge des Franziskaners. Um nur ein Beispiel zu nennen: quando morabar in curia mihi dicebatur: non est tibi taedium conversaricum talibus? Mirum est quod potes sustinere. Et ego respondebam: imo mirum est, quod ipsi me sustinent et non expellunt me sicut diabolum. — Haben solche Meditationen innerhalb des Ordens ihren dankbaren Boden gefunden, so sind seine Poesieen zu einem viel größeren Kreis von Verehrern gedrungen. Jacopone dichtete in italienischer und lateinischer Sprache; war doch die letztere dazumal noch volkstümlich, wärend jene sich eben aus den einzelnen Dialekten zu erheben begann. Dennoch hielt er sich auch hier zu den Niedrigen und dichtete meist in der Muttersprache. Die verschiedenen Sammlungen enthalten mehr oder weniger italienische Poesieen; die Florentiner von Bonaccorsi 1490 gibt 100, die Venetianische von Tressati 1614 gibt nicht weniger als 211: Satiren, Oden, Bußgesänge, geistliche Liebeslieder u. dgl. In einer Reihe dieser Gedichte vertieft er sich in die Fragen christlicher Metaphysik und stellt sich als Mystiker in Gegensatz zu der aristotelischen Philosophie und der scholastischen Theologie: „die echte Weisheit belehrt die Menschen durch die Liebe. — Zwei Flügel hat die Seele, sich zu Gott zu erheben: die Einfalt des Herzens und die Reinheit des Verstandes". So feiert er denn bald den erhabenen Schwung der Seele zu Gott und ihre Vermälung mit der göttlichen Liebe, bald erzält er vertraulich den Kampf zwischen dem bußfertigen Geiste und dem sich unter der Rute bäumenden Leib, bald schildert er sinnreich den Schmuck der Seele bei den Festen des Paradieses. Erscheint er hier wie ein poetischer Fiesole, so nimmt er in einer zweiten Reihe von Gedichten den Griffel eines Rembrandt und geißelt — freilich mit heiligem Ernst und höchstem sittlichen Pathos — die Schäden der Zeit: die Gewonheiten des Volks, die Üppigkeit der Frauen, die Weltförmigkeit der Nonnen, das Antichristentum, welches sich selbst auf den päpst-

lichen Stul geschwungen hatte. — In einer dritten Reihe endlich dichtet er Gesänge für das Volk, um es in das Leben Jesu an den hohen Festen einzufüren und sie das heilige Leben nach Christi Regel zu lehren. Hier wird er mit den Geringen gering und lehrt sie in Sprüchen und Allegorieen die himmlische Weisheit. „Lerne aus dem Staub den Edelstein ziehen, aus dem Narren die Weisheit, aus den Dornen die Rose. — Wenn die Maus den Löwen befreien und die Mücke den Stier zu Fall bringen kann, rate ich dir, niemand zu verachten". Am höchsten feiert er die Armut, z. B. in dem Liede: Dolce amor di povertate quanto ti deggiamo amare! Man sieht, wie hier die didaktische Poesie in die erhabene Lyrik zurückgreift, welche am höchsten in dem sonst auch dem heiligen Franziskus zugeschriebenen Liede heraustritt: In foco amor mi mise — „in Glut mich Liebe senkte". — — Es war eine Zeit, in welcher sich die klassische Dichtung Italiens anbante. Der Ordensstifter Franziskus hatte mit einzelnen feurigen Liedern in der Muttersprache den Anfang gemacht, Bonaventura und andere hatten in lateinischer Zunge weitergesungen. Jacopone folgte auf diesen Banen mit unerschöpflicher Liederfülle. Ihm war es nicht um die „Sprache der Höfe" zu tun, das Populärste, die gewönlichsten Mundarten des umbrischen Volkes waren ihm gerade gut genug. Wie er selbst treten seine Dichtungen in Lumpen gekleidet einher; die häſslichsten Bilder und die erhabensten Gedanken wonen bei ihm friedlich zusammen. Aber seine Gedichte fanden das Herz seines Volkes, und in der Behandlung mystischer Gedanken, in der Satire seiner Zeit und seiner Kirche, in den letzten Zielen seiner volkstümlichen Sprache hat er auf den größten Dichter Italiens, seinen Zeitgenossen Dante, wirksam hinübergeleitet.

Eine ganz andere Seite der Betrachtung bieten die lateinischen Gesänge, welche unter Jacopones Namen auf uns gekommen sind. Die Frage der Authentie ist eine viel schwierigere, als bei den Gedichten in der Volkssprache; sie finden sich nicht in den Sammlungen seiner Laude und Cantichi und teilen darum das Schicksal so vieler mittelalterl. Hymnen, vielen Vätern kritiklos zugeschrieben zu werden. Abgesehen von Cur mundus militat (Daniel thesaurus hymnol. 2, 379) ist es wesentlich die berühmte Sequenz: Stabat mater dolorosa, welche hier in betracht kommt und neben welcher die Handschriften die süßeste Parodie enthalten, die es geben kann: Stabat mater speciosa juxta foenum gaudiosa, dum jacebat parvulus (vgl. Ozanam l. c. 210 ff.). Unser Lied, meist überschrieben Oratio de compassione beatae Mariae virginis, ist jedenfalls im Franziskanerorden zu Hause, worauf wol auch die Stelle deutet: fac me plagis vulnerari, cruce fac inebriari. Über den Urheber der Sequenz aber gibt es eine Reihe von Vermutungen. Bis auf Gregor den Großen haben sie zurückgegriffen, was keiner Widerlegung wert ist; Bernhard wurde herangezogen, one Anhaltspunkte; aber auch die bei Mone a. a. O. und Koch, Kirchenlied, 3. Aufl., S. 133, ausgesprochene Behauptung, dass Innocenz III. der eigentliche Dichter sei, hat bis jetzt keine Begründung. Die Angabe des 1758 gestorbenen Papstes Benedikt XIV. (de festis D. N. Jesu Christi etc., S. 192) hat nur den Wert einer Behauptung. Allerdings ist das Lied in den Handschriften des 14. und 15. Jarhunderts anonym; dagegen zielt die einheitliche Tradition des Franziskanerordens auf Jacopone, zu welchem sie auch nach ihrem ganzen Inhalte passt. Man wird also, ehe tiefere Nachweise für eine andere Dichterquelle eingefürt werden, ruhig bei Jacopone beharren können. — Die erste historische Wirksamkeit hat die Sequenz im Munde der Geißler bewiesen, welche 1398 Italien durchzogen und nach der Summa historialis des Antoninus Florentinus († 1450) hymnos in latina vel vulgari lingua sangen, praecipue sequentiam illam, quam dicunt Gregorium edidisse: Stabat mater dolorosa. Ebenso berichten Detmar von Lübeck und Georg Stella († 1420) in seinen Annalen.

Schon im 14. Jarhundert war indessen die Sequenz ebenso im kirchlichen Gebrauche, wie sie in außerkirchlichen Kreisen beliebt war. Von deutschen Übersetzungen findet sich zu derselben Zeit bereits vor die des Salzburger Mönchs zwischen 1366—1396: „Maria stund in swinden smerzen"; dann folgt eine um die andere, z. B. in dem deutschen Gesangbüchlein Salus animae, Nürnberg 1503:

„die Muter stand voll leyd und schmerzen", welche Übersetzung an einem uralten Chorstul der Herrgottskirche zu Creglingen im württembergischen Frankenlande sich ebenfalls findet. Lisco zälte im J. 1843 nicht weniger als 83 deutsche Übertragungen auf. — Ebenso energisch hat sich auch die musikalische Arbeit dem gefeierten Liede zugewendet. „Nach welcher Melodie einst die Geißelbrüderschaft es gesungen, ist nicht bekannt. Die einfachste Komposition ist unseres Wissens die von J. B. Nanini um 1620. Großartiger angelegt und nicht nur die erste bedeutende Komposition dieses Textes, sondern auch die schönste, welche überhaupt davon existirt, ist die von Palestrina, welche in Rom bei der Palmenweihe gesungen wird. Allgemein bekannt ist die von Pergolese um 1736 für zwei weibliche Stimmen mit Begleitung des Streichquartetts geschriebene, in welcher aber die Weichheit des Textes an manchen Stellen zur modern italienischen Weichlichkeit geworden ist. Die merkwürdige Geschichte der Entstehung dieser Musik ist in Rheinwalds Repertorium 1843, S. 191, erzält (vgl. auch Daniel a. a. O.). Nicht minder romantisch, nur viel dunkler, ist die Geschichte eines andern Komponisten von Stabat mater, Emanuel Astorga, um 1700 (vgl. Riehl, Musik. Charakterköpfe I, 20). Sein noch nicht sehr lange bekanntes Werk ist an Geist und Tiefe bedeutender, als das von Pergolese. — Um verschiedene andere Bearbeitungen — von Boccherini, Neukomm, Stunzenhasen — zu übergehen, erwänen wir nur noch, dass auch Josef Haydn ein Stabat mater geschrieben, das aber tief unter seinen „Sieben Worten" steht, und dass sogar Rossini den strafwürdigen Einfall gehabt hat, zu diesem Text eine Musik zu schreiben, die demselben gerade so ansteht, wie wenn ein Maler die mater dolorosa unter dem Kreuz in einem pariser Hofkostüm darstellen würde". (Palmer 1861 im Artikel Stabat der ersten Auflage).

Für die protestantische Betrachtung fällt die Würdigung dieser Sequenz nach zwei Gesichtspunkten auseinander. Fassen wir sie als Kirchenlied, wie sie denn frühe ein unentbehrlicher Bestandteil des römischen Rituals geworden ist, so ist sie ausschließliches Eigentum der römischen Kirche, das wir nicht einmal in einer durchgreifenden Bearbeitung zu einem Bestandteile unseres geistlichen Volksgesanges erheben werden. „Selbst wenn die Anrufung der Maria als fons amoris in eine Anrufung des Mariensones umgewandelt wird, ist doch die Andacht in diesem Liede zwischen Mutter und Son in einer Weise geteilt, die ein protestantisches Gemüt niemals ertragen wird". Seinen Ursprung aus dem Zeitalter des blühendsten Marienkultus wird es nie ganz verleugnen. — Gehen wir aber vom ästhetischen Standpunkt an die Sequenz heran, so bietet sie einen tiefen und innigen Genuss. „Was die Schrift nach ihrer schlichten Art durch die einfache Bemerkung Johannis 19, 25 mehr andeutet als beschreibt: ‚es stand unter dem Kreuze Jesu seine Mutter' — das malt die andächtig erregte, von Mitgefül belebte Phantasie in unserem Liede aus. Später wird das Mitgefül zur Anrufung: im ersten Teil fült der Dichter menschlich mit Maria, im andern soll sie ihn göttlich fülen lernen. Der dichterische Geist hält jedoch Maß; er hat nichts krankhaftes zugelassen. Dazu kommt der schöne Bau der Strophe und diese musikalischen, volltönenden, zum Teil leoninischen Reime, die man gar nicht anders sprechen kann, als im Ton eines tiefen Klaggesanges". So bleibt auch für uns das Stabat mater eine Perle unter den Hymnen des Mittelalters, welcher nur das Dies irae an die Seite zu stellen ist: ja auch die deutsche Zunge wird in dem Versuche nicht ablassen, Jacopones Dichtung dem deutschen Gemüte nahe zu bringen.

Quellen: Liber conformitatum des Bartholomaeus de Pisis ed. Mediolan, Sept. 1510, p. 60f.; Laude di Frate Jacopone da Todi ed. Francesco Bonaccorsi, Firenze Sept. 1490; Wadding, Annales Minorum ed. Rom. 1733, tom. V, p. 407 ff.; VI, p. 77 ff. — Mohnike, Kirchen- und litterarhistorische Studien, Stralsund 1825, I, S. 335 ff.; Lisco, Stabat mater, Hymnus auf die Schmerzen der Maria, Berlin 1843; Daniel, Thesaurus hymnologicus, 1844, II, p. 131 ff.; Mone, Lateinische Hymnen, Freiburg i. Br. 1854, II, 147 ff.; Ozanam, Italiens Franziskanerdichter im 13. Jarhundert, deutsch von Julius, Münster 1853; Böhmer, Romanische Studien, Straßburg I, 123 ff.; Gröber, Zeitschr. f. rom. Philologie, II, 25 ff.

Richard Lauxmann.

Jael war das Weib Hebers, eines Keniters, der, getrennt von seinen südlich wonenden Stammgenossen, in der Nähe von Kedes zeltete. Als Sisera, der Feldherr des Königs Jabin von Hazor, von Barak geschlagen, auf der Flucht, von ihr selber dazu eingeladen, in ihr Zelt getreten war, wo er Schutz und Versteck vor den nachsetzenden Israeliten zu finden hoffen durfte, da das Frauenzelt sonst fremden Männern unzugänglich war und Heber mit König Jabin in Frieden stand, so trieb ihm Jael, nachdem sie ihn noch mit Milch gelabt hatte und er ermattet in Schlaf gesunken war, mit einem Hammer einen Zeltpflock durch die Schläfe und zeigte dem nachjagenden Barak den so durch ein Weib überwundenen Feind, s. Richt. 4, 17 ff. Diese küne, patriotische Heldentat ist verschieden beurteilt worden: im Liede der Debora (Richt 5, 24 ff.) wird dieselbe hochgefeiert und gepriesen, vom objektiv-theokratischen Gesichtspunkt aus mit Recht, die Tat erschien als ein Gottesgericht am Erzfeind des auserwälten Volkes (vgl. 4, 9); dagegen wird man nicht leugnen können, dass — abgesehen vom Maßstabe des Evangeliums, den wir an jene alte Zeit nicht anlegen dürfen, und bei aller Berücksichtigung der uralten Verbindung der Keniten mit Israel (worauf Bertheau zu Richt. a. a. O. aufmerksam macht) — denn doch Jael über das Maß des Erlaubten hinausging in der Wal der Mittel zur Ausfürung ihrer Kriegslist, was freilich bei der Aufregung, welche die so günstige Gelegenheit in ihr hervorrufen musste, ihr nicht allzuhoch angerechnet werden darf. Zuzugeben ist, dass allerdings Sisera nach orientalischen Begriffen von Gastfreundschaft Anspruch auf den Schutz Jaels hatte, die ihn freiwillig in ihr Haus aufgenommen und darin bewirtet hatte. — Richt. 5, 6 scheint nicht diese Jael gemeint sein zu können, da ihr Name schwerlich zur Bezeichnung einer ganzen Periode in der Geschichte Israels dienen konnte, am wenigsten für die der durch sie mitherbeigefürten Befreiung vorangehende Zeit der Bedrückung. Es wird dort von einem — uns sonst unbekannten — Richter oder Held aus der letztvergangenen Zeit die Rede sein (Bertheau, Kleinert in Riehms Handwörterb. u. a. gegen Bachmann u. a., welche die Identität beider annehmen). S. noch Ewald, Gesch. Jsr. II, 1, S. 267. 381 (1. Ausg.); Winer, RWk. I, 624; Bachmann, D. B. d. Richter (1869), I, S. 288 ff. **Rüetschi.**

Jagd bei den Hebräern. Beides, Jagd und ihr Gegenstand, das **Wild**, wird durch צַיִד bezeichnet von צוּד, Syn. צָדָה nachstellen, arabisch صَهَدَ, صَدَّ, vi oppressit, superavit. Der Jäger heißt צַיָּד, auch אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד (1 Mos. 10, 9; 25, 27 f.; 27, 3; Jer. 16, 16). Abwehr der wilden Tiere wurde in der Zeit, da die Erde noch wenig bevölkert war und das Wild sich ungehindert vermehren konnte, für etwas sehr Verdienstliches und Rühmliches angesehen, weswegen im Altertum die Helden der Jagd als die größten Woltäter der Menschheit vergöttert und besondere Jagdgötter erdichtet wurden. Babylon hat seinen Nimrod, der ein gewaltiger Jäger war vor dem Herrn גִּבּוֹר צַיִד לִפְנֵי י״ (1 Mos. 10, 9), Griechenland seinen Herakles, *ἀλεξίκακος*, *σώτηρ* genannt, weil er das Land von den Ungetümen und wilden Bestien reinigte. Dass Nimrod (= wir wollen uns empören) als Gründer der ersten dem Gottesreich feindlichen Weltmacht genannt wird (obwol Abarbanel und andere Rabb. das לִפְנֵי י״ zu Nimrods Gunsten deuten, als habe er dem Jehova von seinem Waidwerk Opfer dargebracht), ferner dass die aus der Stammlinie der Verheißung ausgeschiedenen Patriarchensöne Jsmael und Esau Jäger sind, scheint anzudeuten, dass die heil. Schrift die Jägerei weniger günstig beurteilt. Jener heißt unbestimmter ein Bogenschütze קַשָּׁת in der Wüste (1 Mos. 21, 20), dieser ausdrücklich ein geschickter Jäger יֹדֵעַ צַיִד, auch אִישׁ שָׂדֶה (1 Mos. 25, 27). Sein Enkel קְנַז (قَنَصَ, venatus est) hat den Namen von der Jagd, so auch die canaan. Kenissiter (1 Mos

15, 19) und mehrere Glieder der Heldenfamilie Kalebs (1. Mos. 32, 12; Joh. 11, 6; 15, 3; 1 Chr. 4, 13. 15). Dass Isaak den Esau wegen des Waidwerks vorzog, scheint eher ein leiser Tadel Isaaks, als eine Empfehlung Esaus zu sein. Allerdings übt Beschäftigung mit der Jagd, ungebundenes Herumschweifen, anhaltendes Sinnen auf Überwältigung, Überlistung, Tötung, unvermerkt einen verwildernden Einfluss aus, und es lag daher nicht im Willen des Herrn, dass sein Volk vorzugsweise ein Jägervolk werden sollte, ebensowenig als dass es ein Handelsvolk werden sollte. Zwar, so lange es ein Hirtenvolk war (s. Viehzucht bei den Hebr.), erzog die Not unter ihnen rüstige Jäger, da man die Herden vor den Anfällen wilder Tiere zu schützen hatte; und auch, nachdem es längst schon in Canaan ansässig, den größten Teil des Landes kultivirt hatte, war in weniger bewonten, aber zur Weide geeigneten Gegenden, z. B. der Wüste Juda, den transjordanischen Weidelandschaften, den Hirten Gelegenheit gegeben, mit allerlei Raubtier im Kampf zu liegen. Vgl. aus der Richterzeit Richt. 14, 8, Sauls Zeit 1 Sam. 17, 34 ff., später 2 Sam. 23, 20; Am. 3, 12. Namentlich beherbergte das Gebüsch am Jordan גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן (Jer. 49, 19; 50, 44; Sach. 11, 3) wie die Waldgebirge (Jer. 12, 8 Am. 3, 4) noch häufig Löwen, und von da sowie von der südlichen und östlichen arabischen Wüste her mochten sie sich zuweilen in die philistäische Niederung (Richt. 14, 8) und in das Innere des Landes (1 Kön. 13, 24 ff.; 20, 37) verirren. Zu Zeiten des Verfalls oder der Entvölkerung des Landes nahmen die wilden Tiere wider überhand, was als göttliches Strafgericht angesehen wurde (2 Mos. 23, 29; 5 Mos. 7, 22; 2 Kor. 17, 25; Jer. 5, 6; Hes. 14, 15). Damit das Wild sich nicht zu sehr mehre, sollte Canaan von den Israeliten nicht auf einmal erobert werden, ehe sie zalreich genug waren, es zu bevölkern. Jemehr also die Bevölkerung des Landes zunahm und durch Acker-, Garten-, Wein- und Obstbau alles anbaufähige Land kultivirt wurde, desto weniger blieb für die Jagd im größten Teil des Landes, und die Mehrzal der Bevölkerung Raum und Gelegenheit, und schwerlich wurde auch in dieser Zeit die Jagd als spezieller Lebensberuf betrieben. Auch dass eßbares, aber der Sat schädliches Wild, wie Rehe und Hirsche, förmlich gehegt worden sei, ist unwarscheinlich bei dem vorherrschenden Interesse für die Landwirtschaft. Doch war es auch nicht auf gänzliche Vernichtung desselben abgesehen. Im Sabbatjare sollte auch das Wild freie Ban auf den Äckern haben (2 Mos. 23, 11; 3 Mos. 25, 7). Auch sonst nahm das Gesetz Rücksicht auf die Jagd. Das Blut des auf der Jagd erlegten Tieres soll ausgegossen und mit Erde zugescharrt werden (3 Mos. 17, 13; 5 Mos. 12, 15; 14, 5). Rehe und Hirsche durften nicht als Opfer dargebracht, aber zum häuslichen Gebrauch überall geschlachtet werden (5 Mos. 12, 22 ff.). Wildpret ist überhaupt, wie vor Alters (1 Mos. 27, 3; Sir. 36, 24), so noch jetzt ein Lieblingsgericht im Morgenland. Auch für Schutz der Vögel sorgt das Gesetz (5 Mos. 22, 6 f.) sowol der reinen, eßbaren, als der unreinen, zur Vernichtung des Gewürms dienenden. Auf Vogeljagden deutet 1 Sam. 26, 20. Namentlich waren Rebhüner (קֹרֵא, der Rufende, Rufhun, wie unsere Jäger sagen: es ruft) ein beliebtes Gericht. Man jagte die sich scharenweise auf den Feldern aufhaltenden; ein einzelnes, auf die Berge geflüchtetes zu verfolgen, meint David, werde Niemand für der Mühe wert halten. Vom Aufsuchen und Aufscheuchen des Wildes in seinen Schlupfwinkeln ist Jer. 16, 16; Spr. 12, 27 die Rede. Zur Erlegung bediente man sich des Bogens und der Pfeile (1 Mos. 27, 3; 21, 20; Jes. 7, 24), wol auch der Lanze und des Wurfspießes (Ps. 57, 5, vgl. Hiob 41, 19 f.) und der Schleuder (1 Sam. 17, 40), oft blos der Arme (Richt. 11, 6; 1 Sam. 17, 34 ff.). Das Lebendigfangen (קִדֵּם überfallen Ps. 18, 6; אָחַז Hohesl. 2, 15; לָכַד Am. 3, 5; Ps. 35, 8; Jer. 18, 22; נָקַשׁ Ps. 9, 17) geschah bei Löwen, Gazellen u. s. w. in Netzen (מָצוֹד, מְצוּדָה, מָצוֹר, מְצֹדָה Hiob 19, 6; Hes. 12, 13; Spr. 12, 12; Pred. 7, 26; 9, 12; מִכְמָר, מַכְמוֹר Jes. 51, 20; Ps. 141, 10; רֶשֶׁת Ps. 57, 7; 31, 5; 9, 16; 10, 9; Klagl. 1, 13; Hes.

19, 8). Schlingen, Fallstricke, auf dem Boden verborgen, hatte man besonders beim Vogelfang, חֶבֶל Ps. 18, 5 f.; מַלְכֹּדֶת Hiob 18, 8 ff.; צַמִּים v. 9; פַּח, *πάγη*, das Packende (Ps. 91, 3; Pred. 9, 13 u. ö.) nach Lengerke, Ken. I, 175, ein doppeltes Schlagnetz mit einem Stellhölzchen, das man auf die Erde versteckt, hinlegt (טָמַן, נָתַן, יָקֹשׁ Ps. 140, 6; 119, 10; 141, 9), das auffärt, wenn sich der Vogel darauf setzt (vgl. Jer. 5, 26 f., wo Lengerke unter כְּלוּב das Schlagnetz, unter מַשְׁחִית das Stellholz versteht). Sonst ist das Stellholz oder der Sprenkel מוֹקֵשׁ (Hiob. 40, 24; Ps. 91, 3; Pred. 9, 12; Am. 3, 5), der Vogelsteller יָקוּשׁ (Ps. 91, 3). Löwen werden auch in Fallgruben und Cisternen (פַּחַת 2 Sam. 17, 9; 23, 20; Jes. 24, 17; Jer. 48, 43; Klagl. 3, 47; שַׁחַת Ps. 94, 13; 9, 16; 57, 7; 119, 85; Spr. 26, 27) gefangen. An einem in der Grube befestigten Stamm hing man ein lebendiges Lamm auf, das durch sein Geschrei den Löwen herbeilockte, und deckte die Grube leicht mit Reisern zu. Hatte man so den Löwen lebendig gefangen, so wurde er, nachdem ihm ein Ring in die Nase gelegt worden, in einen Käfig, סוּגַר gesetzt und im Triumphe davon gefürt, nach der bildlichen Darstellung Hes. 19, 4, 9. Bildliche Anwendung der verschiedenen Jagdmanipulationen und der Angst und Not des gehetzten Wildes (Hiob 18, 7 ff.; Jer. 16, 16) ist überhaupt im A. T. häufig. Auf Hetzjagden mit Hunden deutet man Ps. 22, 17, vgl. Joseph. Ant. IV, 8. 9. — In der nachexilischen Zeit wurde die Jagd, wie bei den Persern (Xen. Cyrop. I, 6. 19; VIII, 1. 3), Syrern und Ägyptern (s. d. ägypt. Denkm. Wilkins. anc. Eg. III 4), mit ihren Raffinements eine Liebhaberei der heidnischen Sitten sich accommodirenden Vornehmen auch unter den Juden, eine noble Passion, wol schon zur Zeit Sirachs (11, 31; 13, 22), noch mehr in der herodianischen Zeit. Josephus erwänt (Ant. XV, 7. 7; XVI, 10. 3 de bello jud. I, 21. 13) Lustjagden zu Pferde auf Vögel und wilde Tiere mit abgerichteten Falken und Jagdhunden (im übrigen Altertum allgemein, besonders Windspiele, cfr. 30, 31 nach Keil.) Wilkins. a. a. O. Il. X, 11; Od. XIX, 438; Strabo 5, 215; Polyb. 31, 22; Curt. 9, 1. 31; Plin. 8, 61; Aelian. anim. 8, 24, im neuen Orient Shaw, Reis. 152 f., 300; Hanner III, 79; d'Arvieux III, 94 f., 269). Herodes selbst war ein vortrefflicher Jäger und erlegte an einem Tage 40 Stücke Wild, s. Joseph. a. a. O. — Ein von einem Jagdhund, als unreinem Tier, gebissenes Wild wurde jedoch von den streng nach dem Gesetz lebenden Juden nicht gegessen, weswegen von Jagdhunden im A. T. nicht die Rede ist, wärend im griech. Altertum die Jagd vom Hundefüren benannt ist. Für die Rebhunjagd brauchte man schon zu Sirachs Zeit gezämte Rebhüner als Lockvögel (*πέρδριξ θηρευτὴς ἐν καρτάλλῳ* Sir. 11, 31). Die Ausbildung des Jagdwesens in den Ländern, wohin griechische Kultur gedrungen, lernt man aus 2 griechischen Monographieen kennen, Xenoph. de venat. Oppian, *κυνηγετικα*. Sonst vgl. Bochart, Hieroz. I, bes. 751—764.

Leyrer.

Jair (יָאִיר = illuminator. LXX: *Ἰαιρ*, *Ἰαειρ*. Mark. 5, 22: *Ἰαειρος*) ist ein israelitisches Geschlecht, welches im Ostjordanlande wonte und, abgesehen von 1 Chron. 2, 21 ff., stets zu dem Stamme Manasse gerechnet wird. Letzteres Verhältnis wird nach hebräischer Anschauungs- und Ausdrucksweise so bezeichnet, dass Jair Son des Manasse heißt. Das Geschlecht Jair eroberte nach einer Angabe des jehovistischen Geschichtsbuches 4 Mos. 32, 41 die Zeltlager der Amoriter (V. 40 sprengt den ursprünglichen Zusammenhang zwischen V. 39 und 41) und nannte sie seitdem „Zeltlager“ oder „Zeltdörfer (חַוֹּת) Jairs“. Diese Benennung läst schließen, dass sowol die alten, wie die neuen Herren dieser Gegend Nomaden gewesen sind. Ihre Zelte müssen, wie es nach 4 Mos. 32 scheint, in der Gegend der heutigen Provinzen Kanetra und Golan (s. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen 1860, bes. p. 82 f.) gesucht werden. Zu dem Reich des Sihon, das im N. durch den Jabbok begrenzt war, haben

sie nämlich nicht gehört; Gilead V. 39, hier das Land zwischen Jabbok und Jarmuk, nimmt Machir in Besitz; den westlichen Abhang des Haurangebirges, die Gegend von Kenat, dem heutigen Kanawat, erobert Nobah (V. 41); der Südosten Basans mit den festen Städten Salcha, Astaroth und Edrei konnte Nomaden nicht anziehen; mithin bleibt nur die nordwestliche Landschaft des Ostjordanlandes übrig, die soeben genannten Provinzen. Dagegen verlegt 1 Kön. 4, 13 die Zelte Jairs nach Gilead. Diese Nachricht tritt in einem sehr alten und zuverlässigen Zusammenhange auf, nämlich in dem Verzeichnis der Amtleute des Salomo. Sie selbst ist aber allem Anscheine nach jung; denn die Worte לו — גִּלְעָד sind schwerlich alter Bestandteil des Textes. Dieselben fehlen in den besten Zeugen der LXX (z. B. ed. rom. und ald.) und werden eine vom Rande in den Text gekommene Dublette sein. Es ist also nicht geraten, nach diesem so späten Zusatz die Lage der Zelte Jairs zu bestimmen. Die Randbemerkung ging ferner von der Meinung aus, als seien die Zeltdörfer Jairs und die 60 festen Städte der Landschaft Argob dasselbe. Das ist aber aus dem Grunde unmöglich, weil Nomaden und Städtebewoner durchaus nicht identifizirt werden können. Also hat die Landschaft Argob, zu welcher die 60 festen Städte gehören (s. a. Deutr. 3, 4. 5), mit den Zeltlagern Jairs gar nichts zu tun, und die Stelle Deutr. 3, 14, eine Glosse, welche die Zelte Jairs und Argob identifizirt, kann keinen Wert beanspruchen. Jedoch finden wir diese Verwechselung der Zeltlager Jairs mit festen Städten an allen übrigen Stellen des A. T.'s, die von Jair handeln. Jos. 13, 30: Zelte J. = 60 Städte. Richt. 10, 4: 30 Städte J. = Zelte J. 1 Chron. 2, 23: Zelte J. = 60 Städte, darunter Kenat und dessen Töchterstädte, die jedoch am Schluss des V. richtig auf Machir bezogen werden. In Jos. 13, 30 und Richt. 10, 4 mag diese Verwechselung durch Zusätze in den ursprünglichen Text hineingekommen sein. Oder soll man wirklich in diesem Falle eine Übertragung des Nomens חַוָּה auf feste Plätze annehmen? Der Chronist hat V. 22f. ganz verschiedene Sachen — 23 Städte J., Zeltlager J., 60 Städte in Basan — nebeneinander gestellt. Die Zeltlager J. sind nach V. 23 durch die Syrer (Gesur und Aram) erobert worden, one Zweifel vor dem assyrischen Exil. — Von Städten Jairs ist nun die Rede in Richt. 10, 3—5 und 1 Chron. 1, 22. Die erste Nachricht ist nachdeuteronomisch, aber vorexilisch, die zweite nachexilisch, also beide später als 4 Mos. 32, 41. Die erste erwänt einen Jair aus Gilead, welcher Israel 22 Jare lang gerichtet habe. Er gehört zu den 6 sog. kleinen Richtern, welche mit einer anderen stehenden Formel, als bei den 6 großen Richtern üblich, eingefürt werden und warscheinlich später, als die Formel der 6 großen Richter, in das Richterbuch eingefügt sind. Die Jare ihrer Regierung entsprechen insgesamt den Jaren der Interregna der großen Richter und sind ebenso, wie diese, aber wol abhängig von ihnen, in die künstliche Chronologie eingegliedert, welche vom Auszuge aus Ägypten bis zum salomonischen Tempelbau 480 Jare zält (Bleek, Einleitung, 4. Aufl., p. 183 ff.). Diese 22 Jare des Jair werden noch weniger glaubwürdig, wenn man bedenkt, dass eine Herrschaft der Richter über Israel, nach der Weise der späteren Könige, niemals stattgefunden hat. Endlich hat Nöldeke (Unters. z. Kritik des A. Test.'s, 1869, p. 172 ff., 182 f.) dargelegt, dass der Richter Jair nur der heros eponymus des Jairgeschlechtes in Gilead sei.. Jair, der Richter Israels, kann also in der Geschichte keinen Platz beanspruchen. Das Geschlecht Jair wonte nach dieser Stelle in 30 Städten in Gilead, unter ihnen Kamon, ein Ort, welcher, wenn mit Kamun Polyb. V, 70, 12 (neben Pella genannt) identisch, im Lande zwischen Jabbok und Jarmuk gelegen hat. Diese Nachricht redet dann von einer Zeit, in welcher entweder das ganze Geschlecht oder vielleicht nur ein Zweig desselben das Nomadenleben aufgegeben und sich in Städten niedergelassen hat. Die 30 Söne Richt. 10, 4 entsprechen den 30 Städten (und Eseln; denn ערים oder עירים v. ער oder עיר = Städte und Esel). — Die jüngste Nachricht über das Geschlecht Jair 1 Chron. 2, 21 f. leitet dasselbe von dem Judäer Hezron ab, weist ihm aber auch 23 Städte des Landes Gilead an, d. h. Judäer haben sich auf dem transjordanischen Gebiete

der Jairiter angesiedelt und wonen jetzt in deren Städten. Judäer jenseits des Jordan werden auch Joseph. Antiq. XII, 4, 11 und Matth. 19, 1 erwänt. — Ein Jairiter Ira war Priester des David 2 Sam. 20, 26.

2) Vater des Mardachai, von dem benjaminitischen Geschlecht Kis abgeleitet, Esth. 2, 6; Stücke in Esth. 7, 1.

Jair (יָעִיר) aus Bethlehem, Vater des Elchanan, welcher nach 2 Sam. 21, 19 den Goliath von Gath, nach 1 Chron. 20, 5 dessen Bruder, erschlagen hat.

H. Guthe.

Jakob, Haupt der Pastorellen, s. Pastorellen.

Jakob oder **Israel** heißt der Son Isaaks, der eigentliche Stammvater des nach ihm benannten Bundesvolkes. Ersterer Name יַעֲקֹב (seltener יַעֲקוֹב), LXX *Ἰακώβ*, nennt ihn nach 1 Mos. 25, 26 den „Fersenhalter“ (denom. von עָקֵב) oder auf der Ferse Nachfolgenden von dem bedeutsamen Umstand, dass er schon bei seiner Geburt dem Bruder keinen Vorsprung lassen wollte; nach dem gewönlichen Wortverstand aber den „Überlister“ (vgl. supplantare, ein Bein stellen, Jer. 9, 3), von seiner gewandten Schlauheit (1 Mos. 27, 36). Im Gegensatz dazu wird ihm der Name Israel, der zum üblichen Volksnamen geworden (vgl. die Ausnahmen Geiger, Urschrift, S. 371 f.), wärend jenes mehr Personenname blieb, als besondere Auszeichnung von Gott verliehen, nachdem er seine Strebekraft in einem Ringkampf höherer Art bewiesen und darin obgesiegt hat. Der Name ließe sich zwar auch von שׂרה, herrschen, ableiten („Fürst Gottes“?), was 1 Mos. 35, 10 wol passen würde; allein 1 Mos. 32, 29 und Hos. 12, 4 deuten ihn: „Gotteskämpfer“, von שׂרה kämpfen. Dass der Ehrenname יְשֻׁרוּן 5 Mos. 32, 15 für das Or an Israel anklingen sollte, ist möglich; keinesfalls aber läst sich mit Ewald (Gesch. I, 515, A. 3) daraus und aus ישרים 4 Mos. 23, 10; Psalm 33, 1; Daniel 11, 17 folgern, dass es einst eine Erzälung gab, wo der Name Israel als יָשַׁר אֵל, der Gottredliche, erklärt wurde.

Die Jugendgeschichte Jakobs erfüllt sein unablässiges Trachten nach dem Erstgeburtsrecht, das von Natur seinem älteren Zwillingsbruder Esau (s. d. Art. Edom) zukam, aber diesem durch eigenen Leichtsinn und Jakobs List verloren ging. Schon im Mutterleib, erzält 1 Mos. 25, 22 f., stießen sich die beiden Zwillinge, und ein Orakel verkündete der entsetzten Mutter als den Ausgang des Wettkampfes, dass das größere Volk dem kleineren dienen werde. Neben dem rauhen, wilden Esau war zwar Jakob friedliebend und zamer Natur (25, 27), aber dabei berechnend; geschickt benützte er die Schwächen des sinnlich gearteten Bruders, um diesem den Vorrang abzulaufen 25, 29 ff. Dabei wurde der sittige Hirte von der klugen Mutter unterstützt, wärend der Waidgeselle mehr beim Vater in Gunst stand. Der Sieg war auf Seiten der ersteren. Isaak selbst legte, von seinem Weibe getäuscht, den Erstgeburtssegen wider Willen auf Jakobs Haupt Kap. 27 (vgl. d. Art. Isaak), welcher freilich infolge dieses Handels einstweilen das Land der Verheißung meiden mußte und nach dem transeuphratischen Aram, näher nach Haran (s. d. Art.) in die Heimat seiner Mutter übersiedelte. Auf seiner Wanderung kam Jakob nach Bethel (jetzt Beitîn, von wo noch immer der Weg zu den בני קדם abzweigt), woselbst er in göttlichem Traumgesicht Jahve schaute, wie er durch seine Engel den Menschen seine Hilfe vermittelt 28, 10 ff. Er gab dem Ort, der sonst Lus hieß, seinen Namen „Gotteshaus“ und bestimmte ihn durch ein Gelübde zur Kultusstätte. — Eine zweite Periode seines Lebens brachte Jakob bei seinen Verwandten in Haran zu, wo er sein Haus gründete. Die schöne Rahel, die Tochter Labans, des Bruders seiner Mutter, die er gleich bei seiner Ankunft am Brunnen kennen gelernt und bei der er sich schon damals durch einen Liebesdienst empfohlen hatte, verlangte er als Lon für siebenjärige Arbeit bei Labans Herden. Doch wurde ihm statt ihrer von dem eigennützigen Vater bei der Hochzeit ihre ältere, weniger anziehende Schwester Lea untergeschoben, und um seine geliebte Rahel musste er weitere sieben Jare dienen. Auch zeigte sich diese

unfruchtbar, wärend Lea ihm vier Söne gebar: Ruben, Simeon, Levi, Juda. Infolge einer änlichen Stellvertretung der Herrinnen durch ihre leibeigenen Mägde, wie sie schon Sara 1 Mos. 16, 1 ff. ins Werk gesetzt hatte, vermehrte sich Jakobs Familie um vier weitere Sprossen: Dan, Naphtali, Gad, Aser, worauf wider zwei Söne der Lea folgten: Issaschar und Sebulon. Da endlich gebar Rahel ihrem Gatten den Lieblingsson Joseph. Da im übrigen Gottes Segen sich sichtlich an Jakobs Person knüpfte, wollte ihn Laban nicht aus seinem Dienste entlassen, doch zu seinem Schaden, denn so bescheiden der Lon schien, den sich jener für die Zukunft ausbedang, so unerwartet reich fiel er aus, nicht one Jakobs Zutun, der besonderer Hirtenkünste kundig war. Und es half nichts, daſs Laban die Bedingungen widerholt änderte (31, 7); auch so war der Gewinn stets auf Jakobs Seite nicht one das Dreinsehen Gottes, der seinem Schützling gegen den geizigen Lonherrn beistand. Die Spannung zwischen beiden trieb Jakob zur Heimkehr. Doch muſste diese heimlich geschehen, da Laban sie sonst verhindert hätte. Dieser verfolgte den mit seinen Frauen und Gütern fliehenden Jakob und erreichte ihn am Gebirge Gilead. Doch wurde der namentlich über den Raub seiner Hausgötter, die Rahel one Wissen ihres Gemals mitgenommen, erbitterte Aramäer durch Gottes Wink und des Weibes List genötigt, den Zwist gütlich beizulegen. An den zwischen den feindlichen Vettern abgeschlossenen Bundesvertrag erinnerte fortan der Name Gilead 31, 48 (als Gal'êd, Denkmalsberg erklärt). — Eine dritte Phase der Geschichte Jakobs beginnt mit seinem Einzug in das gelobte Land und seiner Niederlassung im Herzen desselben. Dabei hatte er sich zuerst mit Esau abzufinden. Es galt jetzt, das streitige Erbe in Besitz zu nehmen, was nicht one heiſsen Kampf möglich war. Jakob hat mit Hilfe geistiger Mächte das Ziel erreicht (vgl. 32, 2 f.) und den Preis durch die Energie seines Gebetes Gott selbst abgerungen (32, 23 ff.). Dies stellt jener geheimnisvolle, nach seiner Darstellung drastische, aber nach seiner geistigen Bedeutung, zumal bei Vergleichung von Hos. 12, 5, wol erkennbare Kampf am Jabbok dar, wo Jakob, der fortan Israel heiſst, die ganze Nacht hindurch mit einer männlichen Gestalt ringt, in welcher er göttliche Macht erkennt und von der er deshalb nicht ablassen will, bis er ihr den Segen abgerungen hat. Nach solchem Sieg, an den ihn noch eine Verrenkung der Spannader erinnerte, konnte ihm von den Menschen kein Leides mehr geschehen. Der gefürchtete Esau empfing den Bruder freundlich und zog sich darauf wider ins öde Edomiterland zurück, wärend Jakob sich in Sichem niederlieſs, mit dessen Bewonern seine Söne allerdings in blutige Händel sich verwickelten. Dies veranlaſste Jakob, aufzubrechen und zunächst nach Bethel, der Stätte der ersten ihm gewordenen Offenbarung, zu ziehen, wo er nach seinem Gelübde Trankopfer brachte. Der Herr erschien ihm dort und sprach ihm den Bundessegen zu. Auf dem weiteren Weg, dessen letztes Ziel Hebron war, gebar Rahel den Benjamin, bei der Geburt verscheidend. Dies geschah eine Strecke vor Ephrat, welches Bethlehem genannt wird. (Manche halten letzteren Zusatz für eine Glosse und verlegen dieses Ephrat nach dem Stamm Benjamin, doch one zureichenden Grund). In Hebron begrub Jakob mit seinem Bruder Esau den in hohem Alter verstorbenen Isaak. — Von Hebron aus, wo er länger verweilte, wärend seine Söne mit ihren Herden das Land bis nordwärts von Sichem durchstreiften, wurde der betagte Jakob bewogen, nach Ägypten überzusiedeln, nachdem sein Son Joseph (s. d. Art.), der lange vermiſste, dort zu Ehren gekommen war und seiner Familie bei anhaltender Hungersnot gute Aufnahme verheiſsen hatte. Zu Beerseba, wo er im Andenken an seinen Vater Isaak opferte, empfing der Patriarch eine letzte gnädige Zusage Gottes 46, 1 ff. In Ägypten wurde er dem Pharao vorgestellt, der den Greis mit Ehrfurcht behandelte. Dort in Gosen lebte er nach 1 Mos. 47, 28 noch 17 Jare und starb dann im Alter von 147 Jaren, nachdem er seine Söne prophetisch gesegnet hatte K. 48 und 49. Er wurde nach den Kunstregeln Ägyptens einbalsamirt, von Joseph und seinen Brüdern nach Hebron zur Familiengruft gebracht und dort feierlich bestattet.

In bezug auf die Quellen, welche auch in diesem Teile der Genesis sich als verschieden zu erkennen geben, one daſs sie sich mit Sicherheit überall scheiden

oder gar herstellen ließen, ist im allgemeinen das unter Abram I, 96 f. Gesagte zu beachten. In der Geschichte Jakobs herrscht jene prophetische Erzälung (B) vor, welche sich mit Vorliebe des Gottesnamens Jahve bedient. Dazwischen macht sich jene elohistische Schrift (A, neuerdings Q genannt) bemerklich, welcher die Genesis ihr systematisches Gefüge verdankt. Gerade von der Jakobsgeschichte ausgehend, hat aber Hupfeld (Quellen der Genesis 1853) nachgewiesen, daſs manche elohistische Abschnitte sich mit B viel inniger berüren, als mit A, und dieselben einem andern, jüngeren (?) Elohisten (C) zugeschrieben. Die Differenzen zwischen B und C sind aber so unbedeutend, daſs wir hier wesentlich die gleiche Überlieferung haben. Als charakteristisches Kriterium fürt man an, bei B erscheine die List Jakobs als treibendes Motiv der Erzälung, bei C das wunderbare Eingreifen Gottes und zwar in der ihm eigentümlichen Offenbarungsweise des Traumes (z. B. in dem Bericht über die Vermehrung der Herden Jakobs). Allein die Scheidung läſst sich nicht one Zwang durchfüren, z. B. in der jehovistischen Erzälung vom Traum zu Bethel 28, 10 ff. Stärker heben sich die vereinzelten Stücke A von BC ab. Wärend die Auswanderung Jakobs nach Haran in der laufenden Erzälung mit dem Haſs des vom Segen ausgeschlossenen Esau begründet ist, tritt in dem elohist. Abschnitt 27, 46—28, 9 das Miſsvergnügen der Eltern über Esaus Miſsheiraten in den Vordergrund als Motiv der Entsendung und Segnung Jakobs. Neben 27, 27 ff. kann zwar der Abschiedssegen 28, 3 ff. auch bestehen, aber die beiden Segnungen zeigen sich von einander unabhängig. Auch fällt auf, daſs 36, 6 f. der Wegzug Esaus nach Seir erst nach dem Tode des Vaters gemeldet wird, wärend nach 32, 4 ff. Esau schon dem aus Mesopotamien heimkehrenden Bruder aus jener Gegend entgegenkommt. Vergleiche über die Verschiedenheit des Zeitpunktes, wo die Namengebung erfolgt 32, 28 und 35, 10 u. s. w. Solche Züge deuten auf Überlieferungen, die sich one Bezug auf einander fortpflanzten. Wie stark sie von einander abweichen, läſst sich bei unserer mangelhaften Kenntnis derselben nicht genau ausmachen. Wärend die Kritik jene Anzeichen nicht genug ausbeuten kann, werden sie von der Harmonistik nach Kräften ausgeglichen, und ein Beweis dafür, daſs letztere in der Hauptsache im Recht ist, liegt darin, daſs der Redaktor der Genesis die verschiedenen Quellen wol vereinbar fand. — Eine gewisse Schwierigkeit bietet auch die Chronologie des Lebens Jakobs dar. Geht man von den 130 Jaren aus, die er nach 47, 9. 28 (A) zälte, als er vor Pharao stand, so ergibt sich nach Abzug der 7 fruchtbaren und 2 unfruchtbaren Jare sowie der 30 Jare, die Joseph bei deren Beginn zälte (41, 46), endlich der 14 Jare, die Jakob bis zu Josephs Geburt in Haran zubrachte, daſs er bei seiner Flucht aus dem väterlichen Hause schon in einem Alter von etwa 77 Jaren stand, was in mehrfacher Hinsicht wenig Warscheinlichkeit hat. — Die Segenssprüche Jakobs über seine Söne K. 48 und 49 werden von den Kritikern so verteilt, daſs 48, 3—6 dem A, 8—22 C und 49 dem B angehören soll. Natürlich kann es sich dabei nicht um die Abfassung, sondern nur um Einschaltung dieser in der Überlieferung längst vorhandenen Stücke handeln. Diese drei Segnungen schließen sich aber nicht aus, sondern ergänzen einander. Der Segen Jakobs über die 12 Söne K. 49 wurde von Bleek, Tuch, Ewald, Steiner u. a. aus der Zeit Simsons datirt, von Knobel u. a. aus der davidischen, von anderen in noch spätere Zeit hinabgerückt. Von dem Erzvater könne das Stück, welches mit solcher Bestimmtheit die geographisch-historische Zukunft der Stämme voraussage, nicht herrüren; der Gegenstand sei auch für die Weissagung nicht wichtig genug. Vgl. die Haupteinwendungen gegen die Echtheit bei H. Schultz, Alttest. Theologie (2. Aufl. 1878), S. 666 f. Allein eine zwiefache natürliche Grundlage war bei dem greisen Jakob für diesen Fernblick vorhanden, insofern als er das Land, wohin seine Hoffnung ging, genau kannte und ebenso die Anlage seiner Söne mit väterlichem Scharfblick durchschaute. Auch ist der Gegenstand dieses weissagenden Segens, die Ansiedelung und Entwickelung der Söne Jakobs in Canaan, so wenig ein geringfügiger Gegenstand, der nicht wert wäre, Dank göttlicher Erleuchtung, von ihm geschaut zu werden, daſs vielmehr dieser Blick in das „Ende der Tage“ den notwendigen Abschluſs der Geschichte des Patriarchen bildet und

ihn erst versicherte, daſs sein Lebenskampf kein vergeblicher gewesen sei. Daſs bei der Annahme späterer Dichtung eine Reihe von Sprüchen unbegreiflich sind (man denke z. B. an die verheißungslose Abfertigung Levis, des nachherigen Priesterstammes!), haben besonders Kurtz, Gesch. des A. B. (2. Aufl. 1853), I, 314 ff. und Diestel in seiner Monographie über den Segen Jakobs (1853) nachgewiesen. Für buchstäbliche Aufzeichnung der Worte Jakobs kann natürlich niemand einstehen; aber dies hindert nicht, daſs diese einfachen, nach ihrer ganzen Form unvergeßlichen und durch des Erzvaters Ansehen geheiligten Denksprüche von der Stammesüberlieferung zähe fortgepflanzt werden und auf das weitere Schicksal der Stämme von bestimmendem Einflusse sein konnten.

Der Charakter Jakobs wird am besten durch seinen Doppelnamen ausgedrückt. Jakob heißt er nach seiner angeborenen Gewandtheit und Schlauheit, gegen welche der physisch stärkere, kriegerische Esau wie der egoistische, berechnende Laban den kürzeren zieht. Als der schwächere, durch die Verhältnisse untergeordnete sieht sich Jakob auf den Weg der List gewiesen; er fügt sich und schickt sich in den Willen des Stärkeren, den er fürchtet, weiß aber dabei stets, wenn auch auf Umwegen, sein mit Kraft und Ausdauer verfolgtes Ziel zu erreichen. So viel Unlauterkeit nun noch an dieser Klugheit ist, so steht sie doch bei Jakob nicht im Dienste bloßer Gewinnsucht und hat darum nichts Gemeines. Es ist ihm um ein höheres Gut zu tun, als um äußerlichen Besitz. Er ringt als Israel um den Segen Gottes, weil er darin den höchsten Wert erkannt hat. Seine ganze Energie setzt er dafür ein, jede Entbehrung nimmt er auf sich, um sich den Bundessegen zu sichern. Dies ist nach Hos. 12, 4 f. sein Lebenskampf, den er von Mutterleib an begonnen und in voller Manneskraft mit immer klarerem Bewuſstsein durchgekämpft hat, wärend seine Nachkommen, wie sie schon Hosea an jener Stelle schildert, darin ihm völlig unänlich, nur noch ein Canaan, ein geldgieriges Krämervolk sind, indem jene Tatkraft und Leidensstärke bei ihnen nur noch im Dienste des Mammons steht. Es ist war, auch so zeigt Jakobs Charakter nicht jene Geradheit und Lauterkeit, wie sie etwa einem Abraham eigen ist. Er kann nicht in jeder Hinsicht als Vorbild für alle Zeiten gelten. Nicht einmal nach israelitischer Ethik ist er ein Ideal, wie es Ahnenverehrung hätte dichten mögen. Er ist ein wirklicher Mensch, in welchem die sündliche Naturanlage im Kampfe liegt wider einen besseren Geist; aber in harter Leidensschule, die sein Leben zu einem trüberen macht, als das seiner Väter gewesen (47, 9), wird er mehr und mehr geläutert. Und weit entfernt, daß die Bibel die Ränke ihres Helden rühmlich fände, läßt sie vielmehr deutlich genug die Vergeltung erkennen, welche über Jakob kam. Der Betrüger seines Vaters wird selbst von Laban schnöde hintergangen und erlebt den schmerzlichsten Betrug von seiten seiner Söne. „Seine Geschichte ist ein lehrreicher Spiegel nicht nur der göttlichen Gnade, sondern auch der göttlichen Gerechtigkeit und der Strafe alles Frevels" (Hupfeld). Der treue liebreiche Gott Jakobs (32, 10 f.) ist keineswegs blind für die Unarten seines Lieblings (vgl. auch den schönen Zug 29, 31); aber was Jakob über sich selbst erhebt, das ist sein demütiges, heißes, nicht abzuschreckendes Verlangen nach dem Heil seines Gottes, womit er endlich nach langem Kampfe gekrönt wird. Denn freilich weiß der Herr auch durch die Fehltritte der Menschen, durch Weibeslist und Jakobslist seinen heilvollen Ratschluſs auszufüren, aber er tut es nicht, one seine ungerechten Werkzeuge seine eigene Gerechtigkeit fülen zu lassen und sie durch Gericht zu läutern. Die heilsgeschichtliche Bedeutung Jakobs, die er sich in solchem Kampf errungen hat, liegt darin, daſs die dem Abraham gegebene Verheißung ihm ganz und ungeteilt eigen geworden ist, so zwar, daſs seine ganze Nachkommenschaft daran teil haben sollte. Er ist der eigentliche Stammvater des Bundesvolkes geworden, welches seine ganze Nachkommenschaft umfaßte und das gelobte Land zum Eigentum erhielt.

Ob und in welchem Sinne diese Person eine geschichtliche zu nennen sei, darüber gehen in neuerer Zeit die Meinungen weit auseinander. Daſs hier nicht Dichtung vorliege, sondern echte Überlieferung, dafür spricht die unbefangene Treuherzigkeit dieser Erzälungen. Manche Züge wären in späterer Zeit dem Erz-

vater gewiss nicht angedichtet worden. Man denke z. B. an die gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern, welches Verhältnis gegen das Gesetz (3 Mos. 18, 18) ebenso verstieß, wie Bethel, dessen Heiligtum Jakob gestiftet, den Propheten verhasst war. Doch läßt sich bei dem ethnologischen Charakter mancher Genealogieen der Bibel fragen, ob die Geschichte der Patriarchen nicht größere Bewegungen des Stammes aus der Zeit vor dem ägyptischen Aufenthalt darstelle. So sehen Ewald u. a. in Jakob das Haupt einer größeren Gesamtheit. Sie erkennen in ihm ein frisches „hebräisches Volk", das aus Mesopotamien einwanderte (weshalb er auch Aramäer heißt 5 Mos. 26, 5) und sich mit den schon in Canaan niedergelassenen Stammgenossen verschmolz, unter denen es fortan die erste Rolle spielte, wärend früher dort eingezogene Elemente verwandter Abkunft (Esau) das Feld nach Süden hin mehr und mehr räumten. Mit den aramäischen Nachbarn im Norden hinter dem Gileadgebirge (Laban) hätte der jakobitische Stamm mancherlei Reibungen zu bestehen gehabt, wovon die Geschichte Labans, ein Lustspiel der Irrungen, ergötzlich erzälen soll. Wie man über solche Hypothesen denken möge, jedenfalls ist an der Geschichtlichkeit der Person Jakobs festzuhalten und der Erzälung der Charakter einer Familiengeschichte zu waren. Die beliebte Einrede, dass kein Volk seinen Stammvater kenne (Nöldeke), beweist nicht, dass dies überhaupt unmöglich sei; auch ist Jakob nicht im streng physischen Sinn als Vater des ganzen späteren Volkes anzusehen. Dass Jakobs Charakter und seine Erlebnisse ungesuchte Änlichkeit mit denen seiner Nachkommen aufweisen, ist darin begründet, dass er als Erzeuger diesem Volke seinen Typus aufgeprägt hat und der schöpferische Anfänger seiner Geschichte gewesen ist. Künere Kritiker wollen freilich in dem Bilde Jakobs weiter nichts sehen, als den Reflex viel späterer nationaler Verhältnisse, Begebenheiten und Stimmungen. So soll z. B. in der Verzagtheit des heimkehrenden Jakob die Angst der aus Babylon zurückkehrenden Exulanten sich widerspiegeln und in der Behandlung der Sichemiten durch Simeon und Levi (K. 34) die Zurückweisung der Samariter durch Esra (Seinecke). Nach Wellhausen (Gesch. Isr. I, 374 f.) hätten sich die volkstümlichen Geschichten über Jakob und Esau wenigstens erst in der früheren Königszeit (nach der Unterwerfung Edoms) gebildet. Nach Bernstein wären der Patriarch Jakob und seine Geschichte nach der Trennung der Reiche zur Verherrlichung des Heiligtums von Bethel ersonnen worden. Endlich fehlt es nicht an Versuchen, diese Geschichte wie überhaupt die der Vorväter Zug für Zug aus Naturmythen herzuleiten. Wärend sonst nur etwa die nächtliche Szene an Jakob als Rest eines heidnischen Mythus betrachtet wurde, wie man auch im Denkstein von Bethel den semitischen Steinkultus sich verraten sah (vgl. Dozy, Die Israeliten zu Mekka, S. 32 f.), hat Popper nach Andeutungen Früherer es neuerdings unternommen, in Jakob Israel den asiatischen Herakles, Melikertes Palämon, den siegreich kämpfenden Sonnengott nachzuweisen und alle Einzelheiten jener biblischen Geschichten mit dem Mythus jener Gottheit in Verbindung zu bringen. Die jetzige Erzälung als späte monotheistische Umdeutung des Sonnenmythus darzuthun, dazu bedürfte es freilich stringentere Beweise, als sie hier geboten werden.

Litteratur: Noch lesenswert sind die betreffenden Abschnitte in Niemeyers Charakteristik der Bibel (3. Aufl., Halle 1778), II, S. 234 ff., und J. J. Heß, Gesch. der Patriarchen (Zürich 1776), Bd. II. — C. v. Lengerke, Kanaan (1844), S. 290 ff.; H. Kurtz, Gesch. des Alten Bundes (2 A. 1853), I, 218 ff.; H. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. (3. A. 1864), I, 412 ff., 489 ff.; E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. B. (1869), I, 209 ff.; A. Bernstein, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob (1871); A. Köhler, Biblische Geschichte A. T. (1875) I, 136 ff.; L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel (1876), I, 40 ff.; J. Popper, Ursprung des Monotheismus (1879), S. 346 ff. Vgl. außerdem die Kommentare zur Genesis und die Artt. Jacob in Winers R.W.B., Jakob in Schenkels B.L. (von Steiner) und in Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums. Talmudische Ausschmückungen und Reflexionen zum Leben Jakobs siehe bei Hamburger, Real-Encyklopädie des Ju-

denthums (1874), I, 543 ff. — Vergl. auch Josephus, Ant. L. I, 18 ss.; II, 1 ss. **v. Orelli.**

Jakob Baradaeus oder Zanzalus, s. Jakobiten.

Jakob von Edessa (so genannt nach dem Orte seiner geistlichen Wirksamkeit, auch Orrhoënus, syrisch Urhåyå, arabisch Ar-rohâwi, weil Edessa syrisch Urhâi, arabisch Ar-roha), ist neben dem 600 Jare späteren Barhebräus der berühmteste und vielseitigste syrische Schriftsteller: Theologe, Historiker, Philosoph, Grammatiker, ein ἀνὴρ τρίγλωττος, gleich zu Hause in der Litteratur seiner Muttersprache, der Septuaginta und den Traditionen der Juden, in mancher Beziehung ein syrischer Hieronymus. Geboren im zweiten Drittel des 7. Jarhunderts zu 'Indaba (עינדאבא) bei Antiochien, im Kloster des Johannes bar Aphthonius zu Kinnesrin (Adlernest), seine griechischen und biblischen Studien beginnend, dieselben in Alexandrien vollendend, wurde er c. 684 (andere Angaben: 641. 51. 62. 77) Bischof von Edessa. Wegen seiner Strenge mit den dortigen Geistlichen in Streit geraten — in seinem Eifer verbrannte er einst die kirchlichen Kanones vor der Wonung des Patriarchen Julian, weil sie ja doch nicht geachtet und darum unnütz seien — legte er schon nach 4 Jaren sein Amt nieder, lebte 11 Jare als Lehrer der Mönche im Kloster Eusebona, weitere 9 Jare im großen Kloster von Tell'eda, hauptsächlich mit der Berichtigung des syrischen A. Testaments beschäftigt, bis er nach dem Tode seines Nachfolgers Habib wider auf den Bischofsstul gerufen, schon 4 Monate nach seiner Ernennung am 5. Juni 708 (1019, nach Dionysius 1021 d. Gr.) starb, als er eben seine Bücher nach Edessa überfüren wollte. Seines Glaubens Monophysit, trotzdem auch von späteren Maroniten hochgehalten, hat er seine Hauptbedeutung nicht auf dem kirchlich-theologischen, sondern auf dem gelehrt literarischen Gebiete. Von seinen zalreichen Schriften und Übersetzungen sind uns viele, namentlich in Rom und London, handschriftlich erhalten, verhältnismäßig nur weniges ist bis jetzt gedruckt worden. Die wichtigsten sind folgende: 1) eine syrische Grammatik, eine der ersten und höchst interessant, in sparsamen Fragmenten gerettet (edirt von W. Wright, London [1871]), und grammatikalische Traktate, edirt von Martin und Phillips 1869; 2) Scholien zum Alten und Neuen Testament, einzelnes daraus gedruckt in der römischen Ausgabe der Werke Ephräms, Band I und II, und von Phillips (bis 2 Kön. 2, London 1864); einem unvollendeten Werke über das Hexaemeron hat sein Freund Georg, Bischof der Araber, das 7. Buch hinzugefügt (hds. in Leyden, Land. Anecd. Syr. I, 1—5); 3) eine Anaphora (lateinisch bei Renaudot, Lit. Or. II, 371 ff.); eine Revision der Anaphora S. Jacobi fratris domini; eine Tauford- nung, in die Ritualien der Jakobiten und Maroniten aufgenommen; kirchliche Kanones, teilweise gedruckt von Lagarde 1856 und Lamy 1859; 4) seine ausgedehnte teils theologische, teils philologische Korrespondenz, ungemein inhaltsreich, handschriftlich hauptsächlich in London; daraus gedruckt sein Brief über die alte Liturgie der Syrer (B. O. I, 479, 486), anderes von Wright (Journ. of Sacr. Lit. 1867 (IV. X.), 430; Schröter (Z.D.M.G. 24); 5) eine Chronik als Fortsetzung der Eusebianischen, in welche er gegen Eusebius den Anfang der christlichen Ära auf 309 Gr. festsetzt (spärliche Fragmente in London); 6) Übersetzungen aus dem Griechischen: a) die Kategorieen und Analytika (nicht περὶ ἑρμενείας) des Aristoteles; die schon vorhandene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius kommentirte er; b) der Kommentar Gregors von Nyssa zum Hohen Lied, Homilien des Gregor von Nazianz (nach Barhebräus; letztere vielleicht erhalten in der Bibliothek des Lord de la Zouche; c) die 125 λόγοι ἐνθρονιστικοὶ des Patriarchen Severus 512—18, ein Scholion daraus über יהוה Z.D.M.G. 32, 465 ff.); eine ältere Übersetzung seiner Hymnen revidirte er mit großer Sorgfalt (von seiner Hand in London erhalten Add. 17134, Faksimiles in Wrights Catalogue); 7) eine in den Jaren 704 und 705 veranstaltete sorgfältige Revision der syrischen Übersetzung des A. T.'s auf Grund der Septuaginta mit Beiziehung der andern griechischen Übersetzungen; davon ist erhalten: Pentateuch (lückenhaft) und Daniel

in Paris, 1 Sam. bis 1 Kön. 2, 11 und Jesaja (lückenhaft) in London; s. Ceriani, Monumenta sacra et profana V, 1, 1 sq. und Le Edizioni e i Manoscritti delle Versioni Siriache del Vecchio Tastamento. Von diesen Arbeiten bekam Jakob den Namen des „Auslegers der Bücher“ (syr. מְפַשְּׁקָנָא דְכְתָבֵא), zum Unterschied von Jakob von Sarug und andern, mit denen er trotzdem öfters verwechselt worden ist. Der Bischof von Sarug ist der Dichter der Lieder, auch des carmen de fide contra Nestorium (teilweise gedruckt bei Cardahi, Liber Thesauri, Rom 1875), und der Predigten adversus Armenos, azymum etc., die von verschiedenen unserem Bischof von Edessa zugeschrieben werden. Eine eingehende Würdigung des Mannes fehlt noch.

Quellen: Barhebraeus, Chron. Eccl. (1872, I, 289 sq.); Assemani, B. O. I, 468/94 und sonst; Martin, im Journ. Asiat. VI ser., XIII. 447 sq.; die Kataloge der syrischen Handschriftensammlungen vor allem in London, dann Paris, Rom, Florenz. **Nestle.**

Jakob von Jüterbogk (Jakob der Karthäuser). Unter den katholischen Reformern des 15. Jarhunderts nehmen zwar die französischen Theologen Ailli, Gerson, Clemange u. a. den ersten Platz ein; aber neben ihnen dürfen mit Ehren auch Vertreter der deutschen Kirche genannt werden: bekannt sind Nikolaus von Cusa, Gregor von Heimburg, Geiler von Kaisersberg, weniger genannt wird Jakob von Jüterbogk, ihr Geistesverwandter, ein frommer, gelehrter und freimütiger Mönch des 15. Jarhunderts. Seine geschichtliche Bedeutung beruht auf seiner reformfreundlichen Schriftstellerei: er ist der erste Lehrer der Erfurter Universität, welcher ihre freisinnige Richtung einleitet, die zu Luthers Zeit im Humanismus ihre höchste Blüte trieb. Freilich hat Jakob von Jüterbogk nur die sittlichen Gebrechen der Kirche angegriffen; ihre Dogmen anzutasten wagte erst der nächste Reformfreund Erfurts, Johann Ruchrath von Oberwesel, der Bekämpfer des Ablasschwindels; Jakob hingegen blieb dogmatisch auf dem Boden der Pariser Theologen des Konstanzer Konzils stehen. Das Leben dieses Mannes verlief in klösterlicher Stille. Geboren wurde er 1381 in der Nähe von Jüterbogk, in der heutigen preußischen Provinz Brandenburg; sein eigentlicher Name war Benedikt Stolzenhagen. Den ärmlichen Verhältnissen seiner Jugend entging er, indem er als Jüngling in das polnische Cistercienserkloster Paradies eintrat. Als Klosterbruder fürte er den Namen Jakobus; daher „Jacobus de Paradiso“. Hier muss er sich bald so ausgezeichnet haben, dass sein Abt ihn auf die Universität Krakau schickte. Dieses Vertrauen lonte Jakob in reichem Maße: er erwarb sich nicht bloß die philosophischen und theologischen Grade, sondern wurde auch Professor und Universitätsprediger. Später, es war im Jare 1441, als ihm im vorgerückten Alter die Sittenzucht des Cistercienser-Ordens zu lax erschien, trat er, was kanonisch erlaubt war, in den strengeren Orden der Karthäuser ein und siedelte in das Kloster ad montem sancti salvatoris nach Erfurt über. Hier lebte er bis an seinen Tod 1465 oder 1466. Dieser letzte Teil seines Lebens ist der wichtigste. Jakobus war in Erfurt nicht bloß als kanonistischer und theologischer Schriftsteller, sondern auch als Professor der Rechte an der Universität tätig. Zu welcher Bedeutung er in dieser Stellung gelangte, lässt sich schon aus dem Umstande schließen, dass er 1455 Rektor der Universität wurde; noch deutlicher aber sagt Trithemius, dass er von seinen Zeitgenossen wie ein Orakel geehrt worden sei (Scribendo et disserendo fama divulgatus usque adeo nomen doctoris obtinuit, ut ejus verba scriptaque quasi pro Apollinis oraculo haberentur“. Trithemius, catal. ill. vir. bei Kellner (s. u.) S. 820). — Gehen wir nun auf die geschichtlich wichtige Seite seiner Schriftstellerei, auf seine reformatorischen Bestrebungen näher ein. Da Jakob von Jüterbogk, um mit Luther zu reden, „durch Möncherei in den Himmel kommen“ wollte, so erstrebte er, ein Mönch vom Scheitel bis zur Sole, zunächst eine Regeneration des Klosterlebens. Diesem Ziele widmete er unter anderem seine Schrift: Petitiones religiosorum pro reformatione sui status; und in der Schrift: de negligentra praelatorum, in welcher er die Prälaten tadelt, dass sie ihr

Strafrecht gegen ihre Untergebenen nicht gebrauchen, empfiehlt er sogar im Notfalle gegen die Klöster mit Eigentums- und Temporaliensperre (nicht mit Einziehung des Klosterguts; dies gegen Ullmann, Reformatoren vor der Ref. I) vorzugehen. Walch, Mon. med. aevi T. I, Fasc. 4, p. 196—198, („Falsis religiosis . . . possunt bona temporalia subtrahi, ad tempus, cum consensu episcopi loci".) Jakobs Reformvorschläge fußen auf der damals freisinnigen Anschauung von der Kirche: der Papst ist nur das vorzüglichste Glied derselben, ihr Haupt nur als Beamter (caput ministeriale ecclesiae); die unfehlbare Beiwonung des heiligen Geistes ist nicht ihm, sondern der Kirche verheißen; diese also oder ihre rechtmäßige Repräsentation, das allgemeine Konzil, hat die Macht, den Papst abzusetzen; wer diesen Grundsatz verwerfe, liefere die Kirche einem sündigen Menschen aus (vgl. Kellner, S. 341). Daher hasst unser Kirchenpolitiker „diejenigen, welche nicht allein das heilige Kind der Reformation zu erwürgen sich beflissen, sondern auch seine Mutter, der Konzilien Autorität und Berufung, getötet haben" (bei Kampschulte, Univ. Erfurt I, S. 15). Jakob von Jüterbogk war also kein Papalist, sondern entschiedener Konziliarist. Seine darauf bezüglichen Gedanken finden sich besonders in der reformatorischen Denkschrift, welche er 1449 an den Papst Nikolaus V. bei Gelegenheit seiner Thronbesteigung einsandte; sie fürt den Titel: Avisamentum ad papam pro reformatione ecclesiae. (Inhalt bei Kellner, S. 337). Hatte sich hier der ehrliche Mönch bemüht, dem Papste troß allem Freimut doch seine Ehrerbietung zu zeigen, so schlug er, nachdem er sich von den eigentlichen Absichten der Kurie überzeugt hatte, in seiner Schrift „Über die sieben Perioden der Kirche" (de septem statibus ecclesiae) einen ganz anderen Ton an. (Titel und Inhalt im Anschluss an Apok. c. 6 u. 7). Sie enthält die leidenschaftliche Klage eines Hoffnungslosen; ihr greiser Verfasser glaubt nicht mehr an die Möglichkeit einer Reformation. Gott könne zwar helfen, allein er tue das nur durch menschliche Mittel; diese aber seien, wie die Erfarung lehre, unbrauchbar geworden. Die Schuld daran falle vor allem, so äußert sich der ehrliche deutsche Freund des Basler Konzils, auf den Papst Eugen IV. und die Italiener. (Inhaltsangaben bei Ullmann, Ref. vor der Ref., 1866, I, S. 194—201).

Nur durch diese reformfreundlichen Äußerungen hat Jakob von Jüterbogk für uns Interesse; denn als Dogmatiker steckte er tief im damaligen orthodoxen Katholizismus. „Durch Messen, Almosen, Gebete, Fasten und andere gute Werke könne man den abgeschiedenen Seelen zu Hilfe kommen", lehrte auch er. (Traktat über die Seele nach dem Tode). Die Sündenvergebung, welche der Priester ausspricht, fasst er nicht deklarativ, sondern effektiv (Sacerdotes ipsa peccata virtute clavium dimittunt, in quibus clavibus Christi passio operatur. Has claves accipit sacerdos in sacri ordinis acceptione; bei Kellner, S. 326) Auch in der Lehre vom Ablass, welche bald darauf Johann Ruchrath von Oberwesel bekämpfte, wich Jakob von Jüterbogk nicht von der römischen Theorie ab. — Seine gelehrte Bildung hat im allgemeinen noch den rein scholastischen Charakter; aber er war nicht bloß in den Vätern belesen, sondern auch in der heiligen Schrift gut bewandert. Neben der großen Anzal seiner kanonistischen, ethischen und asketischen Schriften und Predigten, die aber meist verloren gegangen sind, behalten die reformatorischen ihren besonderen Wert. Es sind dies folgende: Tractatus de causis multarum passionum, praecipue iracundiae et remediis earundem. Ed. Bern. Pez in Bibliotheca ascetica. Ratisbonae 1725, T. VII, p. 389 sq.; Petitiones religiosorum pro reformatione sui status. Ed. E. Klüpfel in Vetus bibl. ecclesiastica. Frib. Brisg. 1780, p. 146 sq.; De negligentia praelatorum. Ed. Walch, Monimenta medii aevi, T. I, Fasc. 4; Avisamentum ad papam pro reformatione ecclesiae ed. Klüpfel a. a. O. p. 134; De septem statibus ecclesiae, in apocalypsi descriptus, de auctoritate ecclesiae ejusque reformatione. Ed. Walch l. c. T. II, Fasc. 2. Seine Schriften sind zum teil unter verschiedenen Namen erschienen: er wird nicht bloß Jacobus de Jutirbock genannt, sondern auch de Junterborck, Junterburgensis, de Paradiso, de Polonia, Carthusiensis, de Erfordia, de Clusa, ist aber nicht mit dem Karthäuserprior von Lüttich J. de Gruyt-

rode zu verwechseln. — Das Beste über unsern Autor hat (vom römisch-kathol. Standpunkte) Kellner geliefert (Jakob von Jüterbogk, in der Tübing. Quartalschrift, Bd. 48, wo S. 316 auch die ältere Litteratur verzeichnet steht). Zur richtigen Würdigung Jakobs sind dazu dann die (freilich einseitige) Darstellung bei Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. (1866), Bd. I, S. 194 ff. und die Bemerkungen von Kampschulte, Die Universität Erfurt I (1858), S. 15, 16 zu vergleichen. **Paul Tschackert.**

Jakob (Aphraates) oder Mar Mattai. Unter dem Titel: The homilies of Aphraates, the Persian Sage. Edited from Syriac manuscripts of the fifth and sixth centuries veröffentlichte W. Wright im J. 1869 zweiundzwanzig durch alphabetische Anordnung zusammengefasste Schreiben teils dogmatischen, teils paränetischen Inhalts aus den Jaren 336/7 (Homilie 1—10) und 344/5 (11—22), an die sich eine im Aug. 345 geschriebene Abhandlung de acino benedicto (Jes. 65, 8) anschließt. Mit Ausnahme des 14. Schreibens, welches im Auftrag einer Synode an Klerus und Gemeinde von Seleucia und Ktesiphon erlassen ist, sind alle an einen nicht näher bekannten Freund des Verfassers gerichtet. Über denselben sagt ein Scholion einer andern syrischen Handschrift: der Weise Aphraates ist der Herr (Mar) Jakob vom Kloster des Mar Mattai (Matthäus auf dem Berg Elpheph in der Nähe von Mosul), und es ist um so glaubhafter, dass Aphraates als Abt oder Bischof den kirchlichen Namen Jakob gefürt hat, als er schon von Gennadius ums Jar 495 und von den Armeniern, welche um dieselbe Zeit seine Werke in ihre Sprache übersetzt erhielten, mit dem gleichnamigen Bischof von Nisibis verwechselt wurde, unter dessen Namen (siehe den Artikel) Kardinal Antonelli im vorigen Jarhundert die meisten dieser sogenannten Homilien armenisch und lateinisch veröffentlichte (Rom 1756 Fol., widerholt Venedig 1765, und 1769 in Gallandi, Bibl. Vet. Patr. tom. V; der armenische Text allein Konstantinopel 1824). Ihr wirklicher Verfasser geriet so sehr in Vergessenheit, dass schon im Jar 714 der gelehrte Araberbischof Georg keine nähere Kenntnis von demselben mehr hatte und sich in der ganzen syrischen Litteratur nur sehr wenige Spuren von diesem ältesten original-syrischen Kirchenschriftsteller finden. In seinen Schriften zeigt er sich als einen Mann von ausgebreitetster Schriftkenntnis und ernster Sorge um die äußere und innere Wolfart der Kirche, deren Lehren er mit größter Entschiedenheit, namentlich Hom. 11—22, gegen die Juden verteidigt, von denen er doch in seiner Bildung großenteils abhängig ist; im übrigen tritt das dogmatische Interesse bei ihm hinter dem ethischen zurück, sodass sich in seinen Schreiben eine ziemlich unausgebildete Christologie, keine einzige Anspielung auf die arianischen Streitigkeiten, nur einmal eine gelegentliche Polemik gegen Valentinianer, Marcioniten und Manichäer findet. Eigentümlich ist seine Psychologie, insbesondere seine Lehre vom Seelenschlaf, ebenso seine Auslegung des Buches Daniel. Interessant ist das 6. Schreiben de devotis, welches eine gewisse Organisation des Mönchtums für jene Zeit im östlichen Syrien voraussetzt. — Bickell hat 8 seiner Homilien ins Deutsche übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874, 102 u. 103. Weiter zu vergleichen Schönfelder, Aus und über Aphraates („Jakob von Nisibis"), Theol. Quartalschrift, 1878, 195/256; Sasse, C. J. Fr., Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos, Lips. 1878; Wright vor seiner Ausgabe des syrischen Textes, zu welchem die Übersetzung leider noch fehlt, und Nöldeke, G.G.A. 1869. Stück 39, 1521/32. **E. Nestle.**

Jakob von Mies (um seiner kleinen Statur willen Jakobellus genannt), war einer der treuesten und entschlossensten Freunde und Mitarbeiter von Hus. Er studirte und promovirte in Prag, wurde Magister und Baccalaureus der Theologie, und trat sowol in akademischen Akten wie sonst als unerschrockener Gesinnungsgenosse von Hus öffentlich auf. An den Disputationen zur Ehrenrettung Wiclifs, welche Ende Juli und Anfang August 1410 stattfanden, beteiligte er sich eifrig, indem er am 28. Juli den Dekalog Wiclifs gegen die erzbischöfliche Verurteilung des Traktats verteidigte. Als es sich um einen von König Wenzel selbst gewünschten Ausgleich zwischen Hus und den Oberen der böhmischen Kirche

handelte, reichte bei der Provinzialsynode in Prag, Februar 1413, nächst Hus selbst auch Magister Jakob von Mies ein Gutachten ein, das sich mit unumwundener Freimütigkeit aussprach (abgedruckt in Palacky, Documenta Mag. Joannis Hus vitam — illustrantia, 1869, 493 sq.); er lehnt darin einen faulen Frieden entschieden ab, und begnügt sich nur mit einem Frieden „in Christo Jesu", nach Maßgabe des Gesetzes Christi. Nach Hussens Abreise zum Konzil in Konstanz war Magister Jakob von Mies, damals Pfarrer an der Michaelskirche, der namhafteste unter seinen Freunden und Anhängern in Prag. Und jetzt ergriff er die Initiative in einer Angelegenheit, welche für Hus und den Hussitismus auf alle Zukunft hinaus maßgebend geworden ist. Er fing Ende des Jares 1414 an, die Spendung des h. Abendmals unter beiderlei Gestalt zu verteidigen, was er zuerst in einer Disputation tat; er schritt aber sofort auch zur Tat, im Einverständnis mit einer Anzal Freunden von Hus, und reichte als Pfarrer zu St. Michael one weiteres den Kelch allen Kommunikanten, was rasch in anderen Kirchen der Hauptstadt Nachamung fand. Weisungen und Verbote des erzbischöflichen Vikariates richteten bei Jakob von Mies nichts aus. Hus selbst äußerte sich in der Sache maßvoll, trat aber für die Kommunion unter beiderlei Gestalt entschieden ein, als das Konzil dieselbe untersagt hatte. Durch den von Jakobell getanen Schritt griff die hussitische Reform in das Gebiet des Kultus ein, und der Gegensatz wurde dadurch erst recht verschärft. Jakobell hat sich aber auch für die Kinderkommunion entschieden und dieselbe auf einer Disputation im Jare 1417 gegen Simon von Tišnow öffentlich verteidigt, eine Sitte, worin wir eine berechtigte Eigentümlichkeit der Hussiten nicht zu erkennen vermögen. In den zwanziger Jaren galt Jakobell als einer der angesehensten Theologen der Prager oder Utraquisten. Am 9. August 1429 ist er gestorben. **G. Lechler.**

Jakob von Nisibis, oft Jakob der Große genannt, von den Armeniern fälschlicherweise als Freund Gregor des Erleuchters betrachtet, wurde im Jar 309, nachdem er zuvor mit Eugen, dem Begründer des persischen Mönchtums, ein an Entsagungen und Wundern reiches Eremitenleben in den kurdischen Bergen gefürt, (erster oder zweiter) Bischof von Nisibis (Zoba), begann 313 den Bau der großen nach ihm benannten Kirche, den er 320 beendete (Ruinen nebst seinem Grab noch heut erhalten, Niebuhr, Reisebeschr. II, 379 f.), nahm 325, angeblich mit seinem Schüler Ephräm, am nicänischen Konzil teil und starb 338. Nach Theodoret, der von ihm im ersten Kapitel seiner religiosa historia, wie Gennadius im ersten seines catalogus handelt, hätte er die Stadt Nisibis vor Sapores II. wunderbar gerettet; dabei scheint aber die dritte Belagerung von Nisibis 350 mit der ersten 338, Jakob mit seinem (zweiten) Nachfolger Vologeses verwechselt zu sein; doch weiß schon Ephräm in den warscheinlich 358 geschriebenen nisibenischen Gedichten, die von Jakob und seinen Nachfolgern handeln, dass er der Stadt eine Mauer geworden sei. Schriften sind keine von ihm bekannt; Trostschreiben, welche Jakob und Ephräm an den Patriarchen Papa gerichtet haben sollen, werden von andern einem Katholikos Josef zugeschrieben; seine Berühmtheit verdankt er hauptsächlich seiner strengen kirchlichen Amtsfürung und der frühzeitigen Verwechslung mit seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Aphraates, „dem persischen Weisen", der möglicherweise gleichfalls den kirchlichen Namen Jakob fürte. Letzterem gehört vor allem das große opus in viginti sex (schreibe 22 oder 23) libris an, das neben einer Chronik schon von Gennadius (vor 495) dem Bischof von Nisibis zugeschrieben wurde. S. den Artikel.

Quellen: Ephraemi S. Carmina Nisibena ed. Bickell, 1866, p. 11—15, 20, 97—120; Theodoret, h. e. I, 7; II, 30; Philostorgius III, 23; Theodorus Lector (ed. Petav. Mog. 1679) 553; Barhebraeus, Chron. Eccles. I, 70. II, 31 (daselbst in den Noten Elias von Nisibis); zu vergleichen Assemani, B. O. I, 17/24, 395, 557. II, 398. III, 588. **(E. Rödiger †) E. Nestle.**

Jakob von Sarûg', ein berühmter Lehrer und Schriftsteller der syrischen Kirche, geb. in Kurtam am Euphrat gegen Ende des Jares 451, um 503 als *περιοδευτής* bei der Einnahme von Amid erwänt, wurde in seinem 68. Lebens-

jar 519 Bischof von Batnân (*Βάτναι*) im Gebiete von Sarûg' (wie auch die Stadt selbst später oft genannt wurde, daher J. Sarugensis) und starb am 29. Nov. 521. Er fürt den Ehrennamen Doktor (syr. Malpāna), auch wird er zuweilen „Kanal des h. Geistes", „Gläubige Cyther der Kirche", „Geistliche Säule", selten tibelita, d. h. oecumenicus oder universalis (doctor) genannt. Sein Gedächtnis wird von Jakobiten und Maroniten gefeiert, und selbst spätere Nestorianer zälen ihn zu den ihrigen, obwol er bis zu seinem Tode entschiedener Monophysit war. Dass er dies war, ist schon von Renaudot erkannt, von Assemani und vielen eifrigen Katholiken unseres Jarhunderts Abbeloos, Lamy, Zingerle (noch Quartalschrift 1876, S. 465 „von mehreren Gelehrten ganz gereinigt und seine Orthodoxie anerkannt") bestritten, auch von Rödiger (erste Auflage) verneint worden, wärend andere, wie Matagne, Bickell ihn durch eine conversio in extremis für die katholische Kirche retten wollten: es kann nun aber nach den wichtigen von Abbé Martin Z.D.M.G. 30 (1876) 217/75 veröffentlichten Dokumenten, die teilweise nur kurze Zeit vor dem Tode Jakobs geschrieben, das Chalcedonense offen verwerfen, nicht länger bestritten werden. — Als Schriftsteller war Jakob sehr fruchtbar, wenn freilich in ziemlich einförmiger Weise. Siebzig Schreiber seien allezeit beschäftigt gewesen, seine Homilien oder metrischen Reden, deren ihm nicht weniger als 763 beigelegt werden, zu kopiren, alle in dem 12sylbigen nach ihm benannten Versmaße. Dazu kommen noch einige Predigten (turgâme) in ungebundener Rede, eine Anaphora (lateinisch bei Renaudot, Lit. Or. Coll. II, 356 sqq.), eine Taufordnung, Hymnen (Madrāsche), Lieder (Sugjāthā) und Briefe, die kirchen- und dogmengeschichtlich nicht unwichtig sind. Barhebräus hatte 182 seiner Homilien vor sich, in der Bibliothek des Vatikan finden sich 233, deren Inhalt und Anfangszeilen Assemani B. O. I, 304/40 mitteilt (abgedruckt bei Abbeloos s. u.), in London c. 140, in Paris 100 handschriftlich erhalten, dazu mehrere der oben erwänten Schriften. Vieles ist in die Ritualien der Syrer aufgenommen, seine Homilien und Predigten werden beim Gottesdienste verlesen; doch wird ihm auch manches mit Unrecht beigelegt, nur weil es in jakobitischem Versmaß geschrieben ist. Von seinen erhaltenen Werken ist weitaus der größte Teil noch unveröffentlicht. Gedruckt findet sich einiges in dem Breviarium feriale Syr. und dem Officium Dominicale, seine Lobrede auf den Säulenheiligen Simeon bei Assemani, Acta SS. Mart. II, 230/44 mit lateinischer Übersetzung (deutsch von Zingerle, Leben und Wirken des h. Simeon, Innsbruck 1855, 279/98), in Z.D.M.G., Band 12—15, 25, 28—31 mit Übersetzungen von Zingerle, Schröter, Abbé Martin; Cureton, Ancient Syriac Documents 1864, p. 86/107 (syrisch und englisch), Monumenta Syriaca I (69) 21/96, II (78) 52/63 (schon bei Cureton) 76/167 (das berühmte Gedicht über Ezechiels Wagengesicht, syr. und arab.), ferner zwei Homilien über die Jungfrau Maria bei Abbeloos (J. B., de vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi etc., Lovanii 1867, XX, 322 S.) S. 106/231 syr. und lat. Übersetzt erschien Mor Jakubs Gedicht über den gläubigen König Aleksandrus, von A. W., Berlin 1852; Sechs Homilien &c. von Zingerle, Bonn 1867; von demselben in der theol. Quartalschrift 1871. 73. 76; Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1872, 58. Lief. von Bickell.

Über Jakob haben wir eine warscheinlich von Jakob von Edessa verfasste etwas wundersüchtig gefärbte syrische Biographie (gedruckt B. O. I, 286/9, vgl. Abbeloos 89/90), eine zweite anonyme (Acta SS. Oct. XII, 929 und Abbel. 311/4), einen Panegyrikus von einem gewissen Georg (bei Abb. 24/85), der nicht einem Schüler Jakobs, sondern eher dem Zeitgenossen Jakobs von Edessa, Bischof der Araber, zuzuschreiben ist. Von Jakob handeln Barhebräus, Chron. Eccles. I, 189 sqq.; Assemani B. O. I, 283/340. II, 321. III, 385/8; Abbeloos in der citirten Schrift von einseitig katholischem Standpunkt; Matagne in Acta SS. Oct. XII, 824/31. 927; Lamy, Saint Jacques de Sarug, Extrait de la Revue Catholique. Louvain (mir nur dem Titel nach bekannt). Weitaus die beste Würdigung des Mannes nach seiner litterarischen und kirchlichen Stellung gab Abbé Martin in der Revue des Sciences Ecclésiastiques 4. Sér., T. III, Oct. Nov.

1876, 309/52. 385/419 unter dem Titel: Un Évêque-Poète au V. et VI. siècles ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses oeuvres, ses croyances.

(E. Rödiger †) E. Nestle.

Jakob von Vitry (J. Vitriacus, de Vitriaco s. Vitreyo), französischer Kreuzprediger und Kreuzzugshistoriker, Bischof und Kardinal, ist geboren c. 1170 warscheinlich in Vitry-sur-Seine in der Diözese Paris, studirte unter K. Philipp August c. 1190 in Paris, von dessen sittlichen und wissenschaftlichen Zuständen er uns sehr drastische Schilderungen entwirft (Hist. occid. cap. 7). Ums Jar 1200 war er Pfarrpriester (presbyter parochialis) in dem Dorfe Argenteuil bei Paris, verließ aber seine Heimat c. 1210, angezogen von dem Rufe der Heiligkeit einer belgischen Nonne oder Beghine Maria von Oignies, und begab sich zu ihr in die Diözese Lüttich, wo er in ein Chorherrnstift zu Villebrouk in Brabant, später zu Oignies an der Sambre eintrat. Maria starb 1213; Jakob beschrieb ihr Leben in zwei Büchern, wozu später Thomas v. Cantimpré ein drittes hinzufügte, die freilich mehr Fabeln als Geschichte enthalten (herausgegeben von Fr. Moschus zu Arras 1660, 8°; bei Surius und den Bollandisten AA. SS. 23. Juni; weiteres in der Hist. lit. l. l.). Aber nicht lange duldete es ihn in seiner klösterlichen Zurückgezogenheit: in den folgenden Jaren 1213 ff. beteiligte er sich im Auftrag des Papstes an der Kreuzpredigt gegen die Albigenser und machte sogar selbst einen Kreuzzug nach Languedoc mit, wobei er sich nach dem Zeugnis des Pierre de Vaux-Sernay (hist. belli Albig. cap. 58) durch großen Eifer gegen die Häretiker auszeichnete. Der Ruf seiner gewaltigen, ganz Frankreich erschütternden Beredsamkeit drang bis in den Orient: das Domkapitel von Ptolemais in Palästina wälte ihn 1217 zum Bischof (ep. Acconitanus) und Jakob beeilte sich auf Befehl des Papstes Honorius III. von seinem Bischofssitz Besitz zu ergreifen. Er verweilte mehrere Jare im Orient, lernte Land und Leute kennen, nahm sich insbesondere der gefangenen sarazenischen Kinder an, indem er ihnen den Segen der Taufe und eine christliche Erziehung zu verschaffen suchte, beteiligte sich aber auch an militärischen Unternehmungen, wie an der Belagerung von Damiette 1218 und soll, wie man ihm schuld gab, mehrmals durch sein eigensinniges und herrschsüchtiges Auftreten die Operationen der christlichen Heere gestört haben. Zu Anfang des Jares 1227, kurz vor dem Tode des Papstes Honorius III., scheint er Palästina wider verlassen zu haben *), hielt sich kurze Zeit in Rom auf und kehrte dann in sein früheres Kloster zu Oignies zurück. Papst Gregor IX. aber, der ihm schon von früher her persönlich befreundet war, entband ihn von seinem orientalischen Bistum und erhob ihn zum römischen Kardinal und Bischof von Tusculum oder Frascati (1228 oder 1230), übertrug ihm auch verschiedene apostolische Missionen nach Frankreich und Deutschland; 1239 wurde ihm das erledigte lateinische Patriarchat von Jerusalem angetragen; er starb aber, one dieses Amt angetreten zu haben, am 30. April 1240 in Rom; sein Leib wurde nach Oignies gebracht und dort 1241 bestattet, wo noch Martene sein Grab und verschiedene Reliquien von ihm gesehen hat. — J. wird von den Zeitgenossen (z. B. Steph. de Borbone, de septem donis Sp. S.) gerühmt als vir sanctus et literatus, insbesondere aber als gewaltiger Buß- und Kreuzprediger, der wie kein anderer vor und nach ihm totam commovit Franciam. Was uns von seinen Predigten erhalten ist (Sermones in epistolas et evangelia dominicalia, Antwerpen 1575, Fol.; exempla und anderes handschriftlich vorhanden) scheint freilich jenem Ruhm nicht ganz zu entsprechen **). Wichtiger für

---

*) Sein Leben und Wirken im Orient verschlingt sich in die durch die Sage vom Presbyter Johannes veranlaßte Bewegung. Vergl. darüber die Arbeiten von Dr. Zarnke, die zuerst einzeln teils als Universitätsprogramme, teils in der 2. Abteilung des achten Bandes der Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der sächs. Gesellsch. der Wissenschaften Nr. 1 erschienen, und seitdem zusammen sind herausgegeben worden. Vgl. Herzog, Abriß der gesammten Kirchengeschichte, Theil II, 295 ff.

**) Le Coy de la Marche, la chaire française au moyen âge, particulierement au 13. siécle 1868, behauptet, was bis jetzt von seinen Predigten herausgegeben worden, sei

uns ist jedenfalls sein Hauptwerk historisch-geographischen Inhalts, wozu er sich den Stoff teils wärend seines Aufenthaltes im gelobten Lande, teils sonst gesammelt hat, die Historia orientalis et occidentalis. Das Werk zerfällt, wie Jakob selbst in der Vorrede bemerkt, in 3 Bücher: im ersten will er die Geschichte Jerusalems kurz entwerfen und erzählen, was der Herr neuestens in den Ländern des Orients getan, dabei die verschiedenen Klassen der Einwoner, die wichtigsten Örtlichkeiten und Gegenstände aus dem h. Lande beschreiben — ein Werk, das bei aller Oberflächlichkeit doch als Bericht eines Augenzeugen über die damaligen Verhältnisse des Orients und besonders Palästinas von größestem Interesse ist. Im zweiten Buch, der hist. occid., stellt er die Verhältnisse und neuesten Ereignisse des Abendlandes kurz dar, um sich besonders mit den verschiedenen Orden, zuletzt speziell mit dem ordo et religio crucesignatorum und mit der utilitas peregrinationis näher zu befassen. Im dritten Buch wendet er sich vom Occident zum Orient zurück und fängt an zu erzählen, was vom großen Laterankonzil bis zur Eroberung von Damiette sich begeben, wie der Verfasser es mit eigenen Augen gesehen. Das dritte Buch scheint von Jakob nicht vollendet zu sein und in seiner vorliegenden Gestalt von einem anderen Autor oder Redaktor herzurüren (vgl. hierüber Wilmans in Pertz Archiv X, S. 213). Das ganze, durch viele wertvolle Mitteilungen aus Orient und Occident höchst interessante und durch seine lebendigen Sittenschilderungen pikante Werk ist herausgegeben von Franz Moschus zu Douai 1597, 8°, und von Martène et Durand im Thes. nov. Anecd. t. III; Paris 1717; das 1. und 3. Buch auch von Bongars in den Gesta Dei per Francos t. I (über Handschriften und Ausgaben s. die Hist. litt., S. 223 und Potthast a. a. O. Gleichfalls wichtig für die Geschichte der Kreuzzugsperiode wie für seine eigene Lebensgeschichte sind endlich Jakobs Briefe: nach Tritheim hätte er eine ganze Sammlung von solchen (epist. ad diversos lib. I) hinterlassen; wir kennen nur sieben: 5 an den Papst Honorius III. 1218—1219 geschrieben, gedr. bei Martène l. l. und bei d'Achéry, Spicil. t. VIII, 1 an Freunde in Lothringen oder Belgien de captione Damiatae vom Jare 1220, gedruckt bei Bongars l. l., und endlich 1 an Bischof Fulco von Toulouse, Begleitschreiben zu seiner oben erwänten Lebensbeschreibung der Maria von Oignies. Anderes, was ihm zugeschrieben wird oder handschriftlich unter seinem Namen vorhanden ist, besonders einige theologische Traktate ꝛc., übergehen wir.

Litteratur: Elogium Jacobi de V. in der Ausg. der Hist. Or., Douai 1597; Fabricius, Bibl. med. lat. ed. Mansi VI, 248; Histoire litt. de la France t. XVIII, p. 209—246 (von M. Daunou); Ciaconi Vitae Pontif. et Card. t. II; Duchesne, Hist. des Card. Fr. t. I; Nouvelle Biogr. générale t. XXVI, Paris 1858, p. 260 sq.; Potthast, Bibl. I, 383 und eine Diss. von Matzner, De J. Vitr. vita et rebus gestis, Münster 1864, 8°; vgl. auch Neander, KG. Bd. V, S. 76 ff.; Reuter, Aufklärung im MA. II, 29 und die Geschichtschreiber der Kreuzzüge. **Wagenmann.**

Jakobus de Voragine, geboren zu Viraggio im Genuesischen um 1230, trat 1244 zu Genua in den Predigerorden, ward 1267 Provinzial der Lombardei und 1292, nachdem er mehrfach in Geschäften seines Ordens und der Kirche gebraucht worden und sich als Prediger beliebt gemacht hatte, Erzbischof von Genua; er starb 1298. Seinen Ruf verdankt er vornehmlich der von ihm veranstalteten Legendensammlung, Legenda sanctorum, Legenda aurea, zuweilen auch Historia longobardica genannt, wegen einer kurzen lombardischen Chronik, die dem Leben des Papstes Pelagius angehängt ist. Jakob trug diese meist fabelhaften Biographieen teils aus Büchern zusammen, teils nahm er sie aus der

---

nicht der lehrreichste Theil derselben, sondern die 74 Predigten ad status, neuerdings in einer Pariser Bibliothek aufgefunden, seien seine besten Predigten. In der That gibt Le Coy aus diesen Predigten eine Blumenlese köstlicher Sprüche, die beweisen, daß damals die Prediger dem höchsten Stande sowol als dem niedersten one Furcht die Warheit sagten. S. darüber Herzog, Abriß der gesammten Kirchengeschichte II, S. 250; vgl. Hist. litt. l. l. p. 219.

Tradition, so wie sie sich im Volk und in den Klöstern fortgepflanzt und immer sagenhafter ausgebildet hatten. Manche Elemente stammen aus apokryphischen Evangelien und Apostel- und Märtyreraklten, und finden sich auch sonst in früheren und gleichzeitigen Prosa- und Dichterwerken, im Passional, in Marienlegenden u. s. w. Andere sind mittelalterliche Erfindungen, und zeigen, wie schnell sich die Sage der Geschichte bemächtigte, um sie auszuschmücken und zu verunstalten; so z. B. in dem Leben des Dominikus und des Franz von Assisi. Wenn in anderen Schriften einzelne Legenden nicht one dichterischen Reiz sind, so haben die des Jacobus de Voragine nichts dieser Art; er hat nicht nur one Kritik, sondern auch one poetischen Sinn das Gröbste, das Abgeschmackteste aufgenommen; man lese unter anderem, was er von Vespasian erzält in dem Leben des Apostels Jakobus. Ihm eigen sind übrigens nur die der Legende jedes Heiligen vorgesetzten Erklärungen seines Namens; wunderbare Etymologieen, lächerliche Spielereien eines weder griechisch noch hebräisch verstehenden Mönchs. Frühe schon ist daher diese Sammlung streng beurteilt worden; bereits der Ordensmeister Berengarius de Landora, später Erzbischof von Compostella, gest. 1330, trug dem Bruder Bernardus Guidonis, später Bischof von Lodève, gest. 1331, auf, der Heiligen Leben aus authentischern Quellen zu sammeln; Bernardus, ein fleißiger Historiensammler, folgte diesem Befehl, indem er in 4 Bänden ein Speculum sanctorum zusammentrug, das indessen wenig Glück gehabt hat. Des Jakobus Legenda wurde zur Legenda aurea, zum beliebten von Späteren oft vermehrten goldenen Volksbuch, nicht nur weil es kürzer war als die weitläufige Kompilation des Bernhard, sondern gerade weil die abenteuerlichen Heiligenbilder die mittelalterliche Phantasie mehr ansprachen, als es gründlichere, einfachere Erzälungen vermocht hätten. Daher die zalreichen Abschriften, die allenthalben davon existiren, daher die Übersetzungen in's Deutsche, Französische, Italienische, Spanische, Englische, daher die vielen Ausgaben seit den ersten Zeiten der Erfindung des Bücherdrucks. Wir füren diese nicht an, man findet sie verzeichnet bei Quetif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, I, 455 sq., und vollständiger bei Brunet, Manuel de l'amateur de livres, IV, 687 sqq. Diese Legenda aurea, deren Verfasser der Spanier Melchior Canus, sein Ordensgenosse (gest. 1560), einen homo ferrei oris et plumbei cordis genannt hat (Loci theologici, Lib. II, cap. 6), und von welcher Claude d'Espences gesagt hat, sie sei nicht eine goldene, sondern eine eiserne Legende, — was er freilich von der Sorbonne gezwungen wurde zu widerrufen — ist neuerdings wider, mit Genehmigung der oberen kirchlichen Behörde der Lausitz, von Dr. Gräße, königl. sächsischem Bibliothekar, herausgegeben worden, Leipzig 1845, 8°. Für die Kenntnis des mittelalterlichen Aberglaubens ist das Buch unbezweifelt von großem Interesse, und zur Erklärung von damaligen Dichtern und Chronisten kann man es kaum entbehren. Es ist nur zu bedauern, daſs der gelehrte Herausgeber auf eine Hauptsache immer noch warten läſst, nämlich auf die von ihm versprochene Zurückfürung der Sagen auf ihre Quellen und ihren Ursprung; nur eine solche Arbeit hätte den Widerabdruck eines Buches rechtfertigen können, das keinen erbaulichen Zweck mehr haben kann; erst wenn sie vorhanden sein wird, wird man hell sehen in diesem Teil der katholischen Mythologie des Mittelalters. — Von den übrigen Werken des Jacobus de Voragine sind noch zu nennen: Sermones de tempore et quadragesimales, Paris 1500, Venedig 1589, 2 Bde.; Sermones de dominicis per annum, Venedig 1544, 4°, und 1566, Fol.; Quadragesimale et de sanctis, Venedig 1602, 2 Bde., 4°; Sermones de sanctis, Lyon 1494, 4°; Papiae 1500; Venedig 1580; Mariale sive sermones de B. Maria Virgine, Venedig 1497, 4°; Paris 1503; Mainz 1616, 4°. Sämtliche Predigten zusammen: S. l. et a., fol.; S. l., 1484, 3 Bde. Fol.; Venedig 1497, 4; 1579 und 1582, 8 Bde. 4°; Mainz 1630, 4 Bde., 4°; Augsburg 1760, 4 Bde. Fol. Alle diese Predigten sind bloße Entwürfe; die über die Heiligen sind voll Legenden und seltsamen Ausmalungen und können teilweise zur Vervollständigung der Legenda aurea dienen; die 160 über die Maria behandeln, in alphabetischer Ordnung, die Tugenden und Vortrefflichkeiten und Wunder der Himmelskönigin. — Zur Ver-

teidigung des Dominikanerordens, one Zweifel gegen die Angriffe des Wilhelm von S. Amour, schrieb Jakobus: Defensorium contra impugnantes Fratres Praedicatores, quod non vivant secundum vitam apostolicam, Venedig 1504. Ein von ihm gemachter Auszug aus der Summa virtutum et vitiorum des Wilhelm Peraldus, und seine Schrift de operibus et opusculis S. Augustini sind noch nicht gedruckt (Quétif et Echard, I, 458). Seine Chronik von Genua, bis 1279, hat Muratori herausgegeben, Scriptores rerum italic., IX, 1 sq. Die ihm zuerst von Sixtus Senensis, Biblioth. sacra, Lib. IV, zugeschriebene italienische Bibelübersetzung hat wol nie existirt; nicht nur hat sich noch nirgends weder eine Handschrift davon, noch ein sicheres gleichzeitiges Zeugnis darüber gefunden, sondern es ist auch höchst unwarscheinlich, dass der Compilator der Legenda aurea je an die Notwendigkeit der heiligen Schrift in der Volkssprache sollte gedacht haben. **C. Schmidt.**

Jakobellus, s. Jakobus von Mies.

Jakobiten heißen seit Mitte des 6. Jarhunderts die syrischen und öfter auch die ägyptischen Monophysiten. Zu den Monophysiten oder der eutychianisch gesinnten Partei, welche gegen die Mitte des 5. Jarh. entstand (s. d. Art. „Eutychianismus“, Bd. IV, S. 408 ff., und „Monophysiten“), gehören teils die syrischen Jakobiten, teils die Kopten und Abessinier, teils die Armenier. Diese vier Kirchen sind, abgesehen von der bei den Kopten und Abessiniern bestehenden Nationalsitte der Beschneidung, nur der geistlichen Gerichtsbarkeit nach und in einigen untergeordneten Gebräuchen von einander unterschieden, wärend sie in allen Hauptsachen des Lehrbegriffs übereinstimmen. Die drei ersteren stehen überdem noch in einer engeren Verbindung unter einander, sofern die abessinische oder äthiopische Kirche (s. d. Bd. I, S. 69 ff.) von der koptischen von jeher abhängig gewesen ist und die Patriarchen der syrischen Jakobiten und der Kopten durch Zusendung ihres Glaubensbekenntnisses in einer Epistola synodica bei ihrem Amtsantritt sich gegenseitig agnoszirten, infolge dessen auch der Name in die Diptychen der Liturgie eingetragen wurde (s. Renaudot, Lit. Or. Coll. T. I, p. 254. 335. 432; Assemani, B. O. T. II, p. 126. 363 und diss. de Monophys. § III). Die monophysitische Lehre war unter Begünstigung der Kaiser Zeno und Anastasius besonders durch Barsaumas von Edessa, Xenajas (Philoxenus), Bischof von Mabug, und durch Petrus Fullo, sowie durch Severus, den Patriarchen von Antiochien, unter den Syrern verbreitet worden. Dagegen wurden unter Justin I. eine große Menge syrischer Bischöfe abgesetzt und verjagt, weil sie die geforderte Anerkennung der Beschlüsse des chalcedon. Konzils verweigerten. In dieser Zeit der Not, als nur noch zwei oder drei rechtgläubige, d. h. monophysitische Bischöfe im Amte waren — so erzält uns der älteste syrische Kirchengeschichtschreiber Johannes von Ephesus — wurden in Konstantinopel unter dem Patronat der Kaiserin Theodora, die bereitwilligst alle gegen das Chalcedonense gerichteten Bestrebungen unterstützte, von dem dort festgehaltenen monophysitischen Patriarchen Alexandriens, Theodosius, auf Bitten des Araberfürsten Hárith bar Gábala einige Bischöfe für den Orient geweiht, Theodor für Bosra-Hirta, überhaupt den Süden, Jakob für Edessa und den ganzen Osten. Letzterer war der Mann, welcher der monophysitischen Sache wider aufhelfen sollte. Geboren in Tella, im Kloster Phasilta bei Nisibis erzogen, 15 Jare lang Mönch in Konstantinopel, durcheilte er seit seiner Bischofsweihe (541 oder 543) schnellfüßig wie Asahel, enthaltsam und keine Mühe scheuend, als Bettler gekleidet ganz Vorderasien von Syrien und Ägypten bis zur Hauptstadt und den Inseln des Meeres fast 40 Jare lang, überall die Meinungsgenossen sammelnd und ermutigend, die Gemeinden ordnend, Bischöfe, Priester und Diakonen weihend, teilweise von zwei Mönchen Conon und Eugenius begleitet, die er in Ägypten zu Bischöfen hatte weihen lassen, um so zu Dritt die Bischofsweihen rite vollziehen zu können. In einem Tag seine Aufgabe erfüllend, in der Nacht 30, 40 und mehr Meilen weiter wandernd, entging er glücklich allen Verfolgungen und wärend vor ihm die Sache der Monophysiten im Aussterben war, erzählt der schon genannte von ihm zum

Bischof von Ephesus geweihte Johannes, daſs Jakob wärend seines Lebens zwei Patriarchen (Sergius und Paulus), 27 (nach einer anderen Stelle gar 87) Bischöfe geweiht habe, und glaubt, derjenige behaupte nicht zu viel, der sage, daſs er 100,000 Priester und Diakonen gemacht habe. Nach des Severus Tode, den die Monophysiten als ihren ersten Patriarchen zälen, nahm er die Partei des Sergius von Tella, seines einstigen Klosterbruders, und nach dessen frühem Tode setzte er selbst den aus Ägypten vertriebenen Paulus als Patriarchen ein. Unter dem Beinamen Baradäus, Barâdaï, ist Jakob in der Kirchengeschichte bekannt; so heiſst er (arab. אלבראדעי, syr. בורדעיא oder בורדענא) von seiner ärmlichen, einer Pferdedecke gleichenden Kleidung; seltener heiſst er Zanzalus τζάντζαλος, s. Nicephor. Callist. 18, 52: „διὰ τὴν ἄκραν εὐτέλειαν" und Johannes von Asien bei Land, Anecd. Syr. II, 367, 24. Von schriftstellerischen Arbeiten hat er wenig hinterlassen. Eine ihm beigelegte Anaphora hat Renaudot ins Lateinische übersetzt (Lit. II, 333 sqq.); ein ihm zugeschriebenes Glaubensbekenntnis, welches die Maroniten Abraham Ecchellensis und Nairon aus einer arabischen Handschrift in Rom kennen, findet sich äthiopisch in vielen Handschriften und wurde von Cornill (Z.D.M.G. 1876, S. 417/66) mit Übersetzung herausgegeben, seine Echtheit unterliegt aber einigen Bedenken, s. Assem. B. O. II, 468, 473; syrisch ist dasselbe noch nicht aufgefunden. Dagegen sind in einer Londoner syrischen Handschrift (Add. 14,602) eine Anzal Encykliken von ihm erhalten; nur von solchen redet auch Johannes a. a. O. 376, 26, von dem wir eine doppelte Biographie des Mannes haben; eine kürzere und eine längere zum Vorlesen in den Kirchen bestimmte.

Von diesem Jakobus Baradäus haben die Jakobiten ihren Namen (s. Barhebr., Chron. Eccl. 1, 217; die (spätere) Überschrift bei Land 364), nicht wie schon Johannes (a. a. O. 377), sagt „von dem heiligen, ersten der Apostel Jakob, dessen Glauben uns heute dieser göttliche Jakob (Barad.) verkündigt" oder gar von dem alttestamentlichen Patriarchen Jakob, auch nicht von Dioskorus, der angeblich vor seiner Ordination Jakob geheiſsen (B. O. II, 66). Sie selbst nennen sich übrigens in der ältesten Zeit mit Vorliebe die Gläubigen, Rechtgläubigen, Orthodoxen oder διακρινόμενοι, die das Chalcedonense zu acceptiren zögern; in Ägypten nannten sie sich Theodosianer und Severianer (Land 377) und Dioskorianer; wenn sie auch Eutychianer genannt wurden (1. Aufl.), so dies sicherlich nur von ihren Gegnern, denn von Eutyches wollten sie nichts wissen. Wir handeln hier nur von den Jakobiten im engeren Sinne, d. h. von den syrischen Jakobiten, die vorzugsweise im eigentlichen Syrien, in Mesopotamien und Babylonien verbreitet sind, nicht von den freilich nahe verwandten und oft gleichfalls Jakobiten genannten Christen der koptischen, abessinischen und armenischen Kirche.

Die unterscheidenden kirchlichen Lehren und Gebräuche der Jakobiten sind eben die monophysitischen. Wir heben folgendes hervor: 1) Sie nehmen eine einige Natur in Christo an, die aus dem Zusammengehen der göttlichen und menschlichen entstanden sei, nach der Formel „ex duabus naturis, non in duabus". Daher wird ihnen leicht Doketismus beigemessen. Doch sagen die neueren Jakobiten, wie auch die Kopten, Abessinier und Armenier, daſs Christus auch nach seiner Menschwerdung und der Vereinigung der beiden Naturen eine ware Menschheit sowol als eine ware Gottheit behalten habe, und in ihren Predigten stellen sie mit Vorliebe die menschlichen und göttlichen Eigenschaften in möglichst schroffen Gegensätzen einander gegenüber. Auch wird wol von ihnen hinzugefügt, „Christum non modo ex duabus naturis compositum fuisse, sed etiam ex duabus personis". So zuerst der antiochen. Patriarch Theodosius im 9. Jarhundert (B. O. II, 125). Daſs der h. Geist auch vom Sone ausgehe, wird von Xenajas Anfang des 6. Jarh. u. a. geradehin geleugnet (ib. II, 20). Übrigens sind die syrischen Theologen von dem Streite der griechischen und lateinischen Kirche über das „filioque" völlig unberürt geblieben (Renaudot, Lit. II, 72); die bei ihnen herrschende Formel ist: S. S. procedit a Patre et accipit a Filio (nach Joh. 16, 14), und daſs sich, wie Assemani (B. O. II, 131), aufgespürt hat, einmal „promanat ex Patre et Filio" findet, ist eben eine vereinzelt stehende oder gar auf Irrung

beruhende Angabe des Paulus Ebn Regia, eines Kopten, Verfassers einer Fides Patrum in arabischer Sprache um 1012, welche Schrift auch sonst Irrtümliches enthält (s. Assem., B. O. I, 624. II, 144. 145. 153). — 2) Sie verwerfen die Beschlüsse des chalcedonischen Konzils und erkennen dagegen die zweite ephesinische (Räuber-) Synode an. — 3) Als Lehrer oder Heilige betrachten sie namentlich Jakob von Sarug, Jakob von Edessa, Dioskorus, Severus, Peter Fullo und Jakob Baradai (s. Renaudot, Lit. II, 103; Assem., B. O. T. II. diss. de Monophysitis § VIII); den Eutyches verwerfen sie. — 4) Beim heil. Abendmal gebrauchen sie, wie die griechische, ägyptische und nestorianische Kirche, gesäuertes Brot. Eine Spur davon, dass in älterer Zeit ungesäuertes gebraucht worden, s. bei Fabricius bibliograph. p. 402 und Assem. I, 409. II, 182. Von den Kopten weichen sie aber darin ab, dass sie, wie die Nestorianer, dem Brote im Abendmal etwas Salz und Öl beimischen oder wenigstens beim Kneten und Formen desselben die Hand damit bestreichen (Assem. II, 144. 183), worüber sie gelegentlich mit den Kopten in Streit gerieten (s. Renaudot, Hist. Patriarchar. Alexandrin. p. 425 und Lit. or. coll. I, 191. II, 64; Assem. II, 126. 144). Der antiochenische Patriarch Johannes Bar Susan verfasste über diesen Differenzpunkt eine besondere Streitschrift (Renaud., Lit. II, 64 und diss. praelim. p. 23; Assem. II, 144. 153. 356). Auch muss bei den Jakobiten wie bei den Kopten das Abendmalsbrot frisch gebacken sein, panis quotidianus (Assem. II, 183). Endlich schrieben manche jakobitische Lehrer vor, dass die Zal der Oblaten eine ungerade sein müsse mit Ausnahme der Zal 2, welche gleichfalls erlaubt sei, worin andere widersprachen (Assem. II, 180 f.). — 5) Sie bekreuzen sich stets mit einem Finger. — 6) Die Wal der Bischöfe und Patriarchen vollziehen sie öfter durch das Loos. Bilder- und Heiligendienst haben sie von der griechischen und römischen Kirche angenommen, besonders Mariendienst, worin sie eine Unterscheidung ihrer Kirche von der nestorianischen setzen. Bei manchen katholischen Schriftstellern, wie Prateolus ex Bernardo Luxemburgo de haeresibus, Thomas a Jesu de conversione omnium gentium procuranda u. a. herrscht das Streben vor, den Jakobiten möglichst viele Ketzereien aufzubürden, und es laufen da manche ungegründete Beschuldigungen mit unter. Renaudot dagegen räumt ihnen gern etwas ein, und auch der ehrliche und milde Maronit Josef Simon Assemani gesteht ihnen lieber zu viel als zu wenig Orthodoxie zu, obwol auch ihm die stehend gewordenen Kraftausdrücke gegen die Ketzer geläufig sind.

Der **Patriarch** der syrischen Jakobiten fürt den Titel „Patriarch von Antiochien", indem die Succession auf Severus Antiochenus zurückgeht. Aber da die Jakobiten als Ketzer von den Griechen in Antiochien nie geduldet wurden, so wonten die jakobitischen Patriarchen immer in anderen Städten und Klöstern, besonders oft in Amid (Diarbekr), bis mit Michael I. seit dem J. 1166 das Kloster des h. Ananias, Deiru-'s-Sa'farâni genannt, nahe bei der Stadt Mârdin auf längere Zeit ihr stehender Wonsitz wurde. Abweichungen kamen allerdings vor, so besonders wärend des großen Schismas unter den Jakobiten, das von 1364 bis 1494 dauerte, wo zwar der eigentliche und legitime Patriarch seinen Sitz dort in Mardin hatte, der von den cilicischen Bischöfen gewälte aber in Sis, ein dritter „Patriarch Syriens" genannter im Kloster des Barsumas bei Malatja, und ein vierter, der Patriarch von Tur-Abdîn (d. h. Gebirg der Gottesverehrer, einer Gegend am Tigris mit vielen Klöstern), im Kloster St. Jakob zu Salach. Seit dem 16. Jarh. gilt zwar die Kirche in dem Kloster Sa'farani noch fortwärend für die Kirche des Patriarchen, aber als seinen Aufenthaltsort finden wir meistens Caramit, d. i. Amid (Diarbekr) genannt. Das Gebiet des antiochenischen Patriarchen stieß bei Arîsch auf der Grenze von Palästina und Ägypten an das des koptischen Patriarchen von Alexandrien (s. Barhebräus bei Assem. B. O. II, 372)'; nur über Jerusalem kamen beide in Streit (Renaud, Lit. I, 444), welche Stadt in neuerer Zeit ebensowol einen koptischen als einen syrisch-jakobitischen Bischof hat. Dem Patriarchen zur Seite oder vielmehr zunächst unter ihm stand das Haupt der östlicher wonenden Jakobiten, der Primas orientis, der Maphrian, syr. מַפְרְיָנָא, d. i. der Befruchter, mit Beziehung auf seine Funk-

tion, die Bischöfe zu ordiniren, wie auch den neuerwälten Patriarchen durch Handauflegung zu bestätigen, wie dieser seinerseits den Maphrian ordinirte, Barhebräus bei Assem. II, 421, obwol zuweilen auch ein Bischof diese Ordination vollzog, Assem. II, 429 f., 447. Er tritt gewissermaßen an die Stelle des dem Nestorianismus verfallenen Katholikos (nachherigen Patriarchs von Seleucia), und er wird auch zuweilen Katholikos betitelt. Unter ihm standen, wie bemerkt, die östlich, d. i. jenseits des Tigris wonenden Jakobiten, doch gehörte auch ein Stück von Mesopotamien zu seinem Gebiet; das übrige Mesopotamien, sowie das eigentliche Syrien, Phönizien, Palästina, Cilicien und Armenien standen unmittelbar unter dem Patriarchen. Der erste Maphrian, den Jakob Baradai einsetzte, war Achudemes, doch kam die Bezeichnung Maphrian, wie es scheint, erst später auf und ebenso gab es damals noch keinen festen Sitz für diese Würde, erst seit Maruthas wurde Tagrit am Tigris dazu ausersehen. Als dann diese Stadt im Jare 1089 von den Arabern zerstört wurde, zog sich der Maphrian nach Mosul zurück, die ganze Diözese von Mosul wurde Mitte des 12. Jarh. dem Maphrian zugeteilt, und seitdem wont er in dem dortigen Matthäus-Kloster, jetzt freilich one Macht und fast nur Titular. Die Wal und Ordination eines neuen Patriarchen geht vor sich, wenn dazu der Maphrian als Präses (in früherer Zeit der älteste Bischof) und zwölf Bischöfe versammelt und die Stimmen der nicht erschienenen Bischöfe den anwesenden übertragen sind. Ebenso ist bei der Wal des Maphrian die Gegenwart des Patriarchen notwendig (Barhebr. bei Assem. T. II, 259; vgl. diss. de Monophys. § VIII und T. I, 363). Bei zweifelhafter Majorität wird das Loos angewandt; das Verfaren dabei schildert Renaudot (Lit. I, 395 f., vgl. Assem. a. a. O.). Seit dem Jare 878 kam es öfter vor, dass der zum Patriarchen Gewälte einen neuen Namen annahm, und seit dem 14. Jarh. wurde Ignatius der stehende Name (wie Peter bei den Maroniten, Josef bei den päpstlichen Chaldäern, Simon und Elias bei den Nestorianern). Die Patriarchen der syrischen Jakobiten werden der Reihe nach aufgefürt in Barhebräus' syrischer Chronik und deren Fortsetzung (bei Assem., Bibl. or. II, 321—386), es sind ihrer bis zum Ende des 15. Jarh. 62 an der Zal von Severus bis Noe Libaniota (Ignatius XII.), welcher im Jare 1493 eingesetzt wurde, und Assemani ergänzt die Reihe bis auf seine Zeit, d. h. bis zum Jare 1721 (S. 325 u. 479—482); bis auf die Neuzeit fortgefürt ist die Liste von Abbeloos und Lamy in der Ausgabe der kirchlichen Chronik des Barhebräus und von Jos. Guriel, Series Patriarcharum Chald., Rom 1860. (Die koptischen Patriarchen s. bei Abraham Ecchelensis im Chronicon orient. und bei Renaudot in der Historia patriarch. Alexandr., die armenischen bei Galanus conciliat. eccl. Armen. cum Romana T. I.) Die Maphriane nach Barhebr. u. a. bei Assem. II, 414 ff., unter ihnen Barhebräus selbst (s. Abulfarag'). Übrigens bedarf der Patriarch der Bestätigung von seiten des weltl. Herrschers, und wie vormals vom Chalifen, so erhält er jetzt noch vom türk. Sultan sein Bestätigungsdiplom.

Die Ordines und die Einfürung in die Kirchenämter beschreibt Assemani (B. O. II. diss. de Monophys. § X). Es ist, wie in anderen orientalischen Kirchen, nichts Ungewönliches, einen verheirateten Mann zum Diakonus oder Presbyter zu machen; doch ist es nicht erlaubt, erst nach der Ordination eine Ehe einzugehen; und geschieht es, so tritt der Geistliche in den Laienstand zurück. Das Mönchsleben war bei den Jakobiten zu allen Zeiten gewönlich und beliebt. Ihre berühmtesten Klöster zält Assemani auf (T. II. diss. de Monophys. § X). Die Mönche gehören nicht mit zum Klerus, aber Bischöfe werden immer aus den Mönchen gewält, und die Klöster stehen unter der Aufsicht der Bischöfe. Die verschiedenen bei den Jakobiten gebräuchlichen Liturgieen in syrischer Sprache hat Renaudot (Lit. or. coll., T. II, 1716, 4°) ins Lateinische übersetzt; die erste derselben auch griechisch vorhandene und gleicherweise von den Orthodoxen gebrauchte, wird dem Jakobus, Bruder des Herrn, beigelegt. Auch die u. d. T. Missale Chaldaicum ad usum ecclesiae Maronitarum zu Rom 1592 herausgegebenen Liturgieen sind jakobitische, nur hie und da im Sinne der päpstlichen Kirche geändert, wie schon Renaudot (a. a. O. T. II, p. IV–IX und S. 46 ff.) gezeigt hat.

Die jakobitische Kirche hat in den Zeiten ihrer größeren Verbreitung viele hervorragende tatkräftige Männer, ansehnliche Gelehrte und fruchtbare Schriftsteller gehabt. Von den letzteren handelt J. S. Assemani im 2. Teil seiner Bibliotheca orientalis. Die bedeutenderen sind Johannes, Bischof von Asia (s. d. Art.), Thomas von Harkel, der die philoxenianische Übersetzung des N. T.'s neu bearbeitete, zu Anfang des 7. Jarh., Jakob von Edessa (s. d.), der Patriarch Dionysius I. aus Telmahar in der ersten Hälfte des 9. Jarh., Verfasser einer syrischen Chronik, aus welcher Assemani viel mitteilt und deren erster Teil von Tullberg edirt ist (Upsala 1850), Johannes Bischof von Dara im 9. Jarh. (s. d.), Mose Bar-Kipha, starb 913, dessen Traktat vom Paradiese Andr. Masius ins Lateinische übersetzte, Dionysius Bar Salîbi, Bischof von Amid, im 12. Jarh., Verfasser eines Kommentars über die Bibel und anderer theologischer Schriften (Assem. II, 156—211), Jakob, Bischof von Tagrit, im 13. Jarh., und besonders noch Gregorius Abulfarag' Barhebräus, im 13. Jarh. (s. d.). Auch die kritische Arbeit über die Bibel, die unter dem Namen Recensio Karkaphensis bekannt ist, gehört, wie schon Wiseman dargetan hat (Horae syr. Rom. 1828, 8°), der jakobitischen Kirche an.

Die oströmischen Kaiser waren den Monophysiten fast one Ausnahme entgegen gewesen, nur Zeno und Anastasius hatten sie begünstigt; Justinians widerholte Versuche, sie mit der katholischen Kirche zu versönen, waren misslungen. Und obwol der durch Jakob Baradai herbeigefürte Aufschwung ein nachhaltiger war, so hatten doch gerade die syrischen Jakobiten unter den späteren Kaisern sowol als auch unter der muhammedanischen Herrschaft oft und viel zu leiden, wärend ihre ägyptischen Brüder sich mit den muhammedanischen Behörden bald vorteilhaft zu stellen wussten. Beispiele von Bedrückung und Verfolgung der Jakobiten fürt Assemani an (T. II, diss. de Monophys. § VII). Von den Kreuzfarern wurde ihnen der Zutritt zum heiligen Grabe verwehrt. Zur Zeit Papst Gregor des XIII. (1572—1585) waren sie schon sehr zusammengeschmolzen, man schätzte damals die in Syrien, Mesopotamien und Babylonien zerstreuten Jakobiten auf 50,000 Familien, die meisten arm in Dörfern und kleinen Städten wonend, einige wolhabendere in den größeren Städten, z. B. in Haleb und Amid. Der Patriarch residirte in Caramit (s. oben), unter ihm standen fünf Metropolitanbischöfe in Amid, Mosul, Maadan, Haleb und Jerusalem, und sechs Bischöfe in Mardin, Edessa (Orfa), Gezîra, Gargara, Tagrit und Damaskus, außerdem einige in Turabdin (s. Nairon, Euoplia I, 2, 18, p. 44 sqq., Assem. II. diss. de Monoph. § VII gegen das Ende). Ebenso schildert der Holländer Kootwyk ihre Zustände im Jare 1619 (J. Cotovici itiner. Hierosol. et Syriacum. Antv. 1619, 4°, p. 201 sq.): „pauperculi plerique ac quotidiano labore victum quaerentes; in Alepo tamen et Caramit multos divites et honestarum facultatum familias mercaturam exercentes invenias“. Richard Pococke rechnete um das Jar 1740 in Damaskus unter 20,000 Christen nur 200 Syrer oder Jakobiten (Beschreib. des Morgenl., übers. v. Breyer, Erlangen 1791, 4°, Bd. II, S. 182). Niebuhr fand 1768 in Nisibis nur eine kleine Gemeinde (Reisebeschr. II, 380), in Mardin hatten sie noch drei Kirchen (II, 396), in Orfa 150 Häuser (II, 408), ihr Patriarch wonte in Caramit (II, 404, 426), einige lebten in Haleb (III, 7), in Jerusalem hatten sie ein kleines Kloster (III, 61), der Distrikt Tor (Turabdin) war aber noch ganz von Jakobiten bewont, die dort viele Klöster hatten und einen eigenen unabhängigen Patriarchen (II. 388). Buckingham, der im Jare 1816 Mesopotamien bereiste, spricht von 2000 Jakobiten unter 20,000 Einw. in Mardin und nahe dieser Stadt fand er zwei jakobitische Klöster, in deren einem (Safarani) ihn der Patriarch bewirtete (Reise in Mesop., deutsche Übers. Berlin 1828, 8°, S. 224 ff. 238), in Diarbekr zälte er etwa 400, in Mosul 300 Familien (ebend. S. 263, 340). Und so ungefär mag es in jenen Gegenden auch heute noch mit ihnen bestellt sein. Im eigentlichen Syrien ist ihre Zal heutzutage nur sehr klein; „ein paar Familien in Damaskus und in Nebk, sagt Ed. Robinson (Paläst. Bd. III, S. 747), das Dorf Sadad und ein Teil des Dorfes Karjatain, eine kleine Gemeinde in Homs mit ein paar zerstreut wonenden In-

dividuen in zwei oder drei benachbarten Dörfern, eine änliche Gemeinde in Hama und warscheinlich eine kleinere in Aleppo machen beinahe die gesamten Anhänger dieser Sekte in Syrien aus; die Jakobiten werden von allen anderen Sekten im Lande als Häretiker angesehen, und als solche, und weil sie gering an Zal und arm sind, im allgemeinen verachtet". Das genannte Städtchen Sadad, an der Straße von Damaskus nach Palmyra gelegen, hatte schon in früherer Zeit eine jakobitische Gemeinde, die unter dem Bischof von Baalbek stand (Assem. II. diss. de Monophys. s. v. Baalbach), jetzt scheint dies ihre Hauptgemeinde in Syrien zu sein, denn sie zält 6000 Seelen, und von dort aus verbreitete sie sich mehr und mehr, so dass diese Sekte im Steigen ist, wärend alle andern sich vermindern (s. J. L. Porter, Five years in Damascus, Lond. 1855, 8°, voll. II, p. 347). — Übrigens wurden schon seit dem 14. Jarh. Versuche gemacht, die Jakobiten mit der römischen Kirche zu vereinigen. Aber wärend die Kopten im 15. Jarh. sich dem Papste unterwarfen, wollte das Bekehrungsgeschäft unter den Jakobiten in Asien weniger gelingen. Den ersten größeren Erfolg hatte im 17. Jarh. Andreas Achigian, der auch Patriarch der katholischen Partei wurde (Ignatius XXIV.). Ihm folgte Petrus (Ignatius XXV.), der aber von der Gegenpartei vertrieben wurde (s. Assem. II, 482). Später kam die Sache wider in Gang, so dass jetzt seit längerer Zeit ein Patriarch der päpstlichen Jakobiten in Haleb residirt; aber die syrischen Katholiken in Damaskus und Nascheia haben sich erst neuerlich an Rom angeschlossen, und auf dem Libanon gibt es jetzt zwei oder drei kleine Klöster, die von römisch-jakobitischen Mönchen bewont sind (s. Robinsons Paläst., Bd. III, S. 748). Aus Anlass des vatikanischen Konzils entspann sich eine kleine litterarische Fehde zwischen den päpstlichen Jakobiten und den Maroniten des Libanon, durch die Schrift des syrischen Chorbischofs Josef David von Mosul Antiqua Ecclesiae-Syro-Chaldaicae traditio de principatu Petri Rom 1870, welche von Debs, Erzbischof von Beirut, in einer Summa confutationum contra assertiones sacerdotes Josephi David etc. Beirut 1871 beantwortet wurde. Im Jar 1878 kam der derzeitige jakobitische Patriarch nach England, um vom Erzbischof von Canterbury Unterstützung für seine bedrängten Glaubensgenossen zu suchen. Zu vergleichen: Silbernagel, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients, S. 253 ff.; Baron d'Avril, Étude sur la Chaldée chrétienne, Paris 1864; Martin, la Chaldée, Rome 1867; Khayyath, Syri orientales seu Chaldaei, Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus. Accedunt appendices duae. Romae 1870.

(E. Nestle) E. Rödiger†.

Jakobsbrunnen. Unter diesem Namen (πηγὴ τοῦ Ἰακώβ) wird im N. T. ein vor der Stadt Sichem gelegener Quellbrunnen erwänt, welchen schon der Patriarch Jakob — also wol auf jenem von ihm bei Sichem erkauften Grundstücke, 1 Mos. 33, 19; vgl. LXX. 1 Mos. 48, 22 u. Jos. 24, 32 mit Joh. 4, 5 — hatte graben lassen, Joh. 4, 6. 8. 11. 12. 28. Auf dessen Rande setzte sich einst der Welterlöser auf einer Reise von Judäa nach Galiläa ermüdet nieder und knüpfte daselbst mit dem samaritischen Weibe jenes wundervolle Gespräch an, da er sich als den Spender ewigen Lebenswassers, als den Messias offenbarte und von der Zeit weissagte, da Gott im Geist und in der Warheit solle angebetet werden. Noch heutiges Tages wird der so geheiligte Brunnen gezeigt unter dem alten Namen, neben welchem die Christen etwa auch den des „Brunnens der Samariterin" gebrauchen. Derselbe liegt, ganz gemauert, dicht am nordöstlichen Fuße des Garizim an der Mündung des Tales auf der großen Hauptstraße von Jerusalem nach Galiläa, in einer Entfernung von 25 Minuten östlich vom jetzigen Nabulus, das mehr westlich liegt als die alte Sichem, wie die Mauerreste genügend beweisen. Der Brunnen ist tief — früher nach Maundrells Angabe (journ. p. 62 f.) 105 Fuß, nach Wilson aber (the Lands of the Bible II, p. 54 ff.) jetzt infolge von hinuntergefallenen Schutt nur noch 75 Fuß tief, — teilweise mit einem alten steinernen Gewölbe überdeckt und die Mündung mit 1 oder 2 großen Steinen verschlossen. Obwol er lebendiges Wasser enthalten soll (Joh. 4, 11), nicht bloß gesammeltes Regenwasser, so fanden ihn doch z. B. Robinson und Wilson leer

und trocken, die Quelle scheint also verstopft zu sein oder im Sommer zu versiegen. Der Brunnen hat indessen offenbare Merkmale eines hohen Altertums; dicht daneben sind Ruinen einer alten, schon zur Zeit der Kreuzzüge verfallenen Kirche, die schon Hieronymus Onom. s. v. Sichar (p. 347 ed. Parthey) erwänt; an deren Stelle trat im 12. Jarh. eine Kapelle, deren Trümmer den Brunnen umgeben. Letzterer soll nun gereinigt und die dabei befindlichen Altertümer untersucht werden (statements 1877, p. 72 — mit Plan). Nicht nur erkennen die heutigen Samariter diese Lokalität als die ihrem Namen entsprechende an, sondern diese Tradition reicht bis ins 4. Jarh. hinauf (Itin. Burdig. p. 276sq. ed. Parthey, p. 587 ed. Wesseling). Wirklich scheint die Lokalität ganz gut zu den Angaben Joh. K. 4 zu passen, weshalb auch Robinson nicht ansteht, hier die antike Ortslage anzuerkennen, um so mehr, als sich aus der Lage des Patriarchen gut erklären lasse, warum in dieser sonst so quellenreichen Gegend ein solcher Brunnen gegraben wurde, weil nämlich Jakob sich auf diese Weise einen von den Nachbarn unabhängigen, ihm eigenen Tränkort mochte sichern wollen, vgl. 1 Mos. 26, 19 ff. Das Auffallende, daſs die Samariterin so weit von der selbst wasserreichen Stadt Wasser schöpft, läſst sich doch wol erklären: sei's, daſs sie in der Nähe arbeitete, sei's, daſs sie nicht in Sichem selbst wonte, wie denn der Text Joh. 4, 5 die Stadt Συχὰρ nennt, was auch das Onomast. des Euseb. s. v. von Συχέμ unterscheidet und neuere im heutigen Orte ʿAskar etwas nordöstlich vom Brunnen wider erkennen wollen (doch war dies schwerlich je eine πόλις; immerhin sind die beiden Orte zu trennen und Sichar bei ʿAsker zu suchen, s. Conder, Sychar and Sychem: Statements 1877 p. 149 sq.). Eine Abbildung gibt „the Christian in Palestine“ tab. 27: Jacobs Well at Sychar. S. noch Robinson, Palaest. III, p. 328 sqq. und Ritter, Erdkunde, XVI, S. 654 ff.; Furrer, Wanderungen durch Paläst. (1865) S. 238 f.; Bädekers Pal., S. 342f.; Riehm im Hdwb. (mit Abbildung); Guérin, Samaria I, 376 f.; von älteren nur Hamelsveld, Bibl. Geogr. II, 396 ff. **Rüetschi.**

Jakobsorden s. Compostella.

Jakobus im N. T. — Im neuen Testament treten mehrere hervorragende Männer des Namens Jakobus auf, unbestritten wenigstens zwei, nach der gewiſs richtigen Überzeugung aber der meisten neueren drei. Zunächst lassen sich die beiden Jakobus deutlich auseinanderhalten, welche zur Zal der zwölf Apostel gehörten.

1) Jakobus der Son des Zebedäus erscheint in der evangelischen Geschichte, d. h. (da das vierte Evangelium ihn niemals erwänt) in den drei ersten Evangelien immer nur in so enger Verbindung mit seinem Bruder Johannes, daſs sich hier keine jenen allein charakterisirenden Züge finden. Der Vater dieses Brüderpaares, Zebedäus, war Fischer am galiläischen See (Matth. 4, 21. 22; Mark. 1, 19), vielleicht bei Kapernaum (vgl. Luk. 5, 10 mit 4, 38. 31). Daſs sein Haus ein hochangesehenes war, kann man aus Joh. 18, 15, wonach Johannes dem Hohepriester bekannt war, noch nicht mit Sicherheit schließen. Dagegen ist es warscheinlich, daſs Zebedäus verhältnismäßig wolhabend war, da er nicht nur mit seinen Sönen, sondern auch mit Lonarbeitern sein Geschäft betrieb (Mark. 1, 20), und seine Gattin Salome zu den Begleiterinnen Jesu gehörte, welche aus eigenen Mitteln für seine Lebensbedürfnisse sorgten (Mark. 15, 41; vgl. Luk. 8, 3). Verwandtschaftliche Beziehungen der Salome zu Jesus sind unsicher, denn ob die Schwester der Mutter Jesu, Joh. 19, 25, mit Salome, Mark. 15, 40, zu identifiziren sei, ist fraglich. Und die kirchlichen Nachrichten, welche Salome als eine Tochter des Josef, des Pflegevaters Jesu aus früherer Ehe (Epiphan. haer. 78, 8) oder als dessen Gattin bezeichnen (Niceph. hist. eccl. 2, 3), sind haltlose Fabeln. Sicher ist nach der evangelischen Geschichte nur ihre gläubige Anhänglichkeit an Jesus, dem sie auf seinen Wanderungen durch Galiläa, auf seiner letzten Reise nach Jerusalem und auch auf dem Kreuzeswege treu und unerschrocken folgt (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40). Ihr fester Glaube an Jesu messianische Bestimmung spricht sich zugleich mit stürmischem

Naturell auch in der voreiligen Bitte an den Herrn aus, ihren Sönen in seinem Himmelreiche zu seiner Rechten und Linken die Plätze zu geben (Matth. 20, 20). Beides hat sich auf ihre Söne übertragen. Von diesen ist gewiss J. der ältere, da er in den Apostelverzeichnissen immer (Matth. 10, 2; Mark. 3, 17; Luk. 6, 14) und auch sonst meistens (Mark. 1, 19. 29; 5, 37; 9, 2; 10, 35. 41; 13, 3; 14, 33 u. s. w.) vor Johannes genannt wird. Ob wie der letztere auch sein Bruder J. schon in der Umgebung des Täufers am Jordan mit Jesus in nähere Beziehungen trat, läßt sich aus Joh. 1, 42 f. nicht deutlich entnehmen. Doch macht die schnelle, kurze Art, in der beide Brüder am Ufer des galiläischen Sees mit ihrem Gewerbe beschäftigt, den Ruf Jesu, in seine bleibende Nachfolge zu treten, erhalten und ihm folgen (Mark. 1, 19) es immerhin warscheinlich, dass auch Jakobus darauf nicht ganz unvorbereitet war. Seit diesem Augenblicke blieben nun die beiden Brüder Anhänger und Jünger Jesu mit dem ganzen Feuereifer ihrer wol von der Mutter ererbten Temperamentsanlage. Welchen Wert Jesus auf diese zum Apostelberufe mitgebrachte natürliche Charaktereigentümlichkeit der beiden legte, drückte er in dem Beinamen der Donnerssöne (Boanerges = bene regesch nach vulgärer aramäischer Aussprache) aus, den er ihnen bei irgend einer uns unbekannten Veranlassung nach Analogie früherer Fälle (vgl. Simon Petrus) gegeben hat (Mark. 3, 17). Denn gewiss nicht ihre Beredsamkeit wollte er damit rühmen (wie die Alten glaubten). Und nicht einen Tadel meinte er ihnen so bleibend anzuhängen (Gurlitt, Th. Stud. und Krit., 1829, S. 715), wie es freilich geschehen wäre, wenn die Veranlassung für jene Bezeichnung die Luk. 9, 54 erzählte Tatsache war, wie viele behaupten. Denn als damals die Brüder über den samaritischen Flecken, der Jesu Predigt abgewiesen hatte, Feuer vom Himmel wollten fallen lassen, mussten sie mit der rügenden Frage zurückgewiesen werden: Wisset ihr nicht, wessen Geistes Kinder ihr seid? Hier zeigte es sich, dass ihre leidenschaftliche Natur auch ihre Gefaren hatte. Und nicht nur zu einer des Reiches Jesu unwürdigen fleischlichen Gewaltsamkeit, auch zu ungestümen Wünschen des Ehrgeizes konnten sie dadurch gefürt werden, wie es in jener Bitte an ihren Meister geschah, in der sie sich mit ihrer Mutter vereinigten, er möchte ihnen die Ehrenplätze in dem, wie sie meinten, nun bald in Herrlichkeit aufzurichtenden Himmelreiche sichern (Mark. 10, 35 ff.). Gewiss offenbarte sich auch in diesen Fällen ihre starke Liebe zu ihrem Herrn, das letzte Mal besonders durch ihre Entschlossenheit mit ihm und für ihn auch die schwersten Leiden zu ertragen. Aber nur ein reinerer Ausdruck ihrer Energie im Denken und Wollen konnte der Anlass für jene Namengebung bilden. Um dieser hervorragenden Eigenschaften willen hat denn auch Jesus das Brüderpaar neben dem gleich lebhaften, aber mehr elastischen Petrus unter allen Jüngern am meisten bevorzugt und in einen innerhalb der Zwölfzal sich enger abschließenden Kreis eines fast freundschaftlichen Vertrauens aufgenommen. Wie diese drei allein im Hause des Jairus den Herrn als Überwinder des Todes kennen lernen (Mark. 5, 37; Luk. 8, 51), auf dem Berge der Verklärung eine Offenbarung der ihm bestimmten Herrlichkeit erhalten (Mark. 9, 2; Luk. 9, 28) und in Jerusalem, diesmal um einen vierten, den Andreas, vermehrt, die erbetenen Enthüllungen über sein Kommen zur Vollendung seines Reiches entgegennehmen (Mark. 13, 3 ff.), so dürfen auch nur jene drei, durch alles dies dazu vorbereitet, in Gethsemane Zeugen der gewaltigen Seelenkämpfe werden, in welche ihn die Schrecken des nahenden Todesleidens füren. Nach dem Hingange des Herrn scheint dann freilich mit der Auflösung des nur durch persönliche Bande zusammengehaltenen engeren Apostelkreises, J. zurückzutreten, da derselbe nur unter den Zwölfen (Apostelg. 1, 13), aber nicht in Verbindung mit den augenscheinlich in erster Linie stehenden Aposteln Petrus und Johannes (Apostelg. 3, 1. 3. 11; 4, 19; 8, 14) genannt wird. Nur eines noch wird von ihm berichtet. Und darin erhält er nun nicht allein zum ersten Male eine selbständige, von seinem Bruder getrennte Stellung, sondern auch den Vorzug vor allen übrigen Aposteln. Es ist sein Märtyrertod. Als der König Herodes Agrippa I. nach dem Tode des judenfeindlichen Kaligula vom Kaiser Klaudius zum Alleinherrscher über ganz

Palästina gemacht, die Erinnerung an sein früheres verschwenderisches und schwelgerisches Leben durch die vollste Hingebung an die durch Kaligulas Tod ermutigte pharisäische Partei zu tilgen suchte, fürte ihn die Konsequenz dieser Politik notwendig wie zu einer Reaktion gegen heidnisches Wesen, so auch zur Bekämpfung des Christentums. Mehrere christliche Gemeindeglieder ließ er gefangen nehmen, J. Zebedäi aber mit dem Schwerte hinrichten (Apostelg. 12, 1. 2). Näheres erzählt die Apostelgeschichte, deren Zwecken dies fremd wäre, hierüber nicht. Wir können daher auch nicht bestimmt sagen, wodurch J. die Verfolgung des Königs am stärksten gerade auf seine Person gezogen hat. Aber nach dem Charakter der Donnerskinder lässt sich annehmen, dass ihr beim Widerstande auflodernder Feuereifer den älteren unter ihnen zu besonders freimütigem Auftreten gegen den ungerechten und bigotten Bedrücker der Christen gefürt hat. Und wenn diesmal sein Bruder nicht in Gemeinschaft mit ihm erscheint, so liegt die Vermutung nahe, dass das beiden gemeinsame lebhafte Naturell bei J. in höherem Grade die Richtung nach Außen gehabt hat, wärend bei Johannes mehr die innere Gedankenwelt dadurch bewegt wurde. So hatte denn bei J. sich in noch stärkerem Maße als es bei Johannes geschehen sollte, erfüllt, wozu sich beide erboten hatten, und was ihnen von Jesus verheißen war, die Leidenstaufe und den Schmerzenstrank zu ertragen. Und wenigstens in zeitlicher Folge hatte er unter den Aposteln wirklich nach Christus den zweiten Ehrenplatz im Himmel erhalten. — Die kirchliche Sage suchte die kurze Notiz über sein Ende durch den schönen Zug zu ergänzen, dass der Ankläger des Apostels sich selbst als Christ bekannt und, nachdem er von J. Verzeihung erhalten, mit diesem zugleich den Märtyrertod erlitten habe (Clem. Alex. bei Euseb. hist. eccles. 2, 9). Was aber später die Kirche Spaniens über eine dortige Wirksamkeit und Bestattung des J. fabelte (vgl. den Art. Compostella), geriet mit den neutestamentlichen Berichten geradezu in Widerspruch. — Von diesem J. Zebedäi ist nun zunächst deutlich zu unterscheiden der andere Apostel desselben Namens.

2) Jakobus der Son des Alphäus wird mit diesem vollen Namen an vier Stellen des N. T.'s genannt, nämlich lediglich in den vier Apostelverzeichnissen one jede weitere Notiz (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apostelg. 1, 13). Und keine andere Stelle ist überhaupt mit Sicherheit auf ihn oder auch auf seine Familie zu beziehen, so dass wir von dieser wie von ihm selbst irgend etwas weiteres nicht bestimmt wissen. Namentlich ist alles, was man von einer Verwandtschaft des Jakobus Alphäi und seines Hauses mit Jesus gesagt hat, als völlig grundlos zurückzuweisen. Wie unsicher diese Behauptung ist, kann man von vorneherein schon daraus abnehmen, dass unter ihren Verteidigern die Einen die vermeintliche Verwandtschaft von der Mutter des Herrn, Maria, die Anderen von dem Gatten derselben, Josef, ableiten. Indem beide von der Voraussetzung ausgehen, dass die Namen Alphäus und Klopas identisch sind, berufen sich die ersteren auf Joh. 19, 25, wonach Maria, die Frau des Klopas, die Schwester der Mutter Jesu sein soll, die anderen auf Hegesipps Nachricht (bei Euseb. III, 11), dass Klopas ein Bruder des Josef sei. Aber Joh. 19, 25 ist es fraglich, ob *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* das Weib des Klopas oder nicht vielmehr dessen Tochter oder Mutter bedeutet, und ganz unwarscheinlich, dass *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* zusammen auf eine Person zu beziehen ist. Denn es wäre sehr sonderbar und one Analogie im N. T. (der dynastische Name Herodes kann nicht in Betracht kommen), dass zwei Schwestern denselben Namen Maria hätten. Vielmehr sind dort vier Namen in änlicher Gruppirung wie Matth. 10, 2—4 anzunehmen und die Schwester der Mutter Jesu demnach von Maria Klopä zu unterscheiden. Die Notiz des Hegesipp aber bietet keine sichere Basis, da sie im N. T. keine Unterstützung findet und Hegesipps Nachrichten mitunter Sagenhaftes enthalten. Vollends verlieren beide Annahmen damit ihren Halt, dass die vorausgesetzte Identität der Namen Alphäus und Klopas gar nicht zu erweisen ist. Denn nicht Klopas, sondern das davon sehr verschiedene Chalphai ist die syrochaldäische Form für *Ἀλφαῖος*, wie sie sich dafür immer in der ältesten syrischen Übersetzung des N. T. findet, wärend dieselbe

für Klopas und Kleophas die andere Form Klepoja hat. Und zu beachten ist, daſs auch der des Hebräischen kundige Hieronymus, trotzdem daſs er Maria Klopae für die Frau des Alphäus hält, gar nicht an die Möglichkeit denkt, beide Namen für die gleichen zu halten. — Möglich wäre es, daſs Jakobus Alphäi Matth. 27, 56; Mark. 16, 1 *(Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου)*; Mark. 15, 40 *(Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ιωσῆ μήτηρ)*; Mark. 24, 10 *(Μαρία Ἰακώβου)* gemeint ist. Dann würden wir diesen Stellen entnehmen können, daſs die Mutter des Jakobus Maria hieß und zu den Anhängerinnen Jesu gehörte, daſs er einen Bruder Joses besaß und daſs er zur Unterscheidung von anderen Männern dieses Namens den Beinamen des Kleinen hatte, warscheinlich von seiner Statur. Denn keinenfalls kann der letztere jenen im Verhältnis zu Jakobus Zebedäi als den jüngeren bezeichnen wollen (vgl. Meyer z. d. St.). Da aber für J. Alphäi eben diese im Neuen Testament sonst allein gebrauchte Näherbezeichnung viel deutlicher wäre, so kann es wol auch sein, daſs man hier an einen anderen zur Gemeinde gehörigen J. zu denken hat, von dem wir nichts weiteres wissen. Sehr unwarscheinlich ist dagegen die Annahme, daſs Luk. 6, 16; Apostelg. 1, 13 der Name des Apostels *Ἰούδας Ἰακώβου* denselben als einen Bruder des J. Alphäi bezeichnen sollte. Denn die ganz ungewönliche Ergänzung von *ἀδελφός* zum Genitiv ist hier um so weniger statthaft, als in denselben Apostelverzeichnissen einerseits das Bruderverhältnis durch *ἀδελφός*, andererseits durch den bloßen Genitiv der Name des Vaters bezeichnet wird *(Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου)*. Der letztere ist daher auch hier sicher anzunehmen. Und ganz unmöglich ist eine Kombination dieser Stellen mit den vorhin angeführten, an denen eine Maria als Mutter des J. und Joses genannt wird, sodaſs sich drei Brüder, nämlich außer Joses die zwei Apostel Jakobus und Judas ergeben sollten. Denn wären die beiden letzteren Brüder, so würden sie und nicht J. und Joses genannt sein, wo es galt, ihre Mutter Maria durch Nennung ihrer Söne zu charakterisiren. Ebensowenig aber wie der Apostel Judas Lebbäus ist der andere Apostel Simon Zelotes zu einem Bruder des J. Alphäi zu machen. Im Neuen Testament findet diese Vermutung gar keine Stütze, und die Nachricht des Hegesipp, daſs der zweite Bischof von Jerusalem, Symeon, ein Son des Klopas sei (bei Euseb. 4, 32), ist schon darum nicht hiefür zu verwerten, weil die Identität des Klopas mit Alphäus nicht festgestellt ist. — Von den weiteren Schicksalen des J. Alphäi hören wir nichts als die kirchliche Sage, daſs er im südwestlichen Palästina und in Ägypten gewirkt und in der unterägyptischen Stadt Ostrakine den Kreuzestod erlitten habe (Niceph. 2, 40). Alle übrigen aber, hier unter Nr. 2 nicht erwänten, Stellen des Neuen Testaments, an denen ein von J. Zebedäi verschiedener J. genannt wird, sind sicherlich nicht auf J. Alphäi zu beziehen, sondern sämtlich auf einen dritten bedeutsamen Mann dieses Namens.

3. **Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn**, Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem, wird als ein von beiden Aposteln desselben Namens verschiedener Mann im Neuen Testament an folgenden Stellen genannt: Matth. 13, 55; Mark. 6, 3; Apostelg. 12, 17; 15, 13; 21, 18; 1 Kor. 15, 7; Gal. 1, 19; 2, 9. 12; Jakob. 1, 1; Jud. 1, 1; und derselbe wird außerhalb des N. T.'s erwänt bei Josephus antiq. 20, 9. 1; Hegesipp (bei Euseb. 2, 33) und bei den Kirchenvätern.

In der alten christlichen Kirche beginnt man nun freilich bereits teilweise unserem J. die Existenzberechtigung abzusprechen und die ihn betreffenden Angaben auf einen der Apostel, meistens auf J. Alphäi, zu übertragen, wobei dann notwendig das diesem J. zugeschriebene, aber auf keinen der zwei Apostel dieses Namens anwendbare Bruderverhältnis zu Jesus in eine weitere verwandtschaftliche Beziehung, gewönlich in bloße Vetterschaft, verwandelt werden muſs. — Wie lange aber ursprünglich die Auseinanderhaltung des J., des Bruders des Herrn, von den Aposteln in der Kirche noch herrschend war, dafür ist uns ein besonders bedeutsamer Zeuge Tertullian. Derselbe weist nämlich auf die nach

der Geburt Christi erfolgte Verehelichung der Maria (de monog. 8 opp. ed. Oehler, vol. I, p. 772) und auf seine im Ev. mit der Maria zusammen genannten Brüder hin (de carne Christi 7, adv. Marc. 19), um gegenüber von gnostischen Anschauungen die volle Realität der Menschwerdung Christi zu beweisen. Er fasst also die Brüder Jesu im eigentlichen Sinne auf, d. h. (so wollen wir den Ausdruck hier immer verstanden wissen) als Söne der Maria aus ihrer nach der Geburt Jesu mit Josef eingegangenen Ehe; nur so kann seine persönliche Begründung stichhaltig sein, und er spricht dies nicht als eine ungewönliche Vermutung aus, sondern als die in der Kirche allgemein herrschende Anschauung. — Als solche erscheint die deutliche Unterscheidung des Bruders Jesu von den Aposteln etwas später auch noch in dem ersten Teil der apostolischen Konstitutionen II, 55; VI, 12, 13, wo außer den namentlich aufgezälten 12 Aposteln als Vertreter der katholischen Lehre noch Paulus und J., der Bruder des Herrn, genannt werden, welcher letztere zu den 70 Jüngern gerechnet wird. Die eigentliche Fassung des brüderlichen Verhältnisses wird dabei durch nichts ausgeschlossen und vielmehr nahe gelegt durch den Ausdruck 7, 46: Ich Jakobus ein Bruder des Herrn dem Fleische nach, in welchem unter Voraussetzung der vollen Bedeutung des Wortes dieselbe nur durch den Gegensatz der geistigen Erhabenheit des Herrn beschränkt werden soll. — Sehr wichtig ist sodann das Zeugnis des in den Quellen forschenden Geschichtsschreibers Eusebius, welcher, one die Ablehnung eines Widerspruchs für nötig zu halten, J. den Bruder des Herrn von den zwölf Aposteln ganz deutlich unterscheidet, indem auch er ihn zu den 70 Jüngern rechnet und im ganzen 14 Apostel zält, nämlich die Zwölfe, Paulus und J. (Comm. Jes. 17, 5; h. e. 1, 12; 2, 1; 7, 19). Wenn er aber einmal (h. e. 2, 1) den J. als „sogenannten" Bruder des Herrn bezeichnet, so ergibt der Zusammenhang der Stelle zweifellos, dass er damit keineswegs ein entfernteres verwandtschaftliches Verhältnis andeuten will. Denn er motivirt seinen Ausdruck mit der Erinnerung daran, dass wol beide, Jesus und J., als Söne Josephs betrachtet wurden, Jesus aber (im Unterschied von J.) tatsächlich noch vor dem Beginne des ehelichen Umganges zwischen Josef und Maria geboren sei. Eusebius hält also den J. augenscheinlich für einen Son des Josef und der Maria, in Übereinstimmung mit Tertullian, den apost. Konstit. und mit der gewönlichen Anschauung.

Allein eben diese Voraussetzung, dass Maria mit Josef in ein eheliches Verhältnis getreten sei und Kinder geboren habe, wurde in der Kirche allmählich desto anstößiger, jemehr die dualistisch asketische Richtung sich in derselben verbreitete, welche auch zu einer Überschätzung des unversehrten jungfräulichen Standes führte. Und in eben denjenigen Kreisen, in welchen diese Richtung am frühesten zur Herrschaft kam, den essenisch-ebionitischen, wurde auch zuerst die bleibende Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn zum Dogma. Wie sehr aber die geschichtliche Überzeugung von der Verschiedenheit der Brüder des Herrn von den Aposteln herrschend war, geht daraus hervor, dass sie zunächst auch durch jenes dogmatische Postulat noch gar nicht beseitigt wurde, sondern dieses nur zu einer Verwandlung des brüderlichen Verhältnisses in eine entferntere Stiefbruderschaft fürte.

Ob dies auch bei dem judenchristl. Geschichtsschreiber Hegesipp und in den judaistischen pseudoclementin. Homilien und Rekognitionen geschehen ist, bleibt fraglich. Sicher ist nur, dass auch hier von einer Identifikation des Bruders des Herrn J. mit einem Apostel keine Spur ist. Denn was Hegesipp betrifft, so sagt er nicht nur, dass J., der Bruder des Herrn, als der Gerechte bezeichnet sei, weil es viele Männer dieses Namens gegeben habe, sondern er unterscheidet ihn auch deutlich von den Aposteln (bei Euseb. h. e. II, 23: *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος. — Ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο*). Und damit steht gar nicht in Widerspruch die Stelle desselben Verf.'s bei Euseb. h. e. II, 4, 22: *μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προε-*

[illegible] freilich mit [illegible] Analogie der [illegible] ἐπίσκοπον [illegible] wonach es rein [illegible]. Dass ebenso wie [illegible] Vetter sei. [illegible] des J. des [illegible] in der alten [illegible] wir dem He- [illegible] Bruder des Josef [illegible] Alphäus dies [illegible] sachlich doch un- [illegible] Söne des Klo- [illegible] andererseits nie- [illegible] Vetter des Herrn [illegible] gezogen wer- [illegible] J. zweimal Bischof [illegible] den freilich etwas [illegible] Herrn im Verhält- [illegible] des Herrn war. — [illegible] des Gerechten von den Apo- [illegible] über den Aposteln [illegible] 44—59). Und wenn es Homil. [illegible] so darf man aus dem [illegible] ziehen, sondern kann es [illegible]. Möglicherweise könnte indessen so- [illegible] des Hegesipp auf die Mei- [illegible] Bruder, sondern nur ein Stief- bruder des Herrn [illegible] aus früherer Ehe gewesen sei. — [illegible] ebionitischen Kreisen einheimisch [illegible] evangelium Jacobi, in welchem [illegible] erwachsenen Sönen umgebe- ner [illegible] ebionitischen Kreisen pflanzte sich [illegible] fort, wie wir aus dem Evang. [illegible] jenstigen an die Kindheits- geschichte [illegible] in die rechtgläubige Kirche, zu- nächst [illegible], in denen Machwerke, wie das jene [illegible] Evangel. Pseudo-Math. und das Ev. de na- tivitate Mariae [illegible]. — Nur schwankend und zögernd nahmen auch ge- lehrte Kirchenväter unter dem Einfluss der abnehmenden Schätzung der Ehe und der steigenden Glorificirung der Mutter des Herrn jene Fabel an. Die erste Spur davon findet sich bei Clemens Alex., welcher einmal den Judas, den Br. des H., für einen Son des Josef erklärt (nach Cassiodor vgl. Eadie S. 75), wärend er ein andermal wol eine damit nicht in Übereinstimmung stehende Anschauung über den Bruder des Judas J. bekundet. Auch hier folgt Origenes dem Vorgange des Clemens, indem er den von Josephus erwänten J. und seinen Bruder Judas für Söne Josefs aus früherer Ehe erklärt (zu Matth. 13, 55 und Joh. 2, 12). Aber er kann sich dafür nur auf einige Leute (τινές) berufen, welche sich darin den apokr. Evangelien des Petrus und Johannes anschlossen, „weil sie den Ruhm der Maria in der Jungfrauschaft bis zuletzt festhalten wollten“. Und er selbst schloss sich dieser Meinung aus keinem anderen Grunde an, als aus einem rein dogmatischen, nämlich in der echt mönchischen Meinung, dass wie Jesus der Erst- ling der Keuschheit (d. h. der Ehelosigkeit) unter den Männern war, so Maria der Erstling des jungfräulichen Standes unter den Weibern gewesen sein müsse. Aber wie unsicher das geschichtliche Fundament jener Vorstellung sei, erkannte er wol selbst. Und so verlässt er sie einmal ganz, indem er den Knoten lieber mit

Gewalt zerhaut. J. sagt er (c. Cels. I, 35) wurde überhaupt des Herrn Bruder nicht sowol genannt διὰ τὸ πρὸς αἵματος συγγενές, als vielmehr διὰ τὸ ἦθος καὶ τὸν λόγον. Von einer Identität aber der Brüder des Herrn mit Aposteln weiß er nirgends etwas. Und die in der Kirche herrschende Anschauung, von der nur einige abwichen, war offenbar noch die, dass die Brüder Jesu Söne Josefs und der Maria seien. Indessen bald verlor sie ihre allgemeine Geltung, und in der Zeit nach Eusebius finden wir sie nur vereinzelt bei Gegnern des Hilarius (Hil. zu Math. 1), bei dem Arianer Eunomius, bei den von Epiphan. bekämpften Dimöriten und Antidikomarianiten, bei Helvidius, Jovinian und Photius. Und dem Origenes folgten in der Hypothese der Stiefbrüderschaft nun andere Kirchenlehrer, wie Gregor von Nyssa, Cyrill v. Al., Epiphan., Oekumen., Euthymius, Hilarius, Ambrosius, Ambrosiaster, sämtlich ausgesprochenermaßen aus änlichen dogmatischen Axiomen.

Wo aber mit letzteren sich die Einsicht verband, dass jene Anschauung jeder sicheren historischen Basis ermangelte, da lag es sehr nahe, von der Stiefbruderschaft der Brüder des Herrn zur bloßen Vetterschaft weiter fortzugehen und durch Identifikation derselben mit Aposteln ihre selbständige Existenz ganz zu beseitigen, zumal dadurch den von den Brüdern des Herrn verfassten Briefen des Jakobus und Judas, deren kanonisches Ansehen in der Kirche allmählich stieg, ein eigentlich apostolischer Ursprung gesichert wurde.

Dass dies schon innerhalb der ebionitischen Partei, in dem Hebräerev. geschehen sei, ist nicht warscheinlich. Denn aus der Notiz (Hier. vill. ill. 2), dass nach demselben J., der Br. des Herrn, beim Abendmal zugegen gewesen sei, lässt sich noch nicht schließen, dass er dort wirklich als einer der 12 Apostel betrachtet wurde, da möglicherweise die Anwesenheit eines größeren Jüngerkreises dort vorausgesetzt war. Warscheinlicher ist es, dass Clemens Al., der in geschichtlichen Fragen manche Verwirrung macht, neben jener Stiefbruderhypothese auch bereits die Theorie der Identifizirung hatte. Denn wenn er sagt (Eus. h. e. 2, 1), es habe zwei Männer mit Namen J. gegeben, von denen der eine vom Turme geworfen, der andere mit dem Schwerte hingerichtet wurde, so scheint er J. den Gerechten mit J. Alphäi zu vermischen, es müsste denn sein, dass er den letzteren als unwichtig übergangen hätte. Der erste, von dem wir ganz sicher wissen, dass er J. den Gerechten für J. Alphäi erklärt hat, ist einer der Hauptbeförderer des Mönchthums im Abendlande, Hieronymus. Eine ausfürliche Begründung seiner Theorie gibt er zuerst in seiner Schrift gegen den Helvidius, welcher die bleibende Jungfräulichkeit der Maria bestritten hatte. Die maßlose Heftigkeit, mit welcher er um deswillen seinen Gegner angreift und seine gewiss stark übertriebene Behauptung, dass Helvidius mit seiner blasphemischen Ansicht in der Welt allein dastehe, beweisen, dass die früher allgemeine Anerkennung wirklicher Brüder Jesu durch die mönchische Richtung der Zeit unterdrückt war. Aber die Identifizirung des J., des Bruders des Herrn, mit J. Alph. erscheint hier deutlich noch als eine Neuerung, zu welcher Hier. nur greift, weil die übrigen Auskünfte ihm nicht genügen. Denn die Annahme, dass die Brüder Jesu Söne Josefs aus früherer Ehe seien, weist er, als von den Waneinbildungen der Apokryphen abhängig, zurück. Der wie es scheint auch schon aufgetauchten Meinung, dass J. der Gerechte mit J. Zebedäi eins sei, stellt er den frühen Tod des letzteren entgegen. Und so identifizirt er J., den Bruder des Herrn, mit J. Alph., indem er eine Verwandtschaft des letzteren mit Jesus so zu Stande bringt, dass er Maria Kleophae, die nach h. 19, 25 eine Schwester der Mutter Jesu sei, für die Frau des (durch „Kleoe“ gar nicht bezeichneten) Alphäus erklärt. Wie haltlos diese Hypothese sei, die er auch Autoritäten nicht anzufüren wusste, muss Hieron. später selbst gesehen haben. Denn in seinem Briefe an Helvidia (ep. 120) leugnet er die ntität zwischen der Mutter des J. und Maria Kleophae, womit er seiner zen Theorie das Fundament entzieht. Und in seinem Kommentar zu Jes. 17, 6 t er sie vollständig auf, indem er 14 Apostel zält, die Zwölfe, J., den Bru- des Herrn, und Paulus. Dieses Schwanken des Hieronymus reflektirt sich

dann auch in den Ansichten anderer abendländischer Kirchenlehrer. Augustinus läßt einmal die Wal, J., den Bruder des Herrn, als einen Sohn des Josef von einer anderen Gattin als Maria oder als einen Verwandten der letzteren zu betrachten (zu Gal. 1, 19): Jacobus domini frater vel ex filiis Joseph de alia uxore vel ex cognatione Mariae matris ejus debet intelligi). An anderen Stellen (zu Ps. 127, 2 und Matth. 12, 55) empfiehlt er die zweite Annahme, indem er ausdrücklich die Art der durch Maria vermittelten Verwandtschaft als ganz beliebige bezeichnet. Von einer Identität zwischen den Brüdern des Herrn mit Aposteln sagt er nichts. Vielmehr unterscheidet er einmal die ersteren von den letzteren ausdrücklich (Tract. 28 in Ev. Joh. zu 7, 4). Dagegen scheinen andere abendländische Kirchenlehrer dem Hieronymus in seiner früheren Identifizirungstheorie gefolgt zu sein, wie Isidorus Hispal. (Jacobus Alphaei sororis matris Domini filius Tom. V, p. 153 ed. Migne). Im Morgenlande kam sie aber nicht zur Verbreitung. Chrysostomus nennt (zu Gal. 1, 19) J. den Son des Klopas mit Berufung auf „den Evangelisten". Aber er ist ferne davon, unter Klopas Alphäus zu verstehen. Denn er behauptet und begründet ausdrücklich die Verschiedenheit der Brüder des Herrn von den Aposteln (zu 1 Kor. 15, 7). Daher kann man auch daraus, daſs Theodoret (zu Gal. 1, 19) den J. als Son des Klopas und Vetter des Herrn bezeichnet, noch gar nicht schließen, daſs er die Identifikationstheorie hat. Wie wenig diese überhaupt in der griechischen, syrischen und koptischen Kirche bekannt war, erhellt auch daraus, daſs hier überall zwei verschiedene Festtage für J. den Gerechten und J. Alphäi traditionell sind.

Alle diese verschiedenen, in der alten Kirche über die Person des Jakobus, des Bruders des Herrn, ausgesprochenen Anschauungen sind (abgesehen von der schon durch Hieronymus genügend widerlegten Identifikation des J., des Bruders des Herrn, mit dem frühe verstorbenen J. Zebedäi) sämtlich auch unter den neueren Theologen vertreten worden, zum teil mit einigen Variationen und Kombinationen. Die Auffassung des J. des Gerechten und der übrigen Brüder des Herrn als von den Aposteln verschiedener Söne des Josef und der Maria halten fest u. a.: Rich. Simon, Herder, Zaccaria, Stier, Clemen, Credner, de Wette, Kern (Komment.), Wieseler, Wiesinger, Neander, Schaff, Schmid, Meßner, Lechler, Reuß, Oertel, Huther, B. Weiß, Bleek, Laurent, G. Plitt, Keim, Wold. Schmidt. Wärend aber unter diesen die meisten alle Nr. 3 oben genannten Stellen auf J., den Bruder des Herrn, beziehen, glaubten Stier und Wieseler (Stud. und Krit. 1842, S. 79 ff.), daſs Apostelg. 12, 17; 15, 13; 12, 18; Gal. 2, 9—12 Jak. Alphäi gemeint sei, dieser also und nicht J., der Bruder des Herrn, der Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem war.

Der Vorstellung, daſs die Brüder des Herrn von den Aposteln verschiedene Söne Josephs aus einer früheren Ehe, also Stiefbrüder Jesu waren, schließt sich Thiersch (Vers. z. Herst.) an, wärend Olshausen (etwa in der Weise Augustins) mit der Unterscheidung der Brüder Jesu von den Aposteln die allgemeine Behauptung verbindet, daſs letztere doch nicht eigentliche Brüder waren. Die vollständige Identifizirung des J., Bruder des Herrn, mit J. Alphäi vertreten dagegen Calov, Buddeus, Semler, Hug, Guericke (schwankend), Schneckenburger, Theile, Steiger, Bouman, Hofmann, Lange. Eine Art von Vermittelung zwischen dieser und der ersten Ansicht findet sich bei Storr, Eichhorn, Pott, Winer, Schott, welche zwar die in den Evangelien genannten Brüder Jesu für eigentliche halten, aber den in der apostolischen Zeit auftretenden J., den Bruder des Herrn, mit J. Alphäi identifiziren. Calvin aber nimmt in dieser Frage eine eigentümliche Stellung ein, indem er die Stellen des Galaterbriefes auf J. Alphäi bezieht, die Nachrichten des Josephus und Hegesipp auf einen anderen J., der zu den Brüdern, d. h. zu Verwandten Jesu gehörte.

Wir haben nun gefunden, daſs durch die Geschichte der altkirchlichen Tradition lediglich die Auffassung der Brüder Jesu als eigentlicher Söne des Josef und der Maria begünstigt wird. Diese gar nicht aus dogmatischen Voraussetzungen, sondern allein aus geschichtlicher Überlieferung abzuleitende Anschauung war zur Zeit des Tertullian und Origenes die herrschende Überzeugung, wä-

rend die Hypothese einer bloß durch Josef vermittelten Stiefbruderschaft, zunächst in häretischen Kreisen als Teil apokryphischer Fabeln entstanden, in der Kirche nur auf Grund mönchischer Axiome eingefürt wurde, und durch eben diese einige Kirchenlehrer spät, vereinzelt und unsicher zu einer Identifikation des J., des Bruders des Herrn, mit J. Alphäi gefürt wurden.

Ebensosehr entscheiden aber auch die Angaben der N. T.'s für die erste Auffassung gegen alle übrigen.

Zunächst wird aus Matth. 1, 25 und Luc. 2, 7 sehr warscheinlich, dass nach der Geburt Christi Josef und Maria eheliche Gemeinschaft gehabt haben und aus derselben Kinder hervorgegangen sind. Denn der Ausdrnck *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς* legt den Gedanken wenigstens nahe, dass jenes *γινώσκειν* später wirklich geschehen ist. Und die Bezeichnung des Kindes der Maria als ihres erstgeborenen Sones muss nach Analogie aller neutestamentlichen Stellen, an denen *πρωτότοκος* vorkommt, Röm. 8, 29; Kol. 1, 15. 18; Hebr. 11, 28; Apok. 1, 5, die Beziehung auf später geborene Söne einschließen. Diese Folgerungen aus den beiden angegebenen Ausdrücken sind um so natürlicher, da bei denselben Evangelisten, welche sie gebrauchen, später Brüder Jesu erwänt werden. Und zwar werden sie immer in einer solchen Verbindung mit Josef und Maria oder mit der letzteren allein genannt, dass sie zweifellos eben als deren Kinder gedacht sind: Joh. 2, 12; Math. 12, 47 ff. (Mark. 3, 31; Luk. 8, 19); Math. 13, 55; Mark. 6, 3 (Luk. 4, 22); Apostelg. 1, 1. Namentlich muss auch die hier überall gebrauchte Bezeichnung der Maria als Mutter Jesu darauf schließen lassen, dass die Brüder Jesu in demselben eigentlichen Sinne gemeint sind. Diese Daten sprechen nun erstlich gegen die Annahme, dass die Brüder Jesu Stiefsöne oder (wie Lange annimmt) Pflegesöne der Maria gewesen seien, eine Hypothese, welche im N. T. gar keinen Anhalt findet und ihre Entstehung überhaupt keinen geschichtlichen Gründen, sondern nur dogmatischen Axiomen verdankt. — Und sie stehen ebenso im Widerspruch mit derjenigen Anschauung, nach welcher die Brüder des Herrn nur weitere Verwandte, speziell seine Vettern und die unter den Brüdern neben Joses genannten drei, Jakobus, Judas, Simon mit den Aposteln Jakob. Alph., Judas Lebbäus und Simon Zelotes identisch sein sollen. Eben hiergegen entscheiden aber noch viele andere aus neutestamentlichen Angaben zu entnehmende Gründe. — Schon dass J., der Bruder des Herrn, der Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem, an keiner einzigen von allen Stellen, an denen er im N. T. (und außerhalb desselben) erwänt wird, die Bezeichnung J. Alphäi erhält, die ihn sonst am deutlichsten unterschieden hätte, macht es sehr unwarscheinlich, dass er wirklich J. Alphäi war. Ferner kann das stehend gebrauchte Wort *ἀδελφός* hier gar nicht einen Verwandten oder Neffen, sondern nur einen wirklichen Bruder bedeuten. Denn der nur in der Geschichte der Patriarchen und Davids einigemal vorkommende Gebrauch des Wortes „Bruder" für einen Verwandten findet sich schon im A. T. im übrigen gar nicht und ebenso niemals im N. Test., welches vielmehr für den Verwandten und Neffen die bestimmten Bezeichnungen *συγγενής* und *ἀνέψιος* hat (Mark. 6, 4; Luk. 1, 36; 2, 44; Kol. 4, 10). Dann haben wir aber auch bereits gesehen, dass die Annahme einer Verwandtschaft zwischen J. Alph. und J. gar keinen sicheren Boden hat. Und dass der erstere die Apostel Judas Lebb. und Simon Zelotes zu Brüdern gehabt habe, ist sogar durch die Art, wie sie im Unterschiede von den als solche bemerklich gemachten Brüderpaaren einfach nebeneinander gestellt werden, geradezu ausgeschlossen. Dazu kommt, dass die Brüder des Herrn sämmtlich von den Aposteln deutlich unterschieden werden. Und zwar werden sie nicht nur neben den Aposteln als von ihnen verschieden genannt Joh. 2, 12; Apostelg. 1, 13; 1 Kor. 9, 5, sie erscheinen auch als ein äußerlich und innerlich von den Jüngern getrennter Kreis, wenn Jesus Matth. 12, 46 (Mark. 3, 31; Luk. 8, 19) in bezug auf die ihn lernbegierig umringenden Jünger und die misstrauisch draußen stehenden Brüder den Gegensatz von geistlichen und fleischlichen Verwandten geltend macht. In Joh. 7, 5 heißt es in erkennbarem Kontrast zu dem vorangegangenen Bekenntnis der Zwölfe (wir haben geglaubt —, dass du bist Christus u. s. w.):

nicht einmal seine Brüder glaubten an Jesus, was allen exegetischen Künsten zum Trotz nur heißen kann: sie, und zwar nicht bloß der eine Joses, sondern sie alle glaubten nicht (wie die Zwölf), dass Jesus der Messias sei (vgl. Joh. 2, 11. 23; 4, 39 u. s. w.). — Erst nach dem Hingang des Herrn erscheinen dann Apostelg. 1, 13 die Brüder Jesu (persönlich von den Aposteln verschieden) mit ihnen in enger Gemeinschaft, nachdem nun auch sie Glieder der christgläubigen Gemeinde geworden sind. Und wo dann zu dem eigentümlichen Verhältnis, in dem sie zu J. standen, noch besondere Charakter- und Geistesvorzüge sowie eine kirchlich-amtliche Stellung hinzukam, da musste sich ein hoher apostelgleicher Rang von selbst notwendig bilden. Es ist also sehr begreiflich, dass wir in einem solchen den leiblichen Bruder des Herrn und Vorsteher der Muttergemeinde J. finden, wärend von J. Alph., von dem die Evangelien nichts als seinen Namen nennen, ein so starkes Hervortreten seiner Persönlichkeit in späterer Zeit sehr unwarscheinlich wäre. Aber auch wo man jenen hohen Rang dem J. in vollem Maße zugesteht, wird er doch von den Aposteln im engeren Sinne deutlich unterschieden. Die Worte des Paulus Gal. 1, 9: ἕτερον δὲ ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου können, da ἕτερον sich rückwärts auf Πέτρον bezieht und gar nicht vorwärts auf Ἰάκωβον, nur bedeuten: einen anderen Apostel habe ich nicht gesehen als allein den Petrus, man müsste denn auch den J., den ich freilich auch sah, zu den Aposteln rechnen wollen. Gal. 2, 9 zält Paulus den J. zu den Säulen der Kirche, aber er vermeidet den Ausdruck Apostel. Und wärend er ihn sogar vor Petrus nennt, was seine ganz eigenartige Stellung begreiflich macht, aber für J. Alph. unpassend gewesen wäre, nennt er doch nicht ihn, sondern Petrus als den Vertreter des εὐαγγέλιον περιτομῆς. Und 1 Kor. 15, 7 ist freilich J. wol ebensowenig von den ἀπόστολοι πάντες verschieden wie Petrus von den δώδεκα, aber im Unterschiede von letzterem kann jenes hier nur in dem weiteren Sinne gemeint sein, in welchem das Wort auch Phil. 2, 25; Apostelg. 14, 4. 13 und wol auch 9, 27. 28 steht. — Wenn J. selbst in seinem Briefe sich nur δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt (l. c.), so kann man daraus freilich nicht mit Notwendigkeit folgern, dass er kein Apostel war, aber sicher auch ganz und gar nicht, dass er kein Bruder des Herrn war: denn diese Bezeichnung, die von anderen zur Unterscheidung und zum Ruhme gebraucht wurde, wäre in seinem eigenen Munde wenig passend gewesen.

Diese Beweisgründe entscheiden nicht bloß gegen diejenigen, welche überhaupt einen eigentlichen Bruder des Herrn nicht anerkennen und J., den Bruder des Herrn, ganz und gar mit J. Alph. identifiziren, sondern auch gegen solche Vermittelungen, nach denen es zwar leibliche Brüder des Herrn und darunter auch einen J. gegeben hat, aber doch da, wo in der apostolischen Zeit ein hochangesehener Mann J. in hervorragender kirchlicher Stellung erscheint, überall (Pott, Eichhorn, Schott, Winer) oder doch mitunter (Stier, Wieseler) nicht jener J., sondern J. Alph. gemeint sein soll, Hypothesen, welche, indem sie einige Schwierigkeiten zu beseitigen suchen, neue schaffen und an ihrer inneren Inkonsequenz scheitern. Denn wenn es einen wirklichen Bruder des Herrn mit Namen Jakobus gab, so konnte nur umsoweniger ein entfernter Verwandter Jesu jenen Beinamen erhalten. Und dass Paulus zwar Gal. 1, 19 den Bruder des Herrn, aber Gal. 2, 9 den Apostel J. Alph. gemeint habe, ist völlig unglaublich, da Paulus gerade das zweite Mal keine unterscheidende Näherbezeichnung gebraucht und ihn an beiden Stellen gleichmäßig als einen Mann erscheinen lässt, der nicht im engsten Sinne Apostel war, aber doch ein apostelgleiches Ansehen hatte. Keiner Widerlegung aber bedarf die Erfindung Renans (Vie de Jésus p. 25), Matth. 13, 55 seien irrtümlicherweise die Namen der gläubigen und als „Brüder des Herrn“ bezeichneten Vettern Jesu an Stelle der ganz unbekannt gebliebenen Namen seiner wirklichen Brüder gesetzt, welche ihn niemals anerkannt hätten.

Was gegen eine Unterscheidung der Brüder des Herrn von den Aposteln gesagt ist, hat im Vorangehenden bereits fast vollständig seine Widerlegung gefunden, so auch der häufig besonders nachdrucksvoll geltend gemachte Einwand, dass dann vier Brüder Jesu mit vier Vettern desselben gleiche Namen hätten. Es

hat sich gezeigt, dass auch nicht ein Vetter Jesu mit irgend welcher Warscheinlichkeit nachgewiesen werden kann. Es bleibt also von jener Behauptung nur eine Namensgleichheit von drei Brüdern mit drei Aposteln Jesu übrig, und diese wird niemandem verwunderlich sein, der es weiß, wie häufig sich die aus der Bibel entnommenen Namen unter den Juden überhaupt widerholten, sodass z. B. bei Josephus nicht weniger als 21 Simon und 16 Judas vorkommen. Nur ein Einwand bleibt noch übrig, der einigen Schein hat, dass nämlich Lukas, nachdem er in der Apostelgesch. die beiden Apostel des Namens J. erwänt und Kap. 12 die Hinrichtung des einen von beiden, des J. Zeb., berichtet hat, unter dem einzigen J., von welchem er von Kap. 15 an berichtet, one ihn als neue Person einzufüren, nur den Apostel J. Alph. verstehen könne, da weder dieser in der Apostelgesch. spurlos verschwinden, noch eine ganz neue Persönlichkeit plötzlich auftauchen könne. Aber man braucht sich dagegen gar nicht auf den schriftstellerischen Charakter der Apostelgesch. zu berufen, welche nach verschiedenen Quellen gearbeitet sei, und hier einen Mangel an schriftstellerischer Verarbeitung zeige (Bleek). Denn dass J. Alph. in der Erzälung verschwindet, kann gar nicht auffallen, da die Apostelgesch. ihrem Zwecke entsprechend überhaupt nur die Schicksale sehr weniger Apostel verfolgt und dass J., der Bruder des Herrn, wenn er von J. Alph. verschieden wäre, unvorbereitet als eine neue Person auftauchen würde, ist auch nicht richtig. Denn Apostelg. 1 hat Lukas bereits die Brüder des Herrn neben den Aposteln als hervorragende Glieder der Christengemeinde genannt, und wie wir aus dem mit der Apostelg. zusammengehörigen Ev. des Lukas wissen, befand sich unter jenen auch ein J. Wenn also Lukas, nachdem er den Tod des J. Zeb. berichtet hat, von einem J. redet, so kann dies mindestens ebensogut der Bruder des Herrn, als der Son des Alph. sein; da er ihn aber als einen Mann von sehr hervorragender kirchl. Stellung erscheinen lässt, so konnten seine Leser nicht zweifeln, dass er den als Vorsteher der Muttergemeinde bekannten Bruder des Herrn meinte. Daher ist auch die Meinung de Wettes unbegründet, dass zwar der von Kap. 12 an in der Apostelgesch. genannte J. tatsächlich der von J. Alph. verschiedene Bruder des Herrn sei, Lukas selbst ihn aber mit jenem verwechselt habe.

Über die äußere und innere Lebensgeschichte des J. hat sich einiges bereits aus unserer bisherigen Untersuchung ergeben, bedarf aber noch mehrfacher Ergänzung. Die ungläubige Haltung, welche J. sowie überhaupt die in den Evv. immer zusammengenannten Brüder des Herrn dem Auftreten des letzteren gegenüber einnahmen, ging zunächst unzweifelhaft daraus hervor, dass sie mit den ganz gewönlichen und bescheidenen Verhältnissen, in denen sie mit ihrem Bruder im Elternhause zusammengelebt hatten, nicht sein die höchsten Ansprüche erhebendes Auftreten zusammenzureimen vermochten. Und etwas davon muss auch bei der Mutter des Herrn der Fall gewesen sein. Daher beklagt sich J. ernstlich, nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern auch in seinem eigenen Elternhause die gebürende Anerkennung nicht gefunden zu haben (Mark. 6, 4). Und selbst das Gerede, Jesus bekunde durch seine widerholte Närung einer fieberhaften Erregung des Volkes einen bedenklichen Grad von Überspanntheit (Mark. 3, 21), blieb auf seine Mutter und seine Jünger nicht ganz one Eindruck, so dass sie argwönisch zur Stätte seines Wirkens eilten (Mark. 3, 31). Zu seinen geistigen Verwandten konnte daher der Herr sie damals noch nicht zälen (Mark. 3, 34). Freilich nach der Wüstenspeisung konnten auch seine Brüder nicht mehr sich dem Eindruck seiner Taten und Erfolge entziehen (Joh. 7, 3), und der Gedanke an die Möglichkeit, dass Jesu messianische Ansprüche berechtigt seien, scheint zu jener Zeit in ihnen aufgedämmert zu sein (ebd.). Was sie aber von der tatsächlichen Anerkennung noch abhielt, war jetzt offenbar der Abstand, in dem sich ihre messianische Erwartung von dem im Verhältnis dazu immer noch unscheinbarem Wirken Jesu verhielt. Noch zur Zeit seines Leidens müssen sie ihre reservirte Haltung bewart haben, wärend Maria zum festen Glauben gelangt war, da es sich nur so erklärt, dass Jesus seine Mutter der Fürsorge seines Jüngers Johannes empfahl (Joh. 19, 27). Doch wird schon die übermenschliche Geduld und Ruhe, mit der Jesus

in den Tod ging, ihre Herzen gewonnen haben und namentlich das des Jakobus. Denn diesem wurde nun eine von Paulus 1 Kor. 15, 7 erwänte, im Hebräerev. sagenhaft ausgefürte Erscheinung des Auferstandenen zu teil, welche seinen Glauben und durch ihn wol auch den seiner Brüder zur Reife brachte. So finden wir sie denn gleich nach dem Abschiede des Herrn mit der Mutter als Angehörige der jungen Gemeinde. In dieser scheint dann besonders seit der Hinrichtung des J. Zebed. und der Flucht des Petrus (Apostelg. 12) das Ansehen des J. sich entwickelt zu haben, sodass er unter den Presbytern der Gemeinde (Apostelg. 15, 22) eine wol mehr persönlich als amtlich leitende Stellung einnahm. Seine Tätigkeit blieb von der apostolischen darin verschieden, dass er, obschon wie seine Brüder wol auch mitunter mit seinem Weibe auf Reisen befindlich, die gewiss mehr der Inspektion als der Mission dienten (1 Kor. 9, 7), doch vielmehr an Jerusalem gebunden war, als die anderen Apostel (vgl. Gal. 1, 17). Im Range aber rückte er nicht nur den letzteren an die Seite, sondern er wurde auch neben den zwei noch übrigen Aposteln aus dem Trifolium der drei Vertrautesten Jesu, neben Petrus und Johannes als eine der drei Säulen der judenchristlichen Kirche allgemein anerkannt. In dieser Stellung erscheint er auf dem Apostelkonzil nach den Berichten des Paulus Gal. 2, 1 ff. und Lukas Apostelgesch. 15, 1 ff., die in Verbindung mit Gal. 2, 11 ff. uns zugleich den kirchlichen Standpunkt des J. hinreichend deutlich erkennen lassen. Nach Paulus hat J. wie die zwei anderen Säulenapostel sich bestimmt von den des Paulus Freiheit belauernden falschen Brüdern getrennt, d. h. von den Judaisten, welche die volle Gesetzesbeobachtung als Bedingung zur Seligkeit und darum auch als Pflicht für die Heidenchristen behaupteten, und hatte seinerseits an der von Paulus dargelegten Art, den Heiden das Evangelium one Forderung von Beschneidung und Gesetzesbeobachtung zu verkünden, nicht das Mindeste auszusetzen, sondern reichte ihm die Hand der Gemeinschaft, um auszudrücken, dass sie, obschon auf verschiedenen nationalen Boden und darum freilich in verschiedener Weise, doch im gleichen Geiste für das Evangelium wirken wollten. Und damit steht der Bericht der Apostelg. ganz in Übereinstimmung, der nur noch hinzufügt, dass J. es war, welcher die ausdrückliche Verpflichtung der heidenchristlichen Gemeinden, zunächst der mit Jerusalem in Verbindung stehenden, zur Beobachtung der noachischen Gebote durchsetzte. Damit machte J. nur zum zeitweiligen Gesetz, was im wesentlichen ebenso immer zu den Grundsätzen des Paulus gehörte. Aber er bekundete dabei freilich, welches Gewicht gerade er auf die Voraussetzung legte, deren Konsequenz jene Forderung war, dass nämlich die Judenchristen aus Pietät unveränderlich an dem Gesetz und den Sitten ihrer Väter festhielten. Denn solange sie das taten, mussten sie jede Nichtachtung jener Gebote als einen Greuel betrachten, den sie bei den zu einer Gemeinde mit ihnen verbundenen Heidenchristen nicht dulden durften. Genau derselbe Standpunkt des J. ergibt sich auch aus der Wirkung seiner Freunde in Antiochien auf den leicht bestimmbaren Petrus, der den dortigen Judenchristen sich anschließend mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten hatte, aber dieselbe nach dem Erscheinen jener plötzlich abbrach. Wol hatte J. wie die anderen Judenchristen Jerusalems sich darin gefunden, dass Petrus im einzelnen Falle mit einem zum Evangelium bekehrten Proselyten (vgl. Apostelg. 10, 2) Kornelius zusammen gegessen hatte (Apostelg. 11, 3. 18). Und eine Kultusgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen hatte er durch die noachischen Gebote gewiss ermöglicht wissen wollen. Aber ob er eine darüber hinausgehende, zur Regel gewordene Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen, welche gegen die jüdische Satzung verstieß, seinerseits billigen würde, wie Petrus sie durch seine Beteiligung gebilligt hatte, das hatte Petrus guten Grund zu bezweifeln. Denn noch viel später finden wir J. an der Voraussetzung festhaltend, dass die Judenchristen die Beobachtung des altest. Gesetzes nicht aufgeben durften Apostelg. 21, 21 ff. — So stand J. also, von den Judaisten prinzipiell durchaus getrennt, doch im Verhältnis zu anderen apostolischen Männern ihnen am nächsten. Daraus erklärt es sich, dass die ebionitische Partei freilich unrechtmäßig sich mit der Autorität des J. zu decken suchte und ihn wie ihren

Schutzpatron mit einem Kranze sagenhafter Glorie schmückte. In diesem erscheint er denn auch bereits bei Hegesippus, wenn dieser ihn als Nasiräer und Essäer darstellend erzält, er habe von seiner Kindheit an weder Wein noch sonst Berauschendes getrunken, kein Schermesser auf sein Haupt kommen lassen, sich nie mit Öl gesalbt und nie gebadet, und nur linnene Gewänder getragen. Doch ist nach Abzug solcher Übertreibungen der Bericht des Heges. als brauchbare Quelle zu benutzen. Und dass J. durch seine gesetzliche und asketische Sittenstrenge sich den Namen des Gerechten und die Achtung auch seiner ungläubigen Volksgenossen erworben und von Liebe gegen sein gesamtes Volk getrieben, für dessen Sünden im Tempel auf den Knieen zu beten nicht abgelassen habe, sind Züge, welche zur Charakteristik des Neuen Test.'s vollkommen stimmen. In den pseudoclementinischen judaistischen Schriften wird die Askese wie die Würde des J. noch bedeutend gesteigert, und nach Epiphanius (haeres. 30, 16) hat es sogar Beschreibungen seiner Himmelfart gegeben. — Über das Ende des J. haben wir zwei widersprechende Berichte. Nach Hegesippus (bei Euseb. h. e. 2, 23) ist Jakobus nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems, also etwa 69 n. Chr., von den Pharisäern vom Turme gestürzt. Nach Josephus (antiq. 20, 9. 1) soll dagegen die sadducäische Partei den Amtswechsel der Prokonsuln Festus und Albinus 62 oder 63 v. Chr. benutzt haben, um gegen den Willen der Pharisäer J. steinigen zu lassen. Diese Stelle des Josephus unterliegt aber starkem Verdacht der Interpolation (vergl. Credner, Einl. S. 581). Und da die Zeitangabe des Hegesippus die ganze pseudoclem. Litteratur für sich hat, welche auf der Voraussetzung beruht, dass J. den Petrus überlebt habe, sowie auch das chronicon paschale (Ausg. v. Migne, 1865, S. 592), so wird man seinem Berichte wol den Vorzug zu geben haben.

Von den späteren Schicksalen der übrigen Brüder des Herrn wissen wir nichts, auch von Judas nicht, wenn wir von dem Judasbriefe (s. d. A.) absehen. Über dessen Enkel vgl. d. A. Domitian.

4. Der Jakobusbrief ist nach der Adresse von J., einem Knechte Jesu Christi an das Zehnstämmevolk in der Zerstreuung gerichtet. Die Leser sind also das gesamte Judenvolk, nicht in der Fremde des Erdenlebens (Hofman), sondern außerhalb Palästinas, aber nur insoweit, als dieselben die Autorität eines Knechtes Jesu anerkennen (vgl. auch 1, 18; 2, 1; 5, 7), sie sind also nicht Juden one Unterschied, christliche und nichtchristliche (Grotius, Credner, Bouman), auch nicht Christen one Unterschied, jüdische und heidnisch-geborene (de Wette, Schwegler, Hilgenfeld) oder gar vorzüglich Heidenchristen (Lutterbeck), und ebensowenig Judenchristen außerhalb und innerhalb Palästinas (Thiersch, Hofmann), sondern außerpalästinensische Judenchristen. Dieselben sind aber nicht bloß an einem Orte oder auch nur in einem beschränkten Bezirk zu suchen, mag man dabei nur an einen Teil sämtlicher Judenchristen denken oder annehmen, dass es damals überhaupt solche darüber hinaus noch nicht gab, also nicht bloß die Judenchristen in den Ländern, in denen Paulus und Barnabas auf der ersten Missionsreise gepredigt haben (Eichhorn), oder in Alexandrien (Bouman), oder in der Diaspora der Hellenen (Schneckenburger, Neander, Wold. Schmidt), oder in den noch vor Beginn der Missionsreisen des Paulus in Syrien entstandenen Gemeinden (Beyschlag). Die Allgemeinheit und Fülle des Ausdruckes, „das Zehnstämmevolk in der Zerstreuung“, macht es zweifellos, dass sämtliche Judenchristen gemeint sind, die damals existirten, und sehr warscheinlich, dass es solche bereits weit und breit gegeben hat. Und dies wird bestätigt durch die Haltung des Briefes, namentlich im Vergleich mit solchen neutest. Briefen, welche an einzelne Gemeinden, oder wie der Galater- und erste Korinther-Brief. an die Gemeinden einzelner Provinzen gerichtet sind. Denn nicht nur findet sich hier gar nichts von irgendwelchen persönlichen Beziehungen zwischen dem Verfasser und den Lesern, nichts von Grüßen, Bestellungen u. dgl., sondern auch die im Briefe berücksichtigten Verhältnisse der Leser haben zum größten teil gar keinen lokalen, sondern einen sehr allgemeinen Charakter; und wo mitunter speziellere Fälle, die

dem Verfasser zu Oren gekommen sein müssen, berücksichtigt zu sein scheinen (z. B. 2, 1 ff.), sind dieselben doch überall so sehr in allgemeine Gedankenreihen eingeordnet und besonders durch die hypothetische Ausdrucksform in das Gebiet eines allgemeingültigen Grundsatzes erhoben worden, dass man deutlich sieht, der Verfasser will seinen Brief einem örtlich nicht beschränkten Leserkreise anpassen, er will überhaupt nicht das, was man im eigentlichen Sinne einen Brief nennt, verfassen, sondern ein pastorales Rundschreiben an alle Judenchristen innerhalb der offenbar schon weitverbreiten Kirche. Was der Verf. aber als den allgemeinen Grundzug in dem dermaligen Zustande seines Leserkreises erkennt, ist Verweltlichung und Veräußerlichung des Christentums. Unter den in mehrfachen Formen andauernden Leiden (1, 2), bei der immer weiter sich ausdehnenden Verzögerung der Parusie (5, 7. 8) beginnt man die Geduld zu verlieren und das Herz zwischen Gott und der Welt zu teilen (1, 7). Mag man nun mit Nichtachtung der Armen den Reichen schmeicheln (2, 1 ff.) oder an ihnen, um ihres Geizes willen, durch Verdammung den Unmut auslassen (4, 11. 5. 9), mag man Gott um die Mittel für schwelgerische Genüsse bitten (4, 3) oder sich im Gefüle eigenen Könnens und Besitzens in gottvergessene Sicherheit einwiegen (4, 13 ff.), immer erscheint in mannigfachen, bald da bald dort hervortretenden Formen im wesentlichen dieselbe „Freundschaft der Welt“ (4, 4). Und mit ihr zugleich hat sich das Streben entwickelt, eine ware Herzensfrömmigkeit durch äußere Kirchlichkeit zu ersetzen. Man beruft sich auf sein Glaubensbekenntnis (2, 14), man redet und schwatzt und zankt darüber und man drängt sich eifrig zum kirchlichen Lehramt (K. 3). Aber eine ware Betätigung des Glaubens ist wenig zu finden. Diese Zustände nahmen gewiss bei den Judenchristen eine ihrer nationalen Eigentümlichkeit entsprechende Gestalt an, aber sie sind nicht aus dem Judentum abzuleiten, sondern aus den Gefaren einer auf die Zeit der ersten Liebe folgenden Erstarrung des Glaubenslebens und daher damals bei Heidenchristen wie bei Judenchristen gleichmäßig vorauszusetzen. Jener Veräußerlichung des Christentums durch entsprechende Warnungen und Manungen entgegenzuwirken, ist der Zweck des Briefes und daher der Inhalt ein vorwiegend paränetischer. An 1) die Ermanung zu standhaftem und weisem Verhalten in Prüfungen 1, 2—12 schließt sich 2) die Belehrung, dass die (auf das Nichtbestehen in der Prüfung gerichtete) Versuchung von der eigenen sündlichen Lust des Menschen herrürt, nicht aber von Gott dem Geber alles Guten, dem Urheber der geistlichen Widergeburt durch das Wort der Warheit 1, 13—18 und hieran wider 3) die Ermanung, dies Wort in sanftmütigem und folgsamem Sinne sich anzueignen 1, 19—27. Dann folgen speziellere Warnungen 4) vor parteiischer Bevorzugung der Reichen 2, 1—13; 5) vor wertlosem toten Glauben, der nicht selig machen kann 2, 14 bis 26; 6) vor Lehr- und Weisheitsdünkel 3, 1—18; 7) vor Weltsucht und Selbstüberhebung, fleischlicher Sicherheit, übermütigem Wolleben und ungeduldiger Klage, 4, 1—5, 11. Den Schluss machen 8) kürzere Manungen verschiedenen Inhalts 5, 12—19. — Der ethische Charakter des Briefs ist aber nicht allein in seiner Veranlassung begründet, sondern auch in der gesamten Art, wie der Verfasser das Evangelium auffasste. Sehr bezeichnend nennt er nämlich dasselbe das vollkommene Gesetz der Freiheit (1, 25). Wol kennt also auch er den Unterschied des Evangeliums vom alttestamentlichen Gesetz, dass es nicht wie letzteres dem Menschen wie ein knechtendes Joch gegenübertritt, sondern, in sein Herz eingepflanzt, sein Wesen zu einem neuen macht, sodass er nun aus dem innersten freien Herzenstriebe dem göttlichen Willen genügt. Aber wenn auch so im Verhältnis zum unvollkommenen Gesetz des A. B. ein vollkommenes, ist auch das durch Christus vermittelte Wort der Warheit wider ein Gesetz, eine Offenbarung des göttlichen Willens, welche vom Menschen das entsprechende Tun verlangt. Davon ist die Folge, dass der Verf. alles, was die Person des Mittlers der neuen Gottesoffenbarung betrifft, zurücktreten läßt, ja selbst den Namen Christi nur zweimal (2, 1; 5, 7. 8) nennt, dagegen aber die Worte Jesu, zumal dessen große Rede, welche die Gerechtigkeit des Himmelreiches entwickelt, in einem Umfange zur Geltung kommen läßt, wie kein anderer neutestamentlicher Schriftsteller (1, 2

4. 5. 9. 20; — 2, 13. 14; — 3, 17. 18; — 4, 4; — 5, 10. 12). Infolge dessen steht nun J. dem Apostel Paulus, welcher die dem Gesetze entgegengesetzte Seite des Evang. am schärfsten ins Auge faßt, unter allen apostolischen Männern verhältnismäßig am fernsten, one dass ein ausschließender Gegensatz zwischen ihnen bestände. Freilich scheint nun doch ein solcher, ja eine bewußte Polemik gegen Paulus von Jak. 2, 21. 24 vgl. mit Röm. 4, 2; Gal. 2, 16; Röm. 3, 28 vorzuliegen. Und so ist denn auch mehrfach ein ausdrücklicher Widerspruch (Baur, Schwegler, Weissenbach, Holtzmann, Immer) oder wenigstens ein unausgleichbarer Gegensatz (Luther, Kern) behauptet worden, wärend andere eine in höherer Einheit versönbare Differenz (Lechler, Meßner, Wold. Schmidt) oder sogar eine vollständige Übereinstimmung (Thiersch, Hofmann, Wiesinger, Lange, Hengstenberg, Philippi, Huther) gefunden haben. Neuerdings ist freilich der Versuch sehr bebeliebt geworden, allen solchen Schwierigkeiten damit aus dem Wege zu gehen, dass man den Jakobusbrief früher als diejenigen Briefe des Paulus setzt, in denen dieser seine Rechtfertigungslehre darlegt (Weiß, Beyschlag). Allein jener Zweck wird dadurch gar nicht erreicht: denn die Frage nach der objektiven Differenz bleibt so völlig unberürt und der Verdacht eines bewußten Widerspruchs würde nur von Jakobus auf Paulus geschoben. Und wenn auch selbstverständlich ist, dass alle einzelnen Worte, die J. braucht, lange vor Paulus bekannt waren, so ist dieser erst es sicher gewesen, durch dessen Einfluss Ausdrücke wie ἐξ ἔργων, ἐκ πίστεως δικαιοῦσθαι gangbar wurden. Und dass sie dies unter den Lesern des J. waren, dass man sie nämlich gebrauchte, indem man die Veräußerlichung des Glaubenslebens durch Berufung auf paulinische Sätze zu decken suchte, das geht aus unserem Briefe deutlich hervor. Eine direkte Antithese gegen Paulus selbst ist nun aber schon darum nicht anzunehmen, weil J. sich gegen solche wendet, welche Werke des Glaubens für unnötig halten, wärend Paulus so klar immer nur den Werken des natürlichen Menschen die Fähigkeit zu rechtfertigen abspricht, daß auch der Verf. unseres Briefes dies nicht übersehen konnte. Vielmehr ist J. gerade darin, was er eigentlich beweisen will, dass ein Glaube one entsprechende Werke nicht selig machen kann, ganz mit Paulus in Übereinstimmung (vgl. 2 Kor. 5, 10). Und auch darin weicht er von diesem nicht ab, dass er dem Glauben, der sich in Werken nicht als lebendig zu erweisen vermag, überhaupt keinen Wert beilegt (vgl. 1 Kor. 13, 2). Aber die Differenz scheint doch zu bleiben, dass J. nicht wie Paulus nur einen zum Erweise von Werken fähigen Glauben, sondern einen solchen, der sich bereits in Werken erwiesen hat, als Bedingung für das δικαιοῦσθαι fordert. Es fragt sich aber, ob J. und Paulus hierunter dasselbe verstehen? Nun kann es freilich nicht heißen: selig machen (Huther) oder als gerecht erweisen (Preuß); denn das heißt es nie; auch nicht gerecht machen (Hofm., Wiesinger), denn davon wären die Werke nicht Grund, sondern Folge. Vielmehr hat es auch hier die gewönliche Bedeutung, „für gerecht erklären“. Von den beiden Schattirungen aber, die dieser Begriff aus dem Zusammenhange erhalten kann: begnadigen oder für tatsächlich Gott wolgefällig erklären, trifft hier die zweite zu (vgl. Weiß, Frank, Beyschlag). Dafür spricht, dass das ἐδικαιώθη V. 21 etwas von dem (πιστεύειν) ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικ. V. 23 verschiedenes und darauf folgendes bezeichnen muss, und dass jenes sich nur auf die göttliche Anerkennung des Gehorsams Abrahams beziehen kann (Genes. 22, 18; 26, 5). Dann aber bleibt die positive Seite des paulinischen Satzes: „der Mensch wird auf Grund des Glaubens für gerecht erklärt“, in welchem letzterer Begriff die Bedeutung der Sündenvergebung erhält durch die Aussage des J., dass der Mensch erst auf Grund seiner Glaubenswerke für tatsächlich gerecht erklärt wird, gar nicht berürt, sondern wird vielmehr in bezug auf Abraham in seiner Geltung durch das ἐλογίσθη anerkannt, und es wird nur bei Paulus mehr die selbständige Bedeutung der Sündenvergebung betont, wärend J. dieselbe nur als einen auf die Anerkennung tatsächlicher Gerechtigkeit vorbereitenden Akt auffasst (2, 23). In etwas anderem Verhältnis steht aber die These des J. zu dem negativen Satze des Paulus: der Mensch wird nicht auf Grund von Werken für gerecht erklärt, in welchem (was meistens übersehen wird) „für gerecht erklären“ in derselben Be-

deutung, wie bei J. steht: als tatsächlich gerecht anerkennen. Freilich bilden trotzdem die beiden Behauptungen keine Antithese, weil es sich dort um Werke des Glaubens, hier um Werke des Gesetzes handelt, und wenn auch Paulus von einer sittlichen δικαιοσύνη des Widergeborenen redet, Röm. 6, 16 ff., so enthält das eine Anschauung, welche der des J. entgegenkommt. Allein Paulus würde nie gesagt haben, dass der Mensch durch seine Glaubenswerke vor Gott als gerecht anerkannt wird, und man kann hier nicht sagen, dass dies bloß in der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs liegt; sondern dies hat darin seinen Grund, dass Paulus den Begriff eines Gott wolgefälligen Verhaltens des Menschen schärfer als in der alttestamentlichen Weise des J. fasst. Ist also eine gewisse Differenz in der Anschauung zwischen J. und Paulus anzuerkennen, welche doch keinen ausschließenden Gegensatz bildet, so können wir andererseits die Polemik des J. nur auf eine missbräuchliche Anwendung paulinischer Sätze zur Beschönigung eines veräußerlichten Christentums beziehen, von welcher J. aus heidenchristlichen Kreisen gehört hatte und vor welcher er seine judenchristlichen Leser warnen wollte. Wie aus 2, 14 ff. wird aber auch aus anderen Stellen (1, 3. 18. 22; 4, 1. 4. 12) wahrscheinlich, nicht dass J. gerade Briefe des Paulus gelesen hat, aber doch sicher, dass ihm paulinische Wendungen durch den Sprachgebrauch der Kirche vermittelt waren. — Mit dem materialen Charakter des Briefes hängt der formelle insofern zusammen, als die ethische, praktische Tendenz eine systematische Anlage ausschließt. Doch ist der Zusammenhang darum nicht verworren (Schleiermacher, de Wette). Vielmehr ist die Darstellungsweise die gnomenartige, wie sie sich ähnlich in den Büchern alttestamentlicher Spruchweisheit findet, bei der sich die Gedanken in verschiedenen Gruppen perlenartig aneinanderreihen. Dem entsprechend zeigt der Ausdruck im einzelnen nicht die Präzision eines scharf logischen Denkens, wie bei Paulus, dafür aber mehr rhetorische Fülle. Die griechische Diktion enthält zwar auch nicht wenige Hebraismen, ist aber verhältnismäßig gewandt und rein. Was die Abfassungszeit unseres Briefes betrifft, so hat sich uns aus mehreren Anzeichen ergeben, dass wir ihn nur in eine relativ spätere Periode des apostolischen Zeitalters setzen können, in welcher die Kirche bereits einen weiten Umfang erhalten hatte und das christliche Leben seine erste frische Kraft verlor. Abzuweisen ist also die Meinung, dass der J.-Brief eine der ersten oder gar die erste unter den neutestamentlichen Schriften sei (Schneckenburger, Theile, Kermier, Thiersch, Hofmann, Schaff, B. Weiß, Mangold, Beyschlag). Die hiefür angefürten Gründe erweisen sich nicht als stichhaltig. Die Synagoge 2, 2 ist keine jüdische, sodass noch Synagogengemeinschaft zwischen Juden und Judenchristen bestünde, sondern ein christlicher Versammlungsort, in dem die Christen Herren des Hauses sind (V. 3). Die Erwartung der nahen Parusie 5, 8 ff. findet sich in der ganzen apostol. Zeit und noch weit darüber hinaus. Dass J. sich nur an Judenchristen wendet, beweist nicht, dass es daneben keine Heidenchristen gab, da er als Vorsteher der judenchristlichen Muttergemeinde nur an seine gläubigen Volksgenossen, nicht aber an die Heidenchristen sich zu wenden veranlasst war. Und wenn der J.-Brief mehr Anklänge an Reden Jesu enthält, als andere apost. Briefe, so ist dies nicht auf eine besonders frische Erinnerung zurückzufüren, sondern auf den theologischen Charakter des Briefes und wol auf Benutzung schriftlicher Quellen. Eine positive bestimmtere Angabe der Abfassungszeit hängt von der Frage nach dem Verfasser und der Echtheit des Briefes ab.

Der Verfasser nennt sich J. Chr. Knecht, one nähere Bezeichnung. Da nun der Brief in einen späteren Teil des apostolischen Zeitalters zu setzen ist, kann damit nicht J. Zebed. gemeint sein, den Unterschriften syrischer Texte (vgl. Credner) und neuerdings Jäger (Zeitschr. f. luth. Theol., Jahrg. 1878) als Verfasser bezeichneten, sondern nur derjenige J., der in jener Zeit besonders hervorragte, der Bruder des Herrn. Und diesem ist der Brief auch wirklich zuzuschreiben, also seine Echtheit zu behaupten. Allerdings, die Zeugnisse der ältesten christl. Kirchenväter für denselben sind mangelhaft. Erst vom Ende des 2. Jarhunderts an werden Kennzeichen einer Bekanntschaft mit ihm in der griech. Kirche bemerk-

lich (Iren. Clem. Al.), Origenes citirt ihn zuerst ausdrücklich, one ihn für authentisch anzusehen, noch Eusebius rechnet ihn unter die Antilegomena. In der syrischen Kirche hat die Peschito ihn aufgenommen, Ephrem ihn citirt, Theodor v. Mopſ. verworfen. In der lateinischen Kirche sagt Hieronymus, man sehe ihn als einen unter falschen Namen geschriebenen an, aber er selbst nimmt ihn unter die kanon. Bücher auf und sein sowie Augustins Einfluss sichert ihm die kanon. Geltung. Dieses Schwanken der Tradition findet indessen unter der Annahme der Echtheit seine Erklärung daraus, dass der Bruder des Herrn kein Apostel war, dass er von den Ebioniten zu ihrem Schutzpatron gemacht wurde, und dass der Brief Polemik gegen Paulus zu enthalten schien. Der Charakter des Briefes stimmt aber vollkommen mit dem überein, was wir von J. wissen. Dass er sich durch Mangel an aller Individualität als spätes Machwerk verrät, ist nicht richtig. Vielmehr tritt uns aus ihm ein scharf ausgeprägtes Bild des Verfassers entgegen. Er ist danach ein Mann von ausgesprochen praktischer Gesinnung, ein abgesagter Feind aller Heuchelei, alles Weisheitsdünkels und aller unnützen Rederei, der sich auf Spekulation nicht einlässt, aber auf sittliche Gesinnung und gottesfürchtigen Wandel dringt, ein treuer Jünger Jesu, der, one irgend in judaistischer Weise das neue Heilsprinzip des Evangeliums zu verkennen, dasselbe doch im Unterschiede von Paulus gerne von seiner dem alttestamentl. Gesetz zugewandten Seite betrachtet, ein Mann von ernster Sittenstrenge und doch von erbarmender Liebe, ein Mann des Gebetes, der geduldig auch in Trübsal seine Wege wandelt, aber sehnsüchtig das Kommen seines Herrn erwartet. Das ist eine Individualität, die fast Zug für Zug auf den uns aus dem N. T. und Hegeſ. bekannten Bruder des Herrn, J., passt. Polemik gegen die paulin. Rechtfertigungslehre ist in dem Briefe nicht zu finden. Die Warnung aber vor dem Missbrauche derselben zu sittlicher Laxheit stimmt ganz zu dem sittenstrengen Wesen des J. — Eine ebionitisch-irenische Tendenz kann man dem Briefe nur zuschreiben, wenn man, wie Schwegler, ganz willkürlich unter Reichen und Armen Pauliner und Ebioniten versteht. Und dass eine christl. Lehrauffassung, welche weder die paulinische noch eine judaistische ist, in das apostolische Zeitalter nicht hineinpasst, kann die Baurſche Kritik nur behaupten, indem sie gegen Gal. 2 J. und die Urapostel zu Judaisten macht. Auch darf man daraus, dass in dem Briefe jede Beziehung auf Beschneidung und Ceremonialgesetz fehlt, nicht die Alternative ableiten, er könne nur entweder vor dem Ausbruche des darüber gefürten Streites oder nicht vor dem Ende des ersten Jarhunderts verfasst sein. Denn die streitige Frage nach der Stellung der Heidenchristen zum Gesetze war in einem für Judenchristen bestimmten Briefe nicht zu verhandeln. Und die Voraussetzung, dass die letzteren dem Gesetze treu blieben, ist in dem Briefe nicht verneint, brauchte aber auch hier nicht betont zu werden, wo es nur galt, gegenüber der Veräußerlichung des religiösen Lebens auf rechte Herzensfrömmigkeit zu dringen. Das verhältnismäßig gute Griechisch aber kann bei einem Manne nicht auffallen, der in dem ganz gräcisirten Galiläa aufgewachsen war. Von Palästina, warscheinlich von Jerusalem aus (1, 1) hat also J. sein pastorales Rundschreiben an die Judenchristen innerhalb der ganzen Kirche gerichtet zu einer Zeit, als Paulus durch seine Gefangenschaft oder vielleicht schon durch den Tod seiner Wirksamkeit entzogen war, um seine christlichen Volksgenossen vor der drohenden Gefahr einer Verweltlichung und Erstarrung ihres Christentums zu warnen. Da der erste Brief des Petrus warscheinlich vom Jakobusbrief Gebrauch macht, seinerseits aber wol 65—66 geschrieben ist, so würde die Abfassung des Jakobusbriefes in die letzten vorangehenden Jare zu setzen sein.

Litteratur: zum ganzen Art.: Winer, Realw. 301, S. 524 ff. J. P. Lange in der ersten A. dieser Encyklop.; d. Artt. Jakobus von Hausrath und Jakobusbrief von Holtzmann in Schenkels Bibellex., Bd. 3. — Zu Nr. 3 und 4: die betreffenden Abschnitte a. d. neutestamentl. Einll. von Eichhorn 1804, Schmidt 1818, Bertholdt 1819, Schott 1830, Credner 1836, Schleiermacher 1845, Hug 1847, de Wette, 3. A. 1860, Guericke, 3. A. 1868, Bleek-Mangold 1875, Hilgenfeld 1875; ferner Storr, Dissert. i. ep. J. in seiner Opusc. 2, 1784; Gue-

ricke, Beiträge zur hist.-krit. Einleitung ins N. Test., 1828; Schneckenburger, Beiträge z. Einl. ins N. Test., 1832; Kern, Über Char. und Urspr. der Brüder J., Tüb. Zeitschr. 1835, 2; Neander, Gesch. d. Pfl., 4. A., 1847, 2, S. 564 ff.; B. Weiß, Deutsche Zeitschr. f. chr. W., 1854, 51; W. Schmidt, Der Lehrgehalt des J., 1869; Beyschlag, Der Jakobusbrief a. urchr. Geschichtsdenkm., Theol. Stud. und Krit., 1874, S. 105 ff.; ferner die Kommentare von Calvin, Beza, Herder 1775, Semler 1781, Rosenmüller 1787, Hensler 1801, Hottinger 1815, Schultheß 1823, Gebser 1828, Schneckenburger 1832, Theile 1833, Kern 1838, Jachmann 1838, Stier 1845, Wiesinger 1854, Cellerier 1850, de Wette-Brückner 1865, Boumann 1865, J. P. Lange, 2. A. 1866, Huther, 3. A. 1870, Ewald 1870, Hofmann 1876. — Zu Nr. 3. Zaccaria, Dissert. de tribus Jacobis, 1781; Stier, Die Br. Jesu in s. Andeutt. f. gl. Schriftverst. 1824; Clemen, Die Br. Jesu in Winers Zeitschrift. 1, 3. 1829; Wieseler, Theol. Stud. und Krit., 1840, 3. S. 648; Ph. Schaf, Das Verhältniß des J., Bruder des Herrn, zu J. Alph. 1843; Laurent, Neutestamentl. Studien, 1866, S. 153 ff; J. Eadie, Comment. on the ep. to the Galat., 1869, S. 57 ff. — Zu Nr. 4: Rauch, in Winers kr. J., 1827, 6, 3; Winer, Observatio in ep. J. e vers., Syriaca 1827; Köster, Theol. Stud. und Krit., 1831, S. 586 ff.; Wilke, Neutestamentl. Rhetor., 1843, S. 484 ff.; Thiersch, Versuch zur Herst., 1845, S. 52, Schwegler, nachapostol. Zeitalter, 1846, I, S. 424 ff.; Meßner, Lehre der App., 1856, S. 74 ff.; Lechler, Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter, 2. Aufl. 1857, S. 163 ff.; Baur, Christenth. der 3 ersten Jarhunderte, 2. Aufl. 1860, S. 122 ff., neutestamentl. Theol. 1864, S. 277 ff.; Frank, Über den gegenwärtigen Stand der Frage von der Rechtfertigungslehre des J., Zeitschr. f. Protestantism. und Kirche, 1861, S. 349 ff. (vergl. 1852, S. 218 ff.); Reuß, Hist. de la théol. chr. au siècle ap. 1864, I, S. 478 ff.; II, S. 251 ff.; Hengstenberg, Evangelische Kirchen-Zeitung, 1866; W. Grimm, Z. Einl. i. d. Br. d. J., Zeitschrift f. wissenschaftliche Theol., 1870, S. 377; Weiffenbach, Exeg. theologische Studien über Jak. 2, 14—26, 1871; Ebrard, Sola, 1871, S. 34 ff.; Sieffert, Die drei katholischen Hauptbriefe, Beweis des Glaubens 1871, S. 49 ff.

Sieffert.

Jambres, s. Jannes und Jambres.

Jannes und Jambres werden 2 Tim. 3, 8 die Widersacher Moses genannt, welche seinen göttlichen Wunderzeichen ihre Zauberkünste entgegensetzten, aber dabei den kürzern zogen. Deren Namen finden sich nicht im A. T.; Paulus hat sie der jüdischen Tradition (*ἐκ τῆς ἀγράφου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας*, Theodoret) entnommen, wo sie sich in mancherlei Variationen nachweisen lassen. Der zweite, *Ἰαμβρῆς*, Targum יַמְבְּרֵיס (ebenfalls mit der griech. Endung ēs und eingeschobenem b, wie in *Μάμβρη* 1 Mos. 13, 18; vgl. Frankel, Vorstudien zur LXX, Leipz. 1841, S. 112), anderwärts יוֹמְבְּרוֹס geschrieben, bei den Talmudisten aber מַמְרֵא oder מַמְרֵי, hat one Zweifel in מרא = מרה, widerspenstig sein, seinen Ursprung. Das hiph. יַמְרִיא oder part. מַמְרֵא bedeutet demnach den Rebellen. Der andere, anklingend gebildete Name *Ἰαννῆς* findet sich in der Schreibung יַנִּיס (Targ.) und יוֹכְנוֹס; dieselbe Persönlichkeit wird aber auch יוֹחָנָן (יוֹחַנֵּי) genannt (Talm.). Buxtorf und Levy halten dies letztere für das ursprüngliche. Allein die Analogie von Jambres spricht dafür, dass es auch als Eigenschaftswort den aufsätzigen Charakter ausdrückte und später Verwechslung mit dem gewönlichen Namen Johannes eintrat. Steiner gelangt von כסס zur Bedeutung „Beleidiger“ (?). Wir halten vielmehr dafür, dass der Stamm כנא zu Grunde liegt (vgl. 4 Mos. 32, 7) in der Bedeutung: abwendig machen, verleiten (welche auch das targum. aphel אַנִּיר hat). Somit hießen die Namen יַנִּיא וְיַמְרִיא, aram. יַנֵּי וְיַמְרֵי, der abwendig und der rebellisch macht. Bei der Durchsichtigkeit dieser hebräischen Bedeutungen ist es nicht nötig, ägyptische Grundformen anzunehmen, wofür auch bis jetzt (trotz Ewald, Gesch. II, 128 f.) jeder Anhalt fehlt. Wenig

einleuchtend ist Geigers Herleitung von hinterlistigen Feinden der Makkabäer, nämlich von den Sönen Jambri (1 Makk. 9, 36 f., wo übrigens die bessere L.A. Ἀμβρί) und den Bewonern Jamnias (Urschr. und Übers. der Bibel, S. 474). — Die Zweizal dieser „Häupter der Zauberer" (Targ. Jon. zu 2 Mos. 1, 15; vgl. 7, 11) ist wol von ihren Gegnern Mose und Aaron abgenommen. Die Phantasie der Juden macht sie zu Sönen Bileams (Targ. Jon. 4 Mos. 22, 22 und sonst), läßt sie schon beim Befehl des Pharao, die israelitischen Knäblein zu töten, als Anstifter auftreten (Targ. Jon.; Sanhedr. f. 106a; Sota 11a), weiß ihren witzigen Wortwechsel im Kampf mit Mose, dessen Lehrer sie früher gewesen, zu erzälen (Menachoth f. 85a; Midrasch Schemoth rabba) und schiebt ihnen sogar, nachdem sie mit Mose ausgezogen, die Anfertigung des goldenen Kalbes in die Schuhe (Midrasch Tanchuma כי תשא f. 115b). Zuletzt sollen sie Bileam, ihren Vater, begleitet haben (Targ. Jon. zu 4 Mos. 22, 22). — Dem in Gamaliels Schule gebildeten Apostel mußten diese Namen geläufig sein, welche nach gewissen Anzeichen in jener Zeit selbst in der heidnischen Welt manchen bekannt waren. Nach Origenes (tract. XXXV in Matth.) und Ambrosius (zu 2 Tim.) gab es eine besondere apokryphische Schrift über Jannes und Mambres. Schon Plinius (Hist. nat. XXX, 2) mag aus einer solchen geschöpft haben. Im zweiten Jarhundert kennt der Pythagoräer Numenius die beiden ägyptischen Magier (Origenes c. Cels. IV, 51, und bes. Eusebius, Praep. evang. IX, 8). Auch Apulejus Apol. II weiß davon. Sonst finden sich die beiden Namen auch im Evang. des Nikod. K. 5. Die abenteuerliche Vermutung Levys, daß mit Jannes ursprünglich Johannes der Täufer, mit Mambres kein anderer als Jesus gemeint sei, der „Apostat", dem die Juden ägyptische Zauberei vorwarfen, schiebt dem Verfasser des Briefes einen so plumpen Mißgriff in die Schuhe, wie er nicht allein bei Paulus, sondern überhaupt bei einem Christen, der etwelche Fülung mit dem Judentum besaß, schlechthin undenkbar ist. — Daß eine solche unwesentliche Entlehnung aus apokryphischer Überlieferung des großen Apostels nicht würdig wäre, hat man in alter und neuer Zeit one Recht behauptet (Ch. F. Baur, Die sog. Pastoralbriefe des Paulus, S. 103 f.; vgl. 36 f. — Die Vergleichung der 2 Tim. 3, 6 ff. beschriebenen Lehrer mit diesen Zauberern beruht auf ihrem eigensinnigen Widerstreben gegen die Verkündiger der göttlichen Warheit und dem Mangel an echter Glaubenskraft, welcher sie wird zu schanden werden lassen. Die meisten Ausleger nehmen außerdem bei ihnen noch magische Künste an, und in der Tat gilt dies nach Vs. 13 wenigstens von den schlimmsten unter ihnen, wie auch sonst solches Unwesen aus der apostolischen Zeit bezeugt ist.

Vgl. über Jannes und Jambres besonders Buxtorf, Lexic. chald. talm. et rabbin., Basil. 1639, S. 945 ff.; Suicerus, Thesaur. eccles. s. v. Ἰαννῆς; Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T. I, 813 ff.; Levy, Chald. Wörterb. über die Targumim, 1867, I, S. 337; die Kommentare zu 2 Timoth. und die Artikel v. Winer (Jambres), Steiner (unter Jambres in Schenkels B.-L.), Riehm (Handwörterb. unter Jannes). **v. Orelli.**

Janow, Matthias von, war einer von den Vorläufern von Hus, und zwar der jüngste unter denselben, denn er lebte noch, als Hus bereits studirte, zugleich aber auch derjenige, welcher am tiefsten ging. Er war ein Schüler des Militsch von Kremsier, er scheint als Student in Prag durch diesen eifrigen Prediger erweckt worden zu sein und sich an ihn angeschlossen zu haben. Allein noch vor dessen Tod begab sich Matthias nach Paris, um seine Studien an dieser berühmten Universität fortzusetzen. Dort hat er auch promovirt, weshalb man ihm in Böhmen später den Ehrennamen des „Pariser Magisters" gab. Am 1. April 1381 erlangte er, auf Ansuchen, von Urban VI. die Anwartschaft auf eine zur Erledigung kommende Domherrnstelle in Prag; kraft der betreffenden Bulle rückte er am 12. Okt. desselben Jares in ein Kanonikat an der St. Veits-Kathedrale auf dem Hradschin ein. Erzbischof Johann von Jenstein, der in Paris sein Studiengenosse gewesen war, erteilte ihm Vollmacht, an seiner Stelle Beichte zu hören. Und dieses Amt als Domherr und Beichtvater an der erz-

[illegible] Tode, der ihn noch in den besten [illegible] niemals eine bedeutende [illegible] Konrad von Waldhausen und [illegible] gewirkt, teils durch Privat- [illegible] väterlichen Leitung an- [illegible] Früchte seiner seelsorgerlichen [illegible] seines Nachdenkens über [illegible] niederlegte. Er verfaßte vom [illegible] die er später sammelte und [illegible] Regulae veteris et novi testa- [illegible] sich richtiger bezeichnen [illegible] Dieses Gesamtwerk ist [illegible] Handschriften nirgends [illegible] Handschriften zusammenstellen [illegible] Schriften von Hus angesehen und [illegible] 1558, I, 376—471, aufgenom-

[illegible] worden ist, bei seinem [illegible] Heilung, von der kürzlich [illegible] Verwaltung aus. Er erkannte [illegible] welche nur durch sittliche [illegible] Streben, wie bei vielen [illegible] Er sah die Ursache der [illegible] bei den Scheinchristen, [illegible] Durch diese Spaltung sei der [illegible] nicht aber Christi Leib, die [illegible] und Wege der Reform sind [illegible] Väter nicht gepflan- [illegible] Gebote und Ceremonieen, [illegible] Warheit und von der Ehre [illegible] zu der Liebe Jesu [illegible] Niedrigkeit, Armut und [illegible] und Lehrer, die Wei- [illegible] die Laien, insbeson- [illegible] inneren Menschen er- [illegible] Vorgang, ganz [illegible] auf die Vollstän- [illegible] den Kelch gefordert [illegible] nachweisen. Und wenn [illegible] 1433 behauptet hat, daß [illegible] kann auf diese Äuße- [illegible] allzuviel gebaut wer- [illegible] des Laienkelchs begrün- [illegible] überhaupt lenkte und [illegible] Ferner war echt re- [illegible] dem Gekreuzigten, als [illegible] das ware Heilmittel [illegible] sowie daß menschliche [illegible] zu den einfachen Anfängen [illegible]

[illegible] und Kirche, 3. Aufl. 1856, [illegible] des Hussitenthums in [illegible] Böhmen, III, 1. S. 173 ff.; [illegible] der Reformation, II, 123—131; [illegible] 1878, 21 ff.

G. Lechler.

Jansen. Jansen-Augustin. Jansenismus. Frankreich hat einen zwiefachen Anfang der Reformation gehabt, im Calvinismus einerseits, im Jansenismus andererseits. Diese Erscheinungen umschlingt ein enges Band der Verwandtschaft; beide haben aus änlichen Ursachen Verfolgung erlitten. In beiden spiegelt sich die Eigentümlichkeit des französischen Geistes, in seiner religiösen Produktivität betrachtet, in auffallend verwandter Weise ab. Der Fall des Jansenismus wie der des Calvinismus haben auf gleiche Weise zum Zerfall der Religion in Frankreich beigetragen, zum deutlichen Beweise, welchen Schaden Frankreich sich selbst zugefügt hat, indem es im 16. Jarhundert die Reformation verwarf.

Wie die Reformation das Ganze der Kirche, Leben und Lehre, befaſste, so auch der Jansenismus. Da neben den Briefen Pauli zumeist die Schriften Augustins dem Glauben Luthers und Calvins ihren Gehalt und ihre Gestalt gaben, so muſste die Gegenreformation gerade gegen jene eine wenn auch verhüllte feindliche Stellung annehmen. Zwar wurde Augustin nach wie vor als großer Kirchenlehrer und Heiliger gerühmt; seine Schriften hatten im Mittelalter auf Mystiker und Scholastiker mächtigen Einfluſs geübt, welcher sich in der Lehre der Thomisten (Anhänger des Thomas von Aquino), also zunächst des Dominikaner-Ordens, krystallisirt hatte. Sie machten die strengere Lehre von Gnade und Sünde auch auf dem Tridentiner Konzil gegen die semipelagianischen Scotisten, zunächst gegen die Franziskaner und Jesuiten, geltend. Obgleich diese in der Hauptsache gewannen, so wurde dies doch durch Zweideutigkeiten verhüllt. Allein die Sieger zogen kün die Folgerungen aus den ihnen gemachten Zugeständnissen. Ihnen trat sofort besonders Bajus, Professor zu Löwen, mit seiner paulinisch-augustinischen Lehre entgegen (s. d. Art.). Die Franziskaner erlangten 1567 und 1579 die Verdammung von 76 aus seinen Schriften gezogenen Sätzen. Der Jesuite Molina (1588) stellte unter dem Vorwande einer ganz neuen Vermittelung den baren Semipelagianismus, ja noch etwas mehr auf. Darüber erhoben die Dominikaner schwere Anklagen und Streit mit dem sie immer mehr überflügelnden Jesuiten-Orden. Zu dessen Schlichtung stellte Clemens VIII. 1597 die congregatio de auxiliis nieder, um über den Beistand der Gnade zur Bekehrung gründlich zu entscheiden. Paul V. fand aber geraten, 1607 die Kongregation one irgend welche Entscheidung aufzulösen und diese auf „gelegenere Zeit" zu vertagen. Diese ist bis jetzt nicht gekommen.

Je schroffer sich die Stellung der katholischen Kirche zu den Kirchen der Reformation gestaltete, umsomehr muſste wie durch ein Naturgesetz der Semipelagianismus in Leben und Lehre der katholischen Kirche überwiegend und herrschend werden. Der Thomismus selbst war in Scholastik erstarrt. Daher hatten die Schriften Augustins für Düvergier de Hauranne, nachherigen Abt von St. Cyran, (s. d. Artikel) und Jansen zugleich die ganze Macht der Neuheit und des ehrwürdigen Altertums, als diese jungen Theologen 1612 bei Bayonne dieselbe gemeinsam studirten.

Cornelius Jansen war den 28. Okt. 1585 in dem Dorfe Akoi in der Grafschaft Leerdamm in Nordholland geboren. Schon Leydecker (in seiner historia Jansenismi, Trajecti 1695) erinnert an die Änlichkeit Jansens mit seinem Landsmann Hadrian VI.; in dem dessen Namen tragenden Kollegium zu Löwen in den spanischen Niederlanden, dessen Vorsteher ein Freund von Bajus war, studirte er Theologie. Sein Universitätsfreund Düvergier zog ihn mit sich in seine Vaterstadt Bayonne. Nach Löwen zurückgekehrt, lehnte Jansen eine philosophische Lehrstelle ab, da Aristoteles ihm verhaſst war, als Vater der Scholastik. Er fand, daſs Plato von Gott und Tugend höhere Ideeen habe, als ein Teil der katholischen Theologen. Als Vorstand des Pulcheria-Kollegiums lehrte er Theologie. Wir haben den Briefwechsel Jansens und St. Cyrans vom 19. Mai 1617 an durch das Verdienst, oder vielmehr durch den Haſs der Jesuiten. Durch unausgesetztes Lesen und Widerlesen der Schriften Augustins überzeugte er sich, daſs die katholischen Theologen beider Parteien von der Lehre der alten Kirche ganz abgekommen seien. Desto mehr befriedigte ihn die Lehre der Gomaristen, wärend er die Arminianer den Jesuiten an die Seite stellte. Bei einem Besuche St. Cy-

rans in Löwen 1621 teilten sie ihre Arbeit zur Reform der Kirche so, dass Jansen die der Lehre, St. Cyran die der Verfassung und des Lebens zugeteilt wurde. Mit irländischen hohen Geistlichen (dem Titular-Erzbischof Konrius), mit den Häuptern der sich bildenden Kongregation des Oratoriums (Berülle) wurden intime Verbindungen angeknüpft und fortgepflogen. Jansen reiste 1623 und 1627 in Angelegenheiten der Universität, welche ihre Lehrstüle den Jesuiten ganz verschließen wollte, nach Madrid; die Jesuiten verdächtigten ihn bei der dortigen Inquisition. Dennoch wurde er 1630 zum kgl. Professor der hl. Schrift in Löwen ernannt; seine Kommentare, namentlich über den Pentateuch, bewegen sich auf dem mystischen Boden der Liebe, die uns reinigt und geistige Menschen aus uns macht.

Die beiden Freunde hatten bisher um ihrer Plane willen den Kardinal-Minister Richelieu zu gewinnen gesucht. Als aber 1635 die Holländer von Herzogen-Busch aus immer weiter vordrangen und Spanien, dem jetzt auch Frankreich den Krieg erklärte, seine Niederlande nicht mehr behaupten zu können schien, berieten sich die Häupter des Landes, was man zu tun habe. Jansen, um sein Gutachten befragt, soll geraten haben, ein katholisches, unabhängiges Land aus den belgischen Provinzen zu bilden. Ein Gönner in Brüssel teilte ihm aber mit, sein Gutachten sei verraten, er könne sich nur durch eine Schrift in spanischem Interesse retten. Jansen griff nun in seinem Mars Gallicus die Prätensionen Frankreichs an, für welches, als Erben Karls des Großen, ungeschickte Pamphletisten alles Land zwischen Ebro, Weißrußland und Apulien in Anspruch nahmen. Jansen schonte weder die Könige von Frankreich, noch den mit Ketzern verbündeten Kardinal-Minister. Wärend der Mars mithalf zur Gefangensetzung St. Cyrans und Verfolgung der ihm Verbündeten in Frankreich, trug er Jansen — welcher nun lange genug „den Schulpedanten und Esel gemacht hatte", 1636 das Bistum Ypern ein. Jansen las die Schriften Augustins gegen die Pelagianer 30-, die übrigen 10mal. Im J. 1627 fing er an zur Abfassung seines Werkes über dessen Lehre zu schreiten; aber erst Ende 1632 kam er, wie er an St. Cyran geheimnisvoll meldet, dazu, les affaires de Monsier Adam, d. h. über die den ersten Menschen gegebene Gnade zu schreiben. Er hatte sein Werk eben — wie er glaubte, unter dem besonderen Beistande des heiligen Kirchenlehrers — beendigt, als er, es seinen Vertrautesten zur Herausgabe empfehlend, 6. Mai 1638 starb. — Der Titel des Werkes ist: „Cornelii Jansenii episcopi Iprensis, Augustinus seu doctrina Sti. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses in Folio 1640 herausgegeben. Der erste der drei Bände gibt eine Geschichte und Entlarvung des feineren Semipelagianismus, wärend die Jesuiten denselben nur da verdammen, ja auch nur so nennen wollten, wo er nicht bloß halb, sondern grob pelagianisch auftrat.

Im Anfang des zweiten Bandes wird von dem Grunde und von der Autorität in theologischen Dingen gehandelt, wobei die Grenzen der menschlichen Vernunft und die Autorität des St. Augustin festgestellt werden. Jansen war sich klar bewusst, dass Überschätzung des menschlichen Erkennens und Könnens unzertrennlich sind. In jener Beziehung findet er das Grundübel in der vorherrschenden Beschäftigung mit heidnischer Philosophie, namentlich mit der Scholastik des Aristoteles. Philosophie und Theologie seien aber streng zu scheiden (also ist seine Ansicht der Gegensatz der Scholastik), sie beruhen auf verschiedenen geistigen Sinnen, die Philosophie auf dem intellektuellen Vermögen, die Theologie auf dem Gehör und Gedächtnis, welche die aus der Offenbarung stammende mündliche Tradition aufnehmen und bewaren. Die Tradition namentlich über die Heilsordnung habe Augustin am echtesten gefasst; zwar stimmen nicht alle seine Äußerungen überein, allein seit er Bischof geworden, sei ihm diese Lehre fehllos geoffenbart worden. (In seinen späteren Schriften ist Augustin bekanntlich schroffer zur Ehre der göttlichen Gnade, und gerade auf diese stützt sich Jansen als Norm.) „Zu diesem Werke war er von Gottes Geist inspirirt, dazu von Gottes Gnade prädestinirt", er vor allem sollte sie an sich erfaren und erkennen.

Daher ist jeder Versuch über ihn hinauszugehen, wozu sich die Scholastiker hinreißen ließen, mit großer Gefar verbunden.

Die Begriffe des Guten und des Bösen werden als absolute Gegensätze gefasst, es werden keine Übergänge zu ermitteln gesucht, Gott musste den Menschen, wie die Engel, heilig und auch selig schaffen. In den ersten Menschen und in den Engeln konnte keinerlei Same des Bösen liegen, welcher den Sündenfall erklärte, außer der Willensfreiheit, welche durch die auch damals dem Menschen einwonende Gnade und daraus fließende Seligkeit nicht gefesselt war. Diese Freiheit war eine positiv gute, göttliche, dabei aber verlierbar, beides, weil sie sich Gott nur in Liebe unterordnete, worin eben alle ware Freiheit liegt. Die Möglichkeit des Falls liegt eben darin, dass Adam sich selbst um seiner Vollkommenheit willen lieben konnte. Die Gnade war ihm vor dem Falle wesentlich, notwendig, einwonend, zu seiner Natur gehörig (nicht donum superadditum), one sie hätte er fallen müssen, aber jede gute Tat Adams war darum doch seine freie, verdienstliche Tat. Ebenso vollkommen freie Tat war auch sein Fall.

Die Erbsünde ist nicht bloße Zurechnung (reatus), sie ist eine sich fortpflanzende böse Unnatur; das durch die Begierde befleckte Fleisch befleckt auch die Seele und so ist unser innerster Wille und des Herzens eigenste Lust von der Sünde gefangen. Besonders schwer auf der Seele lastende Strafen der Erbsünde sind die unüberwindliche Unwissenheit und die böse Lust, welche zugleich vollkommene Sünden sind; denn jeder dem göttlichen Gesetze und Ebenbilde nicht entsprechende, auch unbewusste Zustand, ist Sünde. Die böse Lust ist ein habituelles Gewicht, welches die Seele zur unordentlichen Vergnügung an den Kreaturen niederzieht. Daher erleiden auch die ungetauft gestorbenen kleinen Kinder die fülbaren Strafen des ewigen Feuers, was in einer angehängten Schrift von Conrius bewiesen wird. „Manichäismus und Pelagianismus setzen die Begierde vor der Sünde, Augustin nach der Sünde“.

In dem Abschnitte „vom Stande der gefallenen Natur“ wird bewiesen, dass wir zwar die Freiheit haben, uns einer bestimmten, einzelnen bösen Tat, aber nicht die, uns des Sündigens zu erwehren. Da aber der Mensch seinen Willen dazu gibt, so ist es auch seine freie Tat; denn zur Freiheit ist nicht reine Indifferenz nötig, jene besteht auch da, wo der Wille sich gebunden hat, seis (wie bei Gott selbst) zum Guten, seis (bei der sündigen Menschheit) zum Bösen. Der dritte der fünf Sätze, welche der Papst, als in Jansens Augustin stehend, verdammte, lautet: ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas ab omni necessitate, sed sufficit libertas ab omni coactione, hoc est, a violentia et naturali necessitate. Dass die hiemit verdammte Lehre sich, wenn auch nicht wörtlich, in Jansens Augustin findet, kann nach obigem nicht mit Recht geleugnet werden.

Hier knüpfen sich einige Fundamental-Fragen der Moral an: der durch Gottes Gnade Nicht-Bekehrte hat nur quasi-Tugenden, da sie nicht aus der einwonenden Liebe Gottes kommen, ja sie sind Sünden. Diese echt augustinische Lehre hatte der Papst schon gegen Bajus verdammt. Jansen weiß sich nur damit zu helfen, dass der Papst sie nicht als ketzerisch, sondern darum censirt habe, weil sie den Frieden stören und nach Umständen Ärgernis erregen könnte. Bei einem verwandten Artikel und Falle sagt Jansen, die Kurie habe hier dem Frieden ein Opfer gebracht, welches sie wol nicht gebracht hätte, wenn sie die Aussprüche Augustins und anderer Päpste besser gekannt hätte. Doch hat Jansen am Schlusse seines Werkes dieses und sich selbst demütig dem Urteile des apostolischen Stules unterstellt. Der Sündenfall als Abfall des Menschen von seiner gotterfüllten Urnatur schließt die Unseligkeit in sich, wie die Seligkeit wesentlich in Unsündigkeit besteht. (Damit charakterisirt sich die Innerlichkeit, die Geistigkeit der Lehre Jansens im Unterschiede von der äußerlich-mechanischen Auffassung der Jesuiten, wornach der Allmächtige den Sünder selig, den Frommen unselig machen könnte.)

Der dritte Band handelt in zehn Büchern von der Gnade Christi. Hier

gilt es, der Gnade Gottes ganz allein die Ehre zu geben; jede gute Regung ist göttliche Gnade. Da wesentlich der Wille durch die Sünde gebunden ist, so genügt Gesetz und Predigt, kurz Belehrung überhaupt nicht. Sie sind nur Mittel, uns unserer Häslichkeit zu überfüren. Die Gnade ist nicht bloße Offenbarung, sondern medicinale auxilium Christus der „Heiland-Arzt" des ganzen Menschen. Jetzt — zum Unterschied vom Urzustande — besteht der modus adjuvandi darin, dass die Gnade dem Menschen nicht bloß die Möglichkeit zum Guten oder Bösen, die Walfreiheit, sondern den Willen und die Tat, die einzelne wie den ganzen Christenwandel selbst, frei schenkt. Damit ist auch Gottes Gnade stets actualis, sie kommt immer zu ihrem inneren und äußeren Ziel; Wollen und Verweigern des Guten steht immer nur Gott, keinerlei Weise uns zu. Gratia victrix, invicta facit ut velint. Der Grund liegt nicht im Voraussehen unserer Geneigtheit — denn unser widerstrebender Wille rapitur gratia — sondern bloß im Mysterium des göttlichen Willens. Dennoch ist der Mensch dabei nicht totes Werkzeug, denn mit Rücksicht auf unsere Natur nimmt Gottes Werk den Weg durch unseren Willen hindurch. Gott gibt wol manchem das Verlangen nach vollkommener Liebe und Tat, aber nicht jedem dabei und nicht immer das Können, das Vollbringen. Jenes Verlangen ist oft, aber nicht immer, der Vorläufer von diesem, wie bei den Heiden, denen alle Bedingungen der waren Gerechtigkeit verweigert sind.

Alles Gute nimmt seinen Anfang mit dem Glauben, welcher allein auch das erste Verlangen darnach erwecken kann, aus dem Glauben folgt die Liebe. Gott mag einem Menschen auch dies geben; schenkt er ihm aber dazu nicht auch das donum perseverantiae, so hilft es ihm nichts. Er kann uns auch nur zeitenweise für einzelne Fälle die zum Guten nötige Gnade entziehen, um uns unsere Nichtigkeit fülen zu lassen.

Nach diesem ist es wirklich die Lehre Augustin-Jansens, die der Papst durch die Bulle vom 30. Mai 1653 cum occasione in Satz 1, 2, 4 verdammte: Nämlich Satz 1: Gratia de se efficax vere, realiter et physice (nur diesen Ausdruck der Thomisten hatte Jansen verworfen) praemovens et praedeterminans, immutabiliter, infallibiliter, insuperabiliter et indeclinabiliter ita est necessaria ad singulos actus, etiam ad initium fidei et ad orationem, ut sine illa homo etiam justus non possit adimplere Dei praecepta, etiamsi velit et conetur, affectu et conatu imperfecto; quia deest illi „gratia qua possit", sive qua fiant illi possibilia possibilitate cum effectu, ut loquitur Augustinus. Nur das „etiam justus" konnten die Jansenisten mit einigem Grund ableugnen. — Satz 2: In natura lapsa nunquam resistitur gratiae interiori, id est efficaci, in sensu explicito in prima praepositione, quae secundum phrasim Augustini vocatur interior. Satz 4: Admiserunt Semipelagiani gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent etiam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare; id est, in hoc erant haeretici, quod vellent gratiam illam non esse efficacem modo explicato in prima propositione. Endlich Satz 5: Error est Semi-Pelagianorum dicere Christum pro omnibus omnino mortuum esse aut sanguinem fudisse; quia videlicet Christus est quidem mortuus pro omnibus quoad sufficientiam pretii sufficienter, non tamen efficaciter, quia non omnes participant beneficium mortis ejus. Nahm Jansen mit der katholischen Kirche an, dass Christi Tod den Heiden nicht zu gute komme, so musste er es überdies auch von dem nicht mit perseverantia gesegneten Teil der Begnadigten lehren und lehrte es ausdrücklich.

Folgen wir Jansens Werk zunächst im vierten Buche: über die gratia medicinalis Christi: Wie die Sünde, so beginnt auch jedes gute Werk mit einer Süßigkeit und herzlichen Freude; dadurch wird Gottes Wille, sein adjutorium medicinale unser Wille. Wenn unser Wille von dieser himmlischen delectatione destituitur, so ist ihm auch die leiseste Regung nach dem Guten hin unmöglich; tritt jene ein, so ist sie stets necessitans. Diese delectatio gibt uns tam in appetendo, quam omittendo peccato ein Gefül der Freiheit wenigstens von äußerem Zwang.

Wirkungen der Gnade: Erkenntnis und Rechtfertigung sind wol edle Gaben, die Gnade selbst besteht aber in der Einwonung der göttlichen Liebe, Gottes selbst in uns. Wie die Erbsünde, so ist Gnade auch nicht eine bloße Zurechnung, ein Gedachtes (gegen Jesuiten und Protestanten), sondern kräftige Einwonung. Nur diese überwindet die Sündenlust und bringt die ware reelle Freiheit. Die Furcht aber, auch die vor Gott und Hölle, löst das Böse nicht von unserem Herzen ab, sie ist selbstisch, nicht göttlich. Der Wolf bleibt Wolf, ob er in den Stall breche oder geschreckt zurückweiche. (Hier schießt aus der Herzwurzel des Systems die Frage von attritio und contritio auf, welche Dr. H. Arnauld in seiner Schrift de la fréquente communion energisch anfasste.) Der gefallene Mensch muss, um frei zu sein, Knecht sein, aber da es die Liebe ist, die unsere Freudigkeit entzündet, so wird unser Wille je mehr und mehr lebendig Eins und mitwirkend mit dem göttlichen.

Die Prädestination zur Bekehrung, Ausdauer und Seligkeit ist ganz freie Tat Gottes one einen Funken von eigenem Verdienst von des Menschen Seite. Die andern prädestinirt Gott zum Übel. Er liebt auch das Verdammungsurteil, wodurch er sie zum ewigen Tode prädestinirt; ist es auch nicht gut für den, welchen es trifft, so ist es doch gut, weil gerecht. Den Erwälten muss alles zum besten, den Übergangenen alles, selbst die ihnen aber one die Gabe des Beharrens geschenkte Liebe und der Glaube, zum Verderben gereichen. Wie Gott bei beiden das Ziel setzt, so auch die Mittel dazu, bei den Verstoßenen ihre sündigen Werke. Wenn irgend ein Vorherrschen menschlicher Entschließung bei Gottes freiem Ratschlusse mit unterliefe, so müsste eine Indifferenz des menschlichen Willens und damit auch zugestanden werden, dass die höchste Entscheidung nicht bei Gott, sondern beim Menschen stehe. Dies alles setzt die freie Tat des Sündenfalls voraus; (denn Jansen ist entschiedener Infralapsarier, das ganze System beruht auf der strengsten Unterscheidung des Standes vor und des nach dem Falle).

Auf die gangbaren Einwürfe gegen die im bloßen Wolgefallen Gottes ruhende Prädestination wird erwidert: Es könnte gewiss dem Menschen keine größere Zuversicht geben, wenn sein Geschick statt in Gottes, in seiner Hand stünde. Auch kann keiner sagen, er erfülle so seine Pflichten umsonst, denn diese Erfüllung ist one weiteres das Seligste und gibt eine starke Hoffnung, dass wir nicht zu den Verstoßenen gehören. Die Verworfenen dienen wesentlich zum zeitlichen und ewigen Besten, zur Heiligung und zur Beseligung der Auserwälten, in einem höheren Sinne als die Tiere nach Gottes Ordnung dem Menschen dienen. Den Erwälten werden göttliche Eigenschaften und ihre eigene Sündensklaverei in den Verstoßenen dargestellt, jene werden durch diese angespornt zu den höchsten Tugenden. Die Zal der Erwälten ist die kleinere.

Das alles gehört zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt, damit Gott und seine Liebe frei sei, was doch wichtiger ist, als die von der Philosophie behauptete Willkür des Menschen. Da Gott den Erwälten sich selbst, nicht etwa irgend einen Beistand schenkt, so muss dieses höchste Gut auch ganz von ihm selbst abhängen.

Dass Bischof Jansen seinen Augustin fertig hinterlassen, dass der Druck durch drei seiner Freunde besorgt werde, war in den spanischen Niederlanden offenes Geheimnis: die Jesuiten wussten sich noch wärend des Drucks Bogen zu verschaffen; der Nuntius in Köln suchte den Druck zu verhindern und so die fatalen Streitfragen in Schweigen zu begraben; allein die Universität Löwen beschleunigte den Druck unter der Hand, der 1640 vollendet wurde, und das erharrte Werk wurde sofort in Paris und Rouen nachgedruckt. Die Bulle in eminenti rügte an Jansens Werk 1642 die Erneuerung der Irrtümer des Bajus, suchte aber vor allem Stillschweigen zu erlangen. Aber erst nach mehrjärigem Widerstande der Bischöfe, der Universitäten und Provinzial-Stände wurde die Bulle in den spanischen Niederlanden publizirt und ihre Unterschrift erzwungen.

Im Sommer 1643 erschien Dr. Arnaulds Schrift de la fréquente communion, worin er die prädestinatianischen Lehren Augustin-Jansens als Fundament

annahm. Dieser Mann war seit dem Tode Jansens und St. Cyrans das Haupt der jansenistischen Partei, — das jüngste der 20 Kinder des Anton Arnauld Vater, des berühmten Mitgliedes des Pariser Parlaments, der durch seine leidenschaftliche Rede gegen die Jesuiten, nach der Einnahme von Paris durch Heinrich IV. 12. Juli 1694, europäisches Aufsehen machte, worauf sie besonders infolge des Attentates Chastels auf den König für einige Zeit aus Frankreich verbannt wurden. Unter den 20 Kindern Antons Vater ragen hervor Jakobine, bekannt unter dem Klosternamen Angelika, die berühmte Äbtissin von Port-Royal, Agnes, ebenfalls Nonne, Robert Arnauld d'Andilly, Statsrat, seit 1648 in Port-Royal, wo seine fünf Töchter den Schleier trugen, als Einsiedler lebend, dessen Schriften 1675 zu Paris erschienen; — Heinrich B. v. Augen, Verfasser von polemischen Schriften gegen die Protestanten. Vier andere Töchter von Anton Arnauld Vater waren auch Nonnen in Port-Royal. Anton Arnauld, der Son, das letzte der 20 Kinder des Anton Arnauld Vater, geboren 1612, von den Jansenisten der große Arnauld genannt, studirte zuerst die Rechte, wurde durch St. Cyran zur Theologie bestimmt, 1641 Priester, 1643 Mitglied der Sorbonne, seit 1648 in Port-Royal, der vorzüglichste der dortigen Einsiedler, die sich anfangs unter St. Cyrans Leitung, von den Oekonomen getrennt, um das Kloster herum niedergelassen, ein Leben der Buße, Weltentsagung und der Studien fürten. Die Jesuiten hatten schon längst frommen Seelen Anstoß gegeben durch ihre Laxheit in Erteilung der Sakramente, als dadurch auch viele an sich gezogen. Die jesuitische Praxis und Methode beruhte auf der Verkehrung oder Karikatur einer echt evangelischen Maxime; dass man, um des Empfanges des Sakramentes würdig zu sein, nicht nötig habe, mit allerlei Tugenden geschmückt zu sein, und dass man zum Sakrament sich nahen solle als ein der Gnade Bedürftiger. Das erinnert an Luther (Brief an Spenlein 7. April 1516 bei de Wette I, S. 16). Was Luther hier sagt, um einen strengen Asketen vom Vertrauen auf tote Werke abwendig zu machen, das wendeten die Jesuiten auf die allerentschiedensten Weltlichen an, rempli de l'amour d'eux même et si attachés au monde que de merveille, — plus on est dénué de grâce plus on — doit hardiment s'approcher de J. Chr. dans l'Eucharistie. Solche Ansichten wurden in einer eigenen Schrift niedergelegt. Arnauld ergriff diesen Anlass, um sein Buch de la fréquente communion zu schreiben, welches ungeheuren Beifall fand. Seit der introduction à la vie dévote des Franz v. Sales hatte kein Werk änlichen Inhalts so viel Eingang gefunden. So groß war das Bedürfnis, so schreiend die Extreme der jesuitischen Seelsorge *).

Um so eifriger betrieben die Jesuiten die Verdammung der jansenistischen Grundsätze. Auf der Seite der Jesuiten waren die französischen Dominikaner, für Jansen die Dominikaner Spaniens und Italiens. Die Universität Löwen hatte bald nach dem Erscheinen der Bulle in eminenti die Sorbonne aufgefordert, den Jesuiten vereinten Widerstand zu leisten, damit sie nicht unterjocht würden und zerfielen wie die deutschen Universitäten, auf welchen die Jesuiten Meister seien. Dadurch konnte die Verdammung der jansenistischen Grundsätze nur abgewendet werden. Mitten unter den Unruhen der Fronde 1648—1650 legte Cornet, Syndikus der theologischen Fakultät in Paris, dieser sieben Sätze zur Rüge vor, welche one den Namen zu nennen größernteils Jansens Lehre galten. Gegen die durch Einfluss der Bettelorden zu ihrer Prüfung niedergesetzten Kommission protestirten 60 augustinische Doktoren an das Parlament, welchem aber weder Vermittlung noch der Versuch gelang, die Vorlage nach Rom zu verhindern. Vielmehr wurde von Rom aus den Antijansenisten die Verurteilung der auf fünf reduzirten Sätze aus Augustin-Jansen versprochen, wenn sie dem Papst dieselben zur Entscheidung vorlegten. Denn die Kurie wünschte diese Spaltung

*) Übrigens ist nicht zu leugnen, dass Arnauld das der jesuitischen Methode entgegengesetzte Extrem nicht immer vermied und den evangelischen Standpunkt nicht durchgängig festhielt.

der Sorbonne, dieser Hüterin der gallikanischen Freiheiten, zu benützen, „um durch die französischen Bischöfe als souveräner Richter anerkannt zu werden". Wirklich gingen, zum teil auf Anhalten Vincents von Paula, 85 Bischöfe Frankreichs den Papst um sein Urteil in der Sache an. Beide Teile sandten Bevollmächtigte nach Rom, wo eine Kongregation zur Prüfung des Streits niedergesetzt wurde. Gelang es den Jesuiten nicht, sich mit den thomistischen Dominikanern zu verständigen, so glückte es ihnen doch, die französischen und die niederländischen Augustinianer zu trennen. Der Papst gab 30. Mai 1653 der Bulle cum occasione seine Bestätigung, wodurch oben genannte fünf Sätze „aus Jansens Augustin" verdammt wurden *). Diese Bulle wurde auf Betrieb Mazarins und der Jesuiten, ob sie gleich weder die Bestätigung der Klerus-Kongregation noch des Parlaments erhalten hatte, zuerst von den „Hofbischöfen" in ihre Diözesen geschickt, andere folgten. Die Jansenisten erklärten sich bereit, die fünf Sätze in ihrem ketzerischen Sinne, aber nicht als Sätze Jansens, d. h. nicht in dem Sinne, welche sie bei ihm haben, zu verdammen. Man unterschied immer mehr das droit, die Entscheidung über den Glaubenspunkt, von dem fait, ob die Irrlehre der fünf Sätze in Jansens Augustin sich finde. Die meisten Jansenisten behaupteten, der Papst könne zwar nicht in der Glaubenslehre, wol aber über ein Faktum sich irren. Deshalb erklärte 29. Sept. 1654 der Papst, diese verdammten Sätze finden sich in Jansens Augustin und ihre Verurteilung, als Lehre Jansens, müsse unterzeichnet werden, bei Strafe, kirchliche Würden, Ämter, Einkommen zu verlieren. Hunderte von bisherigen „Parteigängern der Gnade" unterzeichneten jetzt unter frivolen liederlichen Vorwänden.

Wärend dessen verweigerte 24. Februar 1654 ein Geistlicher in der Kirche St. Sulpice zu Paris dem Herzog von Liancourt die Absolution, weil er einen die Unterschrift verweigernden Abbé in seinem Hotel hatte. D. H. Arnauld ließ darüber den „Brief an eine Person von Stande" drucken; daraus wurden von den Gegnern sogleich zwei Sätze ausgehoben: 1) die Gnade, one welche wir nichts Gutes können, hatte Petrum in dem Augenblicke verlassen, da er den Herrn verleugnete. 2) Da einmal nicht jeder sich davon überzeugen kann, dass die fünf verdammten Sätze in Jansen seien, so genügt schweigende soumission de respect unter diese päpstliche Entscheidung; die soumission de croyance kann nicht für das fait verlangt werden. Arnauld wird deshalb 31. Januar 1656 nach hartem Kampfe von der Sorbonne ausgeschlossen, mit ihm treten 80 Doktoren aus, weil sie seine Ausschließung nicht unterschreiben wollen. Indes begann Pascal in seinen ersten lettres à un provincial die Thomisten zu geißeln, welche in ihrer äußerlichen, mechanischen Fassung der Prädestination mit Augustin-Jansen die den Tridentinern und den Jesuiten anstößigen Härten teilten, aber nichtsdestoweniger gegen Jansen und Arnauld stimmten. Die scholastische Subtilität ist in diesen Dialogen mit der Feinheit und Satyre eines Moliere durchsichtig und lächerlich gemacht. Der ungeheure Beifall ließ Pascal in den folgenden Briefen zum Angriff auf die Kasuistik und die Beichtstul-Moral der Jesuiten übergehen. Wärend

---

*) Erster Satz: Einige Gebote Gottes sind für die Gerechten unmöglich — selbst die Gnade, wodurch diese Gebote ihnen möglich gemacht werden, mangelt ihnen. Zweiter Satz: Man widersteht nie der innerlichen Gnade im Stande der gefallenen Natur. Dritter Satz: Um im Stande der gefallenen Natur Verdienst oder Schuld zu haben, ist es nicht nötig, dass der Mensch eine der (inneren) Notwendigkeit enthobene Freiheit habe. Die des (äußeren) Zwanges enthobene Freiheit genügt. Vierter Satz: Die Semipelagianer gaben die Notwendigkeit einer inneren, zuvorkommenden Gnade für jede (gute) Handlung zu, sogar für den Anfang des Glaubens; sie waren aber darin Häretiker, dass sie wollten, diese Gnade sei eine solche, welcher der Wille des Menschen sowol widerstehen als gehorchen könne. Fünfter Satz: Es ist semipelagianische Gesinnung zu sagen, Christus sei gestorben und habe sein Blut vergossen für alle Menschen. Es fällt auf, dass dieser Satz nicht wie der andere für häretisch, sondern für falsch, vermessen und anstößig erklärt wird, freilich folgt ein sehr strenges Urteil: wird er (der Satz) so verstanden, Christus sei nur für das Heil der Prädestinirten gestorben, so erklären wir den für gottlos, gotteslästerlich, beleidigend und herabsetzend für die Güte Gottes und für häretisch (nach Reuchlin I, 606).

dadurch die Gebildeten und die Lacher gewonnen wurden, flößte die wunderbare Heilung einer Nichte Pascals in dem jansenistischen Frauenkloster Port-Royal den Andächtigen Scheu ein. Die berühmten „Einsiedler", die eine zeitlang Port-Royal hatten verlassen müssen, konnten sich wider in den Höfen um Port-Royal des Champs sammeln, dessen Blütezeit jetzt eintritt. Aber die Parteinahme Port-Royals für den früher aufrürerischen, verbannten Erzbischof von Paris, in welchem man die Unabhängigkeit des Episkopats bedroht sah, veranlasste Ludwig XIV. 13. Dez. 1660 der Versammlung des französischen Klerus zu erklären, es sei ihm Gewissenssache, den Jansenismus auszurotten. Es wurde ein Formular aufgesetzt, worin die Verdammung der fünf Sätze Jansens ausgesprochen war; die Quälerei mit der Unterschrift desselben erging nun wider über Nonnen wie Kleriker. Die sich Weigernden wurden gefangen gesetzt, Sacy *) in der Bastille. Wärend Pascal selbst die Lehre der fünf Sätze zu verteidigen geneigt war, setzte Arnauld es durch, dass die Jansenisten bei der Unterscheidung von fait und droit beharrten, wärend der Papst durch die Konstitution vom 15. Febr. 1665 auch für das fait gläubige Unterwerfung verlangte. Viele Bischöfe gaben bei der Unterschrift die Lehre Augustins von der Gnade beschützende Erklärungen zu Protokoll oder sie erlaubten, dass es geschah. Vier Bischöfe verlangten und gaben nur das Versprechen eines respectueux silence über das fait und ließen diese ihre Erklärungen drucken. Gegen diese sollte strafend vorgegangen werden. Allein da 19 andere Bischöfe die Sache jener zu der ihrigen machten, wurde es der Kurie und namentlich dem Könige bedenklich. Zwar war er durch das Verlangen eines Breves gegen die vier Bischöfe gebunden; er nahm es aber gerne an, dass ganz geheim von französischen Bischöfen in Rom ein Weg zur Verständigung eingeschlagen wurde. Dieser bestand im Grunde auf der Unterscheidung von fait und droit und dem respectueux silence. Der Papst gab 28. Sept. 1668 in einem Breve die Erklärung seiner Befriedigung und sprach dem Könige seinen Dank für die Friedensvermittlung aus. Diese paix de Clement IX. war offenbar eine Niederlage der Kurie, welche damit bekannte, dass sie der Sache nicht Meister sei, sobald der König nicht guten Willen zeigte, noch seinen weltlichen Arm zur Bestrafung bot. Die Kurie wusste diese Tatsache zu verhüllen, und dies gab ihr später den Vorwand, als sei sie von den Unterhändlern getäuscht worden, obgleich einige Bischöfe öffentlich und derb obige Distinktion von fait und droit aussprachen.

Alle Teile waren vorerst scheinbar damit befriedigt, dass die Jansenisten ihre „goldenen Federn" hauptsächlich gegen die Reformirten richteten.

Der König hatte gehofft, in der ärgerlichen Sache, über welche sich die Damen der höchsten Kreise gestritten hatten, durch den Vergleich das Unmögliche, Ruhe, d. h. Stillschweigen, zu erlangen. Schon 1676 erließ er aus seinem Lager eine Erklärung gegen die Streitigkeiten über die Unterschrift im Bistum Angers. Zu seinem Befremden und Ärger schrieb namentlich Arnauld in der Regalstreitigkeit **) und nahmen einige jansenistische Bischöfe unerschrocken Partei für den Papst, welcher diesmal auch die Rechte der Bischöfe gegen die Unumschränktheit der Krone in Schutz nahm. Man wusste, dass Arnauld und Nicole Materialien zu den 65 Sätzen laxer jesuitischer Kasuistik gegeben hatten, welche der Papst 2. März 1679 verdammte. Der König, seinen Lüsten und jesuitischen Beichtvätern immer mehr verfallen, sah dieses alles als persönliche Kränkung an und Arnauld flüchtete im Sommer 1679 in die spanischen Niederlande, wo er bis zu seinem Tode, 8. August 1694, unermüdlich tätig war ***). Dahin war ihm, da

*) Einer der tüchtigsten Männer von Port-Royal.

**) S. Regalie und Streit darüber.

***) Seine 320 gesammelten Schriften und solche, an welchen er beteiligt war, sowie seine Briefe, mit Einleitungen und Gutachten wurden unter dem Namen von Lausanne herausgegeben. Man hoffte sie als unübersteigliches Bollwerk dem einbrechenden Voltairianismus entgegenzustellen. Titel: Oeuvres complètes de Mr. Antoine Arnauld, Lausanne 1775—1783, 4 Bde. in 4°. Das Herz des unermüdlichen Streiters wurde nach Port-Royal gebracht.

nun selbst im Oratorium die jansenistische Partei geschreckt war, Quesnel 1678 vorangegangen, der Benediktiner Gerberon folgte ihm 1682 nach.

Eine neue Wendung, einen unverhofften Aufschwung nahm der erlahmende Jansenismus durch das Neue Testament, welches 1693 Quesnel mit erbaulichen Anmerkungen herausgab und Noailles, damals Bischof von Chalons, dedizirte. (Es fürt bald den Titel Le N. Test. en françois avec des reflexions morales, bald: abrégé de la morale de l'Evangile, bald Pensées chrétiennes sur le texte des sacrés livres.) Zuvor aber sollte der Jansenismus der ersten Periode, Jansens, Arnaulds und Port-Royals, zum Abschluss kommen. Die strenge, gewissenhafte Seite, welche für das fait nur das silence respectueux anerkannte und deshalb die Verdammung der 5 Sätze als der Lehre Jansens verweigerte, war in dem berühmten Kirchenhistoriker Tillemont vertreten. Ein unter den Jansenisten selbst darüber ausgebrochener Streit, cas de conscience, veranlasste die 1701 erfolgte Veröffentlichung eines jansenistischen Gutachtens, wornach man das Formular unterschreiben und so in seinen Ämtern bleiben könne, auch wenn man an die Entscheidung des Papstes über das fait nicht glaube, und dieses Gutachten der versteckten Jansenistenpartei veranlasste Schritte zunächst des Königs. Der greise Ludwig, immer eifersüchtiger auf seine Autorität und geneigter, sich der Verzeihung seiner Laster durch Verfolgung zu versichern, wandte sich vereint mit dem jetzt bourbonisch gewordenen Spanien an den Papst, welcher diese Gelegenheit gerne ergriff, in der gallikanischen Kirche eine Scheingewalt zu üben und 15. Juli 1705 die Bulle Vineam Domini erließ. Darin kam er auf das frühere Verlangen der gläubigen Verdammung der fünf Sätze als Lehre Jansens one alle Restriktion mit Mund oder Herz zurück. Da die Nonnen von Port-Royal sich weigerten, die Bulle zu unterschreiben, wurde das Kloster 1709 aufgehoben und 1710 abgebrochen. Ludwig, für den es keine Pyrenäen mehr gab, konnte es nicht länger ertragen, dass ein Häuflein Nonnen einige Stunden von Versailles ihm irgend Widerstand zu leisten wage.

Bei dieser letzten Katastrophe Port-Royals war der indes zum Erzbischof von Paris erhobene Kardinal Noailles tätig gewesen, er hatte zwar von den Nonnen von Port-Royal für die päpstliche Entscheidung über Jansens Lehre nur einen menschlichen Glauben (?!) verlangt, aber sich schon dabei je nach dem Wind in den höchsten, namentlich königlichen Regionen gedreht. Mit dem von ihm beschützten Quesnelschen Neuen Testament, für welches auf seine Veranlassung Bossuet geschrieben hatte, war auch die Person des Kardinal-Erzbischofs durch die den Jesuiten zugeschobene Schmähschrift problème ecclésiastique der Ketzerei verdächtigt worden. Da Noailles der Versammlung der französischen Bischöfe präsidirte, welche gegen die unmittelbare Entscheidung des Papstes in der Bulle Vineam die Rechte des Episkopats warte, in erster Instanz zu urteilen und päpstliche Entscheidungen durch seine Annahme gültig zu machen, so erreichte oder beabsichtigte die Kurie mehrere Zwecke zugleich, indem sie durch ein Breve von 1708 das Quesnelsche N. T. wegen jansenistischer und anderer irriger Lehren verdammte und das Lesen desselben verbot. Die Bemühungen der Jesuiten, wenigstens einzelner, die Bischöfe zur Unterschrift und deren Anbefehlung zu bewegen, erwiderte der Kardinal-Erzbischof durch Entziehung der Vollmacht für die meisten Jesuiten in seinem Sprengel Beichte zu hören. Diese blieben ihm den Dank dafür nicht lange schuldig. Der König wurde durch seinen Beichtvater, den starren Jesuiten Le Tellier, bewogen, den zögernden Papst zu einer Verdammung von Sätzen zu bewegen, welche Le Tellier aus dem N. T. Quesnels ausgehoben hatte.

Der Kurie bot sich dabei Gelegenheit, namentlich auch gegen die von den Jansenisten verfochtene Lehre aufzutreten, die Laien, ja die Weiber haben das Recht und die Pflicht, sich durch Lesen der heil. Schrift zu erbauen und zu belehren; wozu Tausenden die von Sacy verfasste Übersetzung, das N. Test. de Mons, diente.

Diese Motive bewogen die Kurie zu der Bulle Unigenitus vom November 1713. Darin waren 101 Sätze aus Quesnels N. Test. als zum teil jansenistisch

oder sonst irrlehrerisch verdammt. Darunter fanden sich aber nicht bloß solche, welche beinahe buchstäblich in der heil. Schrift, in Augustin sich fanden, sondern ganz tridentinisch lauteten, z. B. Satz 2: Die Gnade J. Christi ist zu allen guten Werken nötig, one sie kann nichts (warhaft Gutes) geschehen. Satz 26: Es wird keine Gnade anders als durch den Glauben erteilt. Satz 29: Außer der Kirche wird keine Gnade geschenkt. Satz 51: Der Glaube rechtfertigt, wenn er wirkt; er wirkt aber nur durch Liebe. Bei diesem muss man bedenken, dass eben damals die Jesuiten, zumal Le Tellier, wegen christlich-heidnischer Religionsmengerei in China angeklagt, einen übeln Stand hatten.

Um sicher zu gehen, wurde die Bulle der Versammlung des französischen Klerus vorgelegt; die Mehrzal nahm sie an, Noailles verbot zwar das Buch, wollte aber vor weiterer Annahme der Bulle vom Papst verschiedene Erläuterungen verlangen. Das Parlament gehorchte zwar dem Befehl des Königs, die Bulle in die Reichsgesetze einzutragen, erinnerte aber, dass die Ansichten der Bulle von der Exkommunikation nicht der Treue gegen den König nachteilig sein dürften. Die Sorbonne spaltete sich in mehrere Ansichten, einige der angesehensten Lehrer der Theologie wurden aus Paris verwiesen oder ihnen das Stimmrecht genommen.

Der König, nicht gewont, irgend Widerstand zu ertragen, dachte durch ein Nationalkonzil der Sache ein Ende zu machen, auf welchem sein Beichtvater eine Rolle selbst über den verhassten Kardinal-Erzbischof zu spielen hoffte. Allein der Papst wollte von einem so gefärlichen Mittel nichts hören und der altgallikanische Rechtslehrer Dupin brachte Bedenken dagegen vor, die auch für unsere Tage nicht one Interesse sind: „der König kann nicht zugeben, dass der Papst das Nationalkonzil berufe, der Papst aber wird ihm dieses Recht nicht zugestehen. Ferner: man kann doch darin die päpstlichen Legaten nicht präsidiren lassen". So hinterließ Ludwig XIV. bei seinem Sterben 1. Sept. 1715 die Angelegenheit des Jansenismus, welche er über ein halbes Jarhundert auf allen Wegen beizulegen gesucht hatte, in der größten Verbitterung und Verwirrung.

Das hohe Alter des Königs hatte kluge Kardinäle bewogen, von Erlassung der Bulle abzuraten, ihre Befürchtung erfüllte sich jetzt. Ludwig XIV., welcher den Papst dazu aufgefordert hatte, hatte ihm zu jeder Vergewaltigung der widerstrebenden Gewissen seinen Arm leihen müssen. Aber der frivole Regent, der Herzog von Orleans, fülte nicht einmal so viel Furcht vor der Hölle, dass es ihm der Mühe wert gewesen wäre, wie Richelieu und Ludwig XIV. für die jesuitische Ansicht, dass jene Furcht mit dem Sakramente Sündenvergebung bewirke, Partei zu nehmen. Die Ansichten beider Teile galten ihm für Torheiten; die Verbannten kehrten zurück, die Sorbonne wollte die Bulle nicht angenommen haben. Jetzt galt es zu zeigen, was der Papst mit den ihm zustehenden Mitteln, zumal gegen Bischöfe, vermöchte. Er bedrohte 1716 den zum Präsidenten des Gewissensrats ernannten Noailles mit Entsetzung von der Kardinalswürde, ja mit dem Banne. Aber ein Teil der bisher untertänigen Bischöfe verlangte vom Papste jetzt auch Erklärungen. Über der lieberlichen, charakterlosen Zersplitterung der Meinungen dieser herrenlosen Herde erhob sich 1. März 1717 die Appellation mehrerer Bischöfe von dem Papste und seiner Bulle an ein künftiges, allgemeines Konzil; die Bulle, erklärten sie, greife die katholische Glaubens- und Sittenlehre an.

Ihnen traten gegen zwanzig Bischöfe, außer der Pariser noch zwei theologische Fakultäten und ein großer, und zwar nicht der schlechtere Teil der Welt- und Klostergeistlichkeit bei. Sie nannten sich Appellanten, von den Gegnern wurden sie Jansenisten genannt, zum teil mit Unrecht. Auch Noailles trat öffentlich bei, nachdem er umsonst zu vermitteln gesucht, der Papst vielmehr im Breve Pastoralis officii alle, welche der Bulle Unigenitus nicht gehorchten, auch wenn sie Kardinäle seien, exkommunizirt hatte. An der Spitze der Ultramontanen oder Acceptanten stand Mailly, Erzbischof von Rheims; ein heftiges Schreiben desselben an den Regenten, welcher am liebsten Allen Schweigen auferlegt hätte,

wurde auf Befehl des Parlaments vom Henker verbrannt; der Papst aber ernannte ihn sofort zum Kardinal.

Indes der Minister Dubois wollte auch Kardinal werden und der Regent wollte ungestört sich amüsiren. Daher wurde das Verbot des Disputirens über die Bulle geschärft, das Parlament mußte sie 1720 registriren. Der altersschwache Noailles fügte sich nochmals und unbedingt. Man berücksichtigte indes die Appellation und die gallikanischen Ansichten vom Recht des Episkopats insoweit, daß man die Zustimmungserklärungen der nicht französischen katholischen Bischöfe zur Bulle Unigenitus beibrachte. Nur starre Appellanten, meist Pfarrer, beriefen sich auf den Unterschied zwischen der ecclesia congregata und der dispersa. Noch strenger trieb es Fleury, Minister des trägen Ludwigs XV. und Kardinal. Der Bischof Soanen von Senez in der Provence, welcher unter anderem in einer Pastoralinstruktion Quesnels N. T. empfahl, wurde 1727 durch ein Provinzialkonzil entsetzt und sein dabei tätiger Erzbischof erhielt den Kardinalshut. Bei der Appellation beharrende Benediktiner nnd Karthäuser flüchteten nach Utrecht, wo sich das Erzbistum mit zwei Suffraganbischöfen von Rom faktisch lossagte *). Die Oratorianer verweigerten auf ihrem Generalkonvent 1727 die Annahme der Bulle. Ihre Unterrichtsanstalten, welche denen der Jesuiten Konkurrenz machten, wurden geschlossen. Nachdem die Widerspenstigen ausgeschlossen waren, mußte die Kongregation auf königlichen Befehl 1746 die Bulle annehmen.

Indessen hatte das niedere Volk auf seine Weise die Sache der Appellanten in die Hand genommen. Franz von Paris war 1727 infolge seiner Selbstpeinigungen und härtesten freiwilligen Armut mit seiner Appellation in der Hand gestorben. Nachdem schon einige wunderbare Heilungen geschehen waren, welche als die himmlische Rechtfertigung appellirender Geistlichen erschienen, geschahen dergleichen auf Paris Grabe; selbst Kinder gerieten auf demselben in Konvulsionen und Verzückungen, in denen sie gegen die Bulle zeugten und prophezeiten. Ungläubige wurden von der Andacht und dem Fanatismus der Tausende, die um sein Grab auf dem Kirchhofe von St. Medard in Paris knieten, fortgerissen. Der König ließ 1732 den Kirchhof zumauern und militärisch absperren. Aber in Häusern und Konventikeln wurden die Konvulsionen gesteigert, die Konvulsionäre auch durch Schläge und Treten auf die Brust, solchen „secours" hatten die Konvulsionäre selbst sich erbeten. Es wurden große Bücher von Augenzeugen darüber geschrieben, denen veranschaulichende Kupferstiche beigefügt waren. Der Parlamentsrat Montgeron, welcher sein Werk dem Könige übergab und dabei gegen die Bulle eiferte, starb in der Bastille. Es entspann sich Uneinigkeit unter den Konvulsionsgläubigen, ob den Ekstatischen obiger secours zu leisten sei oder nicht, und so unterschied man Sekuristen und Antisekuristen. Beiden stand fest, daß durch solche Wunder Gott der Bulle Unigenitus entgegentreten wolle, daher sie von den Jesuiten und ihren Anhängern für Teufelswunder erklärt wurden. Auch deutsche Theologen, wie Leß, Mosheim, befaßten sich mit der Wahrheit und Bedeutung derselben; die Skeptiker fanden Veranlassung, damit den Wunderbeweis des Christentums zu erschüttern. Teilweise verliefen sich die Konvulsionen auch in Kreuzigungen und — schauerliche Wollust.

Die Jansenisten der ersten Generation hatten darauf gedrungen, daß man bei seinem ordentlichen Pfarrer beichte, nicht bei Bettelmönchen und Jesuiten; die Unterdrückung brachte sie jetzt darauf, appellantistischen Priestern zu beichten;

*) Dies der Anfang der altkatholischen Kirche Hollands, die noch besteht und im Volksmunde gewönlich Jansenistenkirche genannt wird. Sie steht mit der altkatholischen Kirche Deutschlands in direkter Verbindung, insofern der altkatholische Bischof Reinkens vom holländischen altkatholischen Bischof Heykamp die Weihe erhielt. S. das Nähere darüber im Artikel „Holland". Außerdem verweisen wir auf Nippold, Die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande, ihre Entwickelung seit der Reformation und ihr gegenwärtiger Stand, 1877, besonders aber auf desselben Verfassers Schrift: Die altkatholische Kirche des Erzbistums Utrecht 1872.

wollten sie aber kirchliches Begräbnis, so mussten sie auf dem Totenbette dem ordentlichen Pfarrer beichten. Die Jesuiten bewogen daher den Erzbischof Beaumont von Paris, seinen Pfarrern zu befehlen, nur solchen die letzte Absolution und kirchliches Begräbnis zu gewären, welche durch Beichtzettel beweisen könnten, dass sie bei gesunden Tagen ihren ordentlichen Geistlichen gebeichtet hätten. Da im März 1752 ein Pfarrer auf dieses hin die Absolution verweigerte, lud das Parlament den Erzbischof — zwar umsonst — vor und drohte ihm mit Sperrung seiner Einkünfte. Dies geschah denn auch wirklich am Ende des Jars. Die meisten Bischöfe nahmen für den Erzbischof, für das unbeschränkte Recht der Kirche über die Sakramente zu verfügen, die Parlamente für das Pariser Partei, welches die Rechte der Bürger gegen Unterdrückung beschirme. Als der König demselben im Februar 1753 Einmischung in geistliche Angelegenheiten verbot, so erklärte es seine Amtstätigkeit für suspendirt. Die Mitglieder des Parlaments wurden verbannt und zerstreut, aber obgleich ungebeugt 1754 zurückgerufen und der Erzbischof, welcher bei seiner Verordnung über Verweigerung der Absolution beharrte, wurde verbannt. Die Bischöfe mit Unterstützung des Königs baten nun den Papst um Entscheidung, welcher sehr vorsichtig über die Bulle Unigenitus sich ausließ, indem er nur den öffentlich, ja gerichtlich anerkannten Gegnern derselben die Sakramente verweigert wissen wollte. Der König verwies die Klagen über Sakramentsverweigerung an die geistlichen Gerichte, aber mit Appellationsrecht an die weltlichen.

Über der Aufregung, welche der Vertreibung des Jesuitenordens voranging, verstummten obige Streitigkeiten. Ein Bild stellt das diese Auflösung aussprechende Parlament mit den Feuerzungen des h. Geistes dar. Konvulsionäre hatten schon den Sturz des Thrones vorausgesagt. Der vereinte kirchliche und bürgerliche Druck brachte eine unnatürliche Verbindung von ernster, asketischer Frömmigkeit, von Fanatismus, von Unglauben unter dem Namen Jansenismus in den Jarzehenten vor der Revolution hervor. Der treffliche Sismonde de Sismondi erzälte Reuchlin, er habe in seiner Jugend das Mitglied eines südfranzösischen Parlaments sagen gehört: ja, ich bin Atheist, aber ein jansenistischer. Man hatte die heimliche, einmal in den Kellern der Polizei verborgene Presse mit Künheit benützen gelernt. Die Litteratur über diese Streitigkeiten von der Bulle Unigenitus an beläuft sich auf der großen Bibliothek in Paris auf 3 bis 4000 Bände, zum teil Flugschriften. Die Pfarrgeistlichen, welche 1789 in den Reichsständen im Stand des Klerus saßen und deren Übergang zum Bürgerstande so entscheidend war, gehörten großenteils der sogenannten jansenistischen Partei an; desgleichen die konstitutionsfreundlichen Oratorianer, z. B. Gregoire (s. d. Art.). Zu ihnen zälte auch Camus. In der Schreckenszeit taten sich viele Jansenisten als küne Gegner der Pöbelherrschaft hervor und bluteten für Kirche und Thron unter dem Fallbeile. Noch vor fünf Jarzehnten waren Lanjuinais und Montlosier lebendige Bilder zäher Unerschrockenheit und jansenistischer Grundsätze den Anmaßungen der Jesuitenpartei gegenüber. In der meist gegen sich selbst strengen niederen Geistlichkeit Frankreichs finden sich namentlich asketische Elemente des Jansenismus. — In Italien war Ricci, Bischof von Pistoja, treuer Gehilfe bei den Reformen Leopolds I., welchen Napoleon 1796 sehr auszeichnete, in gewissem Sinne Jansenist, wie manche Gehilfen der Reformen Josefs II. diesen Spott- und Ehrennamen trugen. Auch der Erzbischof von Tarent, Josef Capece-Latro, unter den Napoleoniden sehr einflussreich, der 1817 seine Würde niederlegte, war von dieser Richtung. In Rom ist noch der Jansenismus wenn nicht gefürchteter, doch gehasster als selbst der Calvinismus.

Litteratur: Sainte Beuve, Port-Royal, Paris Eugéne Renduel, Tom. I, 1840, im ganzen 5 Bände; D. Reuchlin, Geschichte v. Port-Royal, der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Ludwig XIII. u. XIV., 2 Bände, 1839—1844; Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg im Br. 1876; Bouvier, Etude critique sur le Jansénisme, Strassburg 1864; La vérité sur les Arnaulds, complétée avec l'aide de leur correspondance inédite, 2 voll.,

1877. Von älteren Werken nennen wir: Melchior Leydecker, Historia Jansenismi Ultraj. 1696. Histoire générale du Jansénisme, Amst. 1700. Andere Werke werden unter Port-Royal angegeben werden. **Reuchlin † (Herzog).**

Jar bei den Hebräern. Das hebr. שָׁנָה, chald. שְׁנָה von שָׁנָה widerholen bezeichnet das sich Widerholende, in sich Zurücklaufende, den Kreislauf (Aben Esra zu Ex. 12, 2 und prooem. zu Oent.) wie das mit سَنَة synonyme حَوْل im Arab. (Kreis = Jar), d. lat. annus, griech. ἐνιαυτός, auch das alt- und mittelhochdeutsche jâr, wenn es von einer im Schwedischen noch vorhandenen Wurzel yra, kreisen, abzuleiten ist und nicht vielmehr von dem altnordischen ar, Ernte als Höhepunkt des Jars.

I. Mondjar und Sonnenjar. Schaltjare. Der jedenfalls im hebräischen Namen liegende Begriff der Widerholung scheint dafür zu sprechen, dass die Hebräer ein Sonnenjar (rabbin. שְׁנַת הַחַמָּה) kannten, nach dessen Ablauf derselbe Standpunkt der Sonne, dieselben Witterungsverhältnisse widerkehren, wie denn auch die Ägypter (Herod. II, 4 DMZeitschr. VI, 254 ff.) ein solches hatten, in 12 dreißigtägige Monate eingeteilt mit 5 (genauer $5^1/_4$ Diod. I, 50) Ergänzungstagen, Epagomenen. Freilich könnte man dagegen einwenden, der Name שָׁנָה beweise nicht notwendig ein Sonnenjar, sondern nur Widerholung eines Cyklus, gleichviel, wie derselbe gemessen werde (Bohlen, Genes. S. 368). Auch ob die Zeitangaben über die Dauer der Sindflut (1 Mos. 7, 11. 24; 8, 3 f. 14) vom 17. Tag des andern Monats bis zum 27. Tag des andern Monats im folgenden Jar, sowie das auf 365 Jare sich belaufende Lebensalter Henochs (1 Mos. 5, 23), den Ewald deswegen mit dem Janus vergleicht und den Gott des Neujars nennt (isr. Gesch. I, 355 f.), als Beweis für ein Sonnenjar der alten Hebräer angesehen werden darf, ist immerhin fraglich. Ergibt sich doch auch aus 1 Mos. 8, 10. 12 in Verbindung mit obigen Citaten die Summe von 354 Tagen, die Zal der Tage des Mondjars (s. Jatho, Grundzüge der altteſt. Chronol. S. 5 ff.). Entschieden ist, dass die Israeliten in der vorexilischen Zeit nach Mondjaren (rabb. שני הלבנה) und Mondmonaten von abwechslungsweise 29 und 30 Tagen rechneten. Dies erhellt schon aus den Namen für Monat יֶרַח von יָרֵחַ Mond und חֹדֶשׁ, was eigentlich Neumond bedeutet, von חָדַשׁ neu sein, und infolge der Fixirung der Neumondsfeier auch synekdochisch für Monat gesetzt wird. Stellen, wie Ps. 104, 19; Sir. 43, 6. 8 oder Philo de vita Mos. III, p. 686, de sept. et Fest. p. 1189, können wir weniger premiren als nachexilisch. Überhaupt ist die genauere Fixirung der Monatseinteilung des Jars und des Monatsanfangs nachexilisch. Nach den talmudischen Bestimmungen wurde es, da der Mondumlauf 29 Tage 12 St. 44′ 3″ 12‴ beträgt, so gehalten (noch jetzt von den Karäern Iken diss. phil. II, 421 sq.), dass von dem Tag an, an welchem der Eintritt des Neumonds oder vielmehr das erste Licht (הראיה) des wider erscheinenden Mondes, die Mondsphase (מולד, νουμηνία) von 2 zuverlässigen Zeugen dem Synedrium, dessen Kommission um diese Zeit immer versammelt blieb, gemeldet wurde, der neue Monat anfing und vom Synedrium das מקודש, der Neumond ist geheiligt! ausgesprochen wurde (ein änliches Verfaren bei den Römern s. Macrob. Sat. 1, 15). Demgemäß hatte ein Monat bloß 29 Tage (חדש חסר, κοιλός), ein anderer 30 (חדש מלא). Freilich war diese Beobachtung nicht astronomisch genau und hing oft von der Witterung ab. Konnte wegen trüben Himmels das erste Erscheinen des Mondes gar nicht beobachtet werden, so war der auf den 30. Tag folgende Tag one Proklamation der Neumondstag. Sonst ließ man den Neumond oder Monatsanfang im ganzen Land proklamiren, was in früherer Zeit durch Feuersignale auf den Höhen, später durch Landboten geschah. Bei 30tägigen Monaten kommen 2 Tage mit dem Namen ראש החדש vor, der 30. des abgelaufenen und der erste des neuen Monats. Jedenfalls sollte ein Jar nicht weniger als 4 und nicht mehr als 8 Monate zu 30 Tagen haben (Rosch

haschana f. 18, II, 4 ff.; Erach. II, 2 f.; Maimon. kidd. hachod. I, II, 37. III, 2, Ideler I, 514 ff.; Gumpach, Altjüd. Kal. S. 121 ff.; Anger, De temp. in act. Apost. ratione p. 30 sq.). Die Rabbaniten und jetzigen Juden bedienen sich zur Monatsberechnung eines astronomischen Calculs, der von Elieser ben Hyrkan erfunden sein soll (s. dagegen Ideler I, 572), jedoch frühestens 100 Jare nach Zerstörung des zweiten Tempels eingefürt wurde. Gegen die Ansicht, dass das Mondjar statt des Sonnenjars erst unter Hiskia (Credner, Joel S. 207 ff.; Böttcher, Proben alttestamentl. Schrifterkl., S. 218 ff.) oder gar erst um 200 n. Chr. Geb. (Seyffahrt, Chron. sacra, S. 26 ff. und D.M.Z. II, 344. IV, 479) von den Juden eingefürt worden sei, vgl. Winer R.W.B. I, 532; Bohlen, Genes. 108 f.; Benfey u. Stern, Über die Monatsnamen einiger alter Völker, Berl. 1836; Frankel in d. D.M.Z. IV, 103 ff. — Die rationalistische Erklärung des hohen Lebensalters der Patriarchen durch Jare von 3 Monaten bis Abraham, 8 Monaten bis Josef (Hensler, Bem. über Psalmen und Genes., S. 287 ff.), ja von einem Mondmonat (Rask in Ilgen, Zeitschr. f. hist. Theol.) ist in ihrer Grundlosigkeit schon dargestellt von Tuch, Gen. 129 f., vgl. Eichhorn, Bibl. IV, 105 ff.

Wenn nun aber auch alles für ein zwar nachmosaisches, aber vorexilisches Mondjar spricht, so muſste, da die Feste wesentlich agrarischen Charakter hatten und sich doch nach dem Mondlauf richteten, eine Ausgleichung des Mondjars mit dem Sonnenjar stattfinden, sonst hätte man, da das Mondjar 354 T. 8 St. 48′ 38″, das Sonnenjar 365 T. 5 St. 48′ 48″ beträgt, die Feste jedes Jar um 10—11 Tage früher feiern müssen, folglich nicht mehr als Erntefeste feiern können. Diese Ausgleichung ist geschehen durch Einschaltung (עִבּוּר von עִבֵּר, praegnantem annum reddere) eines Schaltmonats. Die späteren Juden haben es damit so gehalten, daſs sie je im dritten oder zweiten Jar, nach der Bestimmung des Synedrium, einen Monat vor dem letzten Monat des Jars einschalteten (s. Ideler I, 539; Wieseler S. 207 ff.) So schloſs das Schaltjar mit 2 Adar, der letzte hieß dann ואדר oder שני א׳ oder בתראה א׳. Ein Schaltjar hieß מעוברת, ein gemeines פשוטה. Nur im Sabbatjar durfte eine Einschaltung nie vorkommen. Man durfte das Brachjar, in dem weder gesät noch geerntet ward, nicht unnötigerweise verlängern. (Ideler, I, 490. 537 ff.; Aben Esra zu Ex. 12, 2; Ben David, Berechn. u. Geschichte d. jüd. Kal., Berlin 1817; Reland ant. sacrae 4, 1). Wie es in der vorexilischen Zeit mit der Ausgleichung gehalten worden ist, wissen wir nicht. Wenigstens ist von einem Jar mit 13 Monaten nirgends die Rede; das Jahr wird ausnahmslos zu 12 Monaten berechnet (1 Kön. 4, 7; 1 Chr. 27, 2 ff.). Mit Unrecht findet der Talmud in 2 Chr. 30, 2, wonach 4 Mos. 9, 6 ff. das Passah im zweiten Monat gefeiert wird, einen Schaltmonat angedeutet (M. Pesach. 4, 9). Es ist jedoch unwarscheinlich, daſs die Juden, die nach dem Exil das Mondjar hatten, bei einer so tief ins gottesdienstliche Leben eingreifenden Einrichtung vom Herkommen abgewichen seien; zudem fand die Einschaltung eines 13. Monats in vorexilischer Zeit bei Babyloniern und Assyrern statt (Schrader, Keilinschriften und das alte Test., S. 246 ff.), auch bei den Griechen (Herod. II, 4 f.; Böckh, Zur Gesch. der Mondcyklen bei den Hellenen). Daſs davon nichts in vorexilischen Büchern erwänt ist, kann zufällig sein. Eine Modifizirung aber oder Vervollständigung dieser Einschaltung wurde von den Juden erst im vierten Jarhundert n. Chr. im Anschluſs an die griechische, durch den Astronomen Meton (Redlich, D. Astron. Meton und sein Cyklus, Hamb. 1854) in der Zeit des Perikles aufgekommene Praxis vorgenommen, wonach in einem 19järigen Cyklus (מַחֲזוֹר) 7 Schaltjare sein sollten, der 3., 6., 8., 11., 14., 17., 19. Nach den talmud. Bestimmungen im tr. Rosch haschana und Jer. Gem. Sanh. 18, 4, läſst das Synedrium durch eine besondere Kommission, die im Lauf des Monats Adar zusammentrat, bestimmen, ob das Jar ein Schaltjar sein solle. Zeigte sich in der Mitte des 12. Monats, daſs die Vegetation noch nicht genugsam vorgeschritten war, die Gerste noch nicht reifte, die Bäume noch nicht blühten, Tauben und Lämmer noch nicht zum Opfer tüchtig waren, so bestimmte man den laufenden 12. zum Schaltmonat und ein darauffolgender 13., in dem das

Purimfest gefeiert wurde, beschloss das Jar (s. Ideler I, 508. 539 f.). Weil das Gesetz befiehlt, dass das Laubhüttenfest zur Zeit der Jareswende (תְּקוּפָה 2 Mos. 34, 22) gefeiert werden soll, so soll es nicht vor dem Herbstäquinoctium enden, und ebenso dürfe der Vollmond, an dem das Passahfest gefeiert wird, nicht dem Frühlingsäquinoctium vorangehen (Philo de decal. II, 206, de vita Mos. II, 169, Maimonides Kidd. hachod. C. 9, § 3, vgl. Edaj. VII, 7; Rosch hasch. 7, a. Gem. 16, 2. 19, 2). Nach dem Bisherigen werden sechserlei Jare unterschieden 1) regelmäßige כסדרה, a) Gemeinjar mit 12 Monaten 50 Wochen 4 Tagen, wenn die Monate abwechselnd 29 und 30 Tage haben; b) Schaltjar, wenn ein Schaltmonat von 30 Tagen hinzukommt — 54 Wochen 6 Tage; 2) überzälige שלימה, a) Gemeinjar mit 50 Wochen 5 Tagen, wenn das Jar mit 3 Mon. zu 30 Tagen beginnt; b) Schaltjar mit 385 Tagen; 3) mangelhafte חסרה, wenn dem Kisleu ein Tag genommen wird, dass er nur 29 Tage zält, wie sein Vorgänger, und a) das Gemeinjar 353 Tage, b) das Schaltjar 383 Tage hat.

II. Monate. Jaresanfang. Bürgerliches und rituelles Jar. Der erste Monat des Jares, dessen erster Tag der Jaresanfang, Neujarstag ist, war nach altmosaischer Bestimmung (2 Mos. 12, 2, vgl. 40, 2. 17; 3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 9, 1; 28, 16; 33, 3, vgl. Joseph. Alterth. I, 3. 3) der Frühlingsmonat, חֹדֶשׁ הָאָבִיב, Ärenmonat (2 Mos. 13, 4; 23, 15; 34, 18; 5 Mos. 16, 1), nach dem Exil, auch aram. und arab. נִיסָן s. v. a. Glanzmonat oder Monat des Hervorbrechens, wie Aprilis von aperire. Auch bei den Assyrern, Babyloniern, Persern, Zabiern, alten Syrern fing das Jar mit dem Frühlingsäquinoctium an, bei den Israeliten mit dem Frühlingsneumond; bei ihnen hatte dieser Jaresanfang seinen Grund wol hauptsächlich darin, dass der Auszug aus Ägypten eine neue Ära, ja gleichsam die Neugeburt des Volks bezeichnete. Durch eine besondere Feier als Neujarsfest wurde aber der Neumondstag des ersten Monats im Gesetz Mosis nicht ausgezeichnet, dagegen (s. unten) der Neumondstag des 7. Monats. Nur in der idealen Gottesdienstordnung Ezechiels (45, 18) erscheint die Feier des 1. Nisans als eine durch Sünopfer ausgezeichnete, damit auch der kirchliche Neujarstag, wie der bürgerliche lustrirt und illustrirt wäre. Von dem Monat Abib oder Nisan an, als dem ersten, wurden dann auch die übrigen Monate des Jares gezält, der zweite vorexilisch זִו, Blütenmonat (1 Kön. 6, 1, 37) nachexilisch אִיָּר, auch mit 2 Jod אייר (Targ. zu 2 Chr. 30, 2). Der dritte סִיוָן, Σειουαλ (Esth. 8, 9; Baruch 1, 8). Der vierte תַּמּוּז (Anfang des Solstitium, Monat der Totenklage des Thamuz = Adonis) und der fünfte אָב kommen nicht unter besonderen Namen in der h. Schrift vor. Der sechste wird Nehem. 6, 15; 1 Makk. 14, 27 אֱלוּל genannt; der siebente, der vor dem Exil יֶרַח הָאֵתָנִים, Monat der strömenden Flüsse hieß (1 Kön. 8, 2) ist nachexilisch der תִּשְׁרִי (von שרא eröffnen?). Der achte, vorexilisch בּוּל (1 Kön. 6, 38, warscheinlich Regenmonat von יבל hervorquellen, nach andern Fruchtmonat = יְבוּל) heißt nachexilisch מַרְחֶשְׁוָן auch abgekürzt חֶשְׁוָן (Joseph. Alt. 1, 33 *Μαρσουάνης*). Der neunte כִּסְלֵו, *χασελεῦ* (der Monat des כסיל = Orion?) wird genannt Neh. 1, 1; Sach. 7, 1; 1 Makk. 1, 54. Der zehnte טֵבֵת Esth. 2, 16. Der elfte שְׁבָט, *Σαβατ* Sach. 1, 7. Der zwölfte Adar אֲדָר Esra 6, 15; Esth. 3, 7. 13; 8, 12; 1 Makk. 7, 43; 2 Makk. 15, 37. Vorexilische Namen sind von den 4 letzten Monaten nicht bekannt. Über den Ursprung der nachexilischen Monatsnamen, die auch bei Syrern, Arabern und auf palmyrenischen Inschriften vorkommen, sind verschiedene Meinungen aufgestellt worden. Gegen Benfey a. a. O. S. 12 ff. 19 ff., der nach dem Vorgang Aben Esras zu Esth. 3, 1 altpersischen Ursprung behauptet, wird wol die alte Tradition (jer. Rosch haschana 56, a. Beresch. rabba c. 46) des assyrisch-babylonischen Ur-

sprungs Recht behalten, wenn nach Norris, did. I, 50 auf einer in Ninive aufgefundenen Monatstafel die Monate heißen: Nisaa-nu, Airu, Sivanu, Duvuzu, Abu, Ululu, Tasritu, Arach samna (ירח שמנה, der 8. Monat) Kisilivu, Tibituv, Sabatu, Addaru und als Schaltmonat Arhu ma akru sa Addaru = der Monat, welcher ist hinter dem Adar. S. Schrader a. a. O. S. 247; Winer R.W.B. unter „Monate“; Keil, Bibl. Arch. I, 350 f.; Delitzsch, Bd. IV, 542 unter d. Art. „Feste“. Mögen vor dem Exil auch noch für andere Monate, als den 1. und 2., 7. und 8. besondere Namen im gewönlichen Leben im Brauch gewesen sein, in den Schriftgebrauch wurden sie nicht aufgenommen. Es war jedenfalls das Gewönliche, die Monate bloß zu zälen und auch in nachexilischen Büchern ist die Zal häufiger, als der Name. Hagg. 1, 1. 15; 2, 1. 10; Sach. 1, 1; 8, 19; Dan. 10, 4; Esra 3, 1. 6. 8; 6, 19; 7, 8 f.; 8, 31; 10, 9. 16; Neh. 8, 1. Beides, Name und Zal nebeneinander kommt vor Sach. 1, 7; 7, 1; Esth. 2, 16; 3, 7. 13; 8, 9. 12; 9, 1. Bloß der Name steht Neh. 1, 1; 2, 1; Esth. 9, 15. 17. 19. 21. Das zweite Buch der Makkabäer und Josephus rechnen gemeiniglich nach macedonischen Monaten, Xanthikus = Nisan u. s. w. — Die Annahme, dass die Hebräer vor der Gesetzgebung den Jaresanfang im Herbst gehabt haben, hat Manches für sich. Es wird hiefür angefürt 1) dass es von dem im Herbst gefeierten Laubhüttenfest heißt, es sei בְּצֵאת הַשָּׁנָה gefeiert worden, um die Zeit des תְּקוּפַת הַשָּׁנָה, also zur Zeit der Jareswende, im Ausgang des Jars (2 Mos. 23, 16; 34, 22). 2) Dass der Anfang des Sabbatjars, sowie des Jubeljars, wo den Grundbesitz betreffende Verhältnisse gesetzlich geregelt werden, in den Herbst (10. Tag des 7. Monats) fällt nach 3 Mos. 25, 4. 9 f. Das Laubhüttenfest würde dann freilich, namentlich wenn der erste des 7. Monats der alte Jaresanfang ist, nicht in den Ausgang des alten Jars, sondern in den Anfang des neuen Jars fallen und בְּצֵאת müsste dann, was aber der Grundbedeutung des Wortes entspricht, übersetzt werden: im Hervorgehen, Aufgang des Jars, wie das Wort auch sonst, z. B. vom Aufgang der Gestirne steht. 3) Die Sündflut soll nach der Tradition im Herbst ihren Anfang genommen haben, im zweiten Monat, dessen alter Name בול schon ihn als den Überschwemmungsmonat bezeichnet. 4) Von den späteren Juden werden auch die Jare nach Erschaffung der Welt vom Herbst an gerechnet. 5) Der Neumondstag des siebenten Monats, im mosaischen Ritus zwar nicht als Neujarsfest ausgezeichnet, aber als יוֹם תְּרוּעָה, Eröffnungsfeier des Hauptfestmonats, wurde von den nachexilischen Juden als Neujarsfest gefeiert, ob schon von der Zeit des Nehemias an (s. Bd. IV, 542 f.), ist fraglich. Immerhin mag zu dieser Auszeichnung des ersten Tags des siebenten Monats, als Neujarsfests, das beigetragen haben, dass mit dem Widerbeginn des täglichen Brandopfers an diesem Tag (Esra 3, 6, vgl. Neh. 8, 1 f., 9 ff.) nach dem Exil eine neue Periode der Volksexistenz angefangen hat. Die Rabbinen setzen den Anfang dieser Neujarsfestfeier am ersten Tisri in die Zeit Alexanders des Großen; warscheinlicher ist, dass er erst in die makkabäische Zeit fällt, in welcher die Juden die mit dem Herbst des Jares 312 v. Chr. beginnende Seleucidenära (מִנְיַן שְׁטָרוֹת aera contractuum von den Juden genannt) angenommen hatten. Hieraus erklärt sich, dass immer noch in den nachexilischen Büchern, selbst den Büchern der Makkabäer, die Monate vom Nisan an als dem ersten gezält werden, und zwar nicht bloß, wenn von Festfeiern die Rede ist (Esth. 2, 16; 3, 7. 13; 8, 9; 9, 1; Sach. 1, 7; 7, 1; 1 Makk. 4, 52; 10, 21; 16, 14; 2 Makk. 15, 36). 6) Der Talmud, Rosch hasch. I, 1 unterscheidet ausdrücklich 2 Jaresanfänge, einen für's landwirtschaftliche bürgerliche und einen für's rituelle, theokratische Jar (ניסן הוא ראשין לחדשי השנה ותשרי הוא ראשית השנה); außer diesen nennt er noch zwei weitere Termine, die sich auf Viehzehnten und auf Bäume bezogen, s. Bd. IV, 543 Anm. 7) Auch Josephus, Alt. I, 3, 3 behauptet, erst Moses habe den Jaresanfang mit dem ersten Nisan eingefürt: *Μωϋσῆς τὸν Νισᾶν, ὅς ἐστι Ξανθικὸς, μῆνα πρῶτον ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς ὥρισε κατὰ τοῦτον ἐξ Αἰγύπτου τοὺς ἑβραίους προαγαγών· οὗτος δ' αὐτῷ καὶ πρὸς*

ἁπάσας τὰς ἐις τὸ θεῖον τιμὰς ἦρχεν· ἐπὶ μέντοιγὲ πράσεις καὶ ὠνὰς καὶ τὴν ἄλλην διοίκησιν τὸν πρῶτον κόσμον διεφύλαξε. 8) Im Targ. zu 1 Kön. 8, 2 heißt es, die Alten haben den Tisri den ersten Monat genannt. — Alle diese Gründe sind der Hypothese günstig, daſs vor, neben und nach dem mosaischen, rituellen oder theokratischen Festjar im gemeinen Leben ein bürgerliches oder landwirtschaftliches Jar im Brauch gewesen ist (Jes. 37, 30, vielleicht auch 29, 1; 32, 10, obwol hier auch der Passahmonat als Jaresanfang gedacht werden kann). Die Begrenzung war früher wol eine fließende, ungefäre und erst durch die Einfürung des Neujarsfestes am ersten Tisri bekam dieses bürgerliche Jar seinen genau bestimmten Anfang und seine Sanktion. Ob die Israeliten wärend ihres Aufenthaltes in Ägypten sich der ägyptischen Sitte accommodirt haben, welche das Jar mit dem Sommersolstitium, dem Beginn der Nilüberschwemmung, anfängt, lassen wir dahingestellt (Knobel zu Exod. 12, 2; Lepsius, Chronologie d. Ägypter I, 148; Benfey u. Stern a. a. O. S. 229 ff.). Über die in jedem Monat gefeierten Feste s. d. Art. „Feste der alten Hebr., der späteren Juden" Bd. IV, S. 538 ff., 542 ff.

III. Die Jareszeiten sind bedingt durch das Klima Palästinas. Es sind deren der Hauptsache nach nur zwei, die so ziemlich durch Passah und Laubhüttenfest, Ernteanfang und Satanfang begrenzt sind. Unserem Frühling und Sommer entspricht קַיִץ, dem Herbst und Winter חֹרֶף (1 Mos. 8, 22; Jes. 18, 6; Sach. 14, 8; Ps. 74, 17). Andere rechnen zum Sommer den Herbst, zum Winter den Frühling (Delitzsch zu Gen. 8, 22; Hiob 29, 4), allein das Gegenteil scheint aus den citirten Stellen hervorzugehen. Jahn, Bibl. Archäologie I, 1, S. 168 ff. und Gatterer, Abriß d. Chron. S. 161, zälen nach rabbinischer (Bab. Mez. 106, 2) Auslegung von 1 Mos. 8, 22 sechs Jareszeiten zu je 2 Monaten: זֶרַע, Satzeit, etwa entsprechend dem Marcheschvan und Kislev; קָצִיר unserem April und Mai; קֹר entspräche dann unserem Dezember und Januar; חֹם unserem Juni und Juli; קַיִץ der Zeit der Obst- und Weinernte, unserem August und September und חֹרֶף unserem Februar und März. (Etwas anders Gumpach S. 135.) Auch im Avesta und den Veden kommt eine änliche Jareseinteilung vor. Allein קַיִץ und חֹרֶף faſst das ganze Jar in 2 Hauptjareszeiten zusammen, den Hochsommer חֹם, den Hochwinter קֹר und die Übergangsjareszeiten זֶרַע und קָצִיר im Herbst und Frühjar. Der Sommer, קַיִץ zeichnet sich aus durch wolkenlosen Himmel, starken nächtlichen Thau (Sir. 18, 16; 43, 22), große Hitze bei Tag, küle Abende und Nächte (1 Mos. 31, 40; Jer. 36, 30). Der Winter, חֹרֶף (nach Gesenius vom Abpflücken des Obstes, nach Meier, Wurzelwörter von der Kälte חרף festmachen, zusammenziehen, S. 366, richtiger wol nach Fürst von חרף fließen, Regenzeit, wie חָרִיף arab. خَرِيف Herbstregen), beginnt mit der Satzeit und dem bis zum Dezember wärenden Frühregen und schließt mit dem Spätregen im März; es ist die Zeit der häufigen Niederschläge in Regen und Schnee, welcher jedoch selten länger als einen Tag liegen bleibt. Die Straßen werden in dieser Jareszeit oft durch Gießbäche (Matth. 24, 20) unwegsam, vgl. Esra 10, 9; 3 Esra 9, 6. 11. Unser Frühjar fällt ziemlich mit der Getreideernte, unser Spätjar mit der Getreidesat zusammen. Andere Bezeichnungen von Jareszeiten oder vielmehr Jaresterminen, von landwirtschaftlichen Geschäften hergenommen, sind die Waizenernte קְצִיר חִטִּים (1 Mos. 30, 14; Richt. 15, 1; Ruth 2, 23; 1 Sam. 6, 13; 12, 17), Gerstenernte קְצִר שְׂעֹרִים (Ruth 1, 22; 2, 23; 2 Sam. 21, 9; Judith 8, 8), die Heuernte גֵּז (Ps. 72, 6; Amos 7, 1), Dreschzeit דַּיִשׁ (3 Mos. 26, 5), Weinlese בָּצִיר (3 Mos. 26, 5; Richt. 8, 2), Pflüge- und Satzeit חָרִישׁ, זֶרַע (1 Mos. 45, 6). Über die Zeitrechnung der alten He-

bräer und der späteren Juden s. die Artikel Aeren und Zeitrechnung, biblische.

Litteratur (außer der im Kontext angefürten): Maimonides, Kiddusch hachodesch (de sanctificatione novilunii), übers. von L. de Compiegne de Veil, Lond. 1683 und Selden, De anno civili vet. Hebr., Lond. 1644 in Ugol. thes. XVII; Abrah. bar Chyiah, Math. techn. chronol. of the Hebrews ed. Hersch. Philipowski, Lond. Longm. 1851; Junius, De anno et mensib. Comm. Basil. 1550; Münster, Seb. Calend. Hebr., Basil 1527; Fabricius, Menolog., Hamb. 1713; Muncker, De intercalat. variar. gent. C. 3, Lugd. Bat. 1680; Muler, Judaeor. annus lunae-solaris, Gron. 1630; Langhaus, De mense vet. Hebr. lunari, Jenae 1713; Dresde, Annus judaicus ex antiqu. illustratus 1766; Nagel, De calend. vet. Hebr., Altd. 1746; Scaliger. De emend. temp. Petavius, De doctr. temp.; Michaelis, De mensib. Hebr. Comm., Brem. 1774. Neueres: Ideler, Handb. d. Chronol. I, 490 ff., 508 ff., 537—563, Lehrb. d. Chron. 1831; Bridel, de l'année juive, Bas. 1810; Ben David, Berechnung und Geschichte des jüd. Kalenders, Berlin 1817; Seyffarth, Chronol. sacra; Hupfeld, De primit. et vera fest. ap. Hebr. ratione; Wieseler, Chronol. Synops. 439 ff.; Gumpach, Über den altjüd. Kalender, Brüssel 1848 und die Archäologieen von Keil, Salschüz, Ewald u. s. w. **Leyrer.**

Jarchi, s. Raschi.

Jaser, s. Palästina.

Jason ist ein Name, den mehrere Juden der makkabäischen Zeit trugen. 1) Nach 1 Makk. 8, 17, hieß einer der Gesandten, welche Judas Makkabäus nach Rom sandte zu Erneuerung des Bündnisses mit den Römern, Jason, Son Eleazars; vielleicht war ein Son dieses Jason jener Numenios, der von Jonathan zur Erneuerung des Bündnisses nach Rom gesandt wurde, 12, 16; 14, 22. 2) Ein griechischer Jude Jason von Kyrene beschrieb, kaum lange vor Christus, wenn nicht gar erst in christlicher Zeit, die Geschichte des Judas Makk. und seiner Brüder, der Tempelreinigung, der Kriege gegen Antiochus Epiphanes und Eupator und die wunderbaren, göttlichen Hilfleistungen zur Herstellung des Tempels und der Gesetze wie zur Befreiung der heiligen Stadt von 175—160 v. Chr. in 5 Büchern, aus denen das jetzige 2. Makkabäerbuch seinem größeren Teile nach ein, teilweise rhetorisch und (wie das Original selbst) erbaulich ausschmückender Auszug ist, wärend das Original verloren gegangen ist, s. 2 Makk. 2, 19 ff. und vgl. außer den Einl. in's A. T. vorzüglich Grimm im exeget. Handb. z. d. Apokr. des A. T.'s IV (1856); Ewald, Gesch. Isr. IV, S. 531 f. — 3) Am berühmtesten oder berüchtigtsten ist eben aus diesem 2. Makkabäerbuche derjenige Jason geworden, der, Bruder des Hohenpriesters Onias III., aus Privatinteresse, Ehrgeiz und Herrschsucht seine Religion und sein Vaterland so weit vergaß, daſs er sich nicht entblödete, von Antiochus Epiphanes im Anfang von dessen Regierung die Hohepriesterwürde um eine sehr bedeutende Geldsumme zu erkaufen, seinen Bruder zu verdrängen und dann diese hohe Stellung dazu zu miſsbrauchen, um auf alle Weise und nicht one Erfolg seinen Volksgenossen hellenische Sitte und Religion aufzudrängen und ihre bisherigen Freiheiten abzuschaffen, 2 Makk. 4, 7 ff., vgl. 1 Makk. 1, 13 f. Wie er selber aus Gräkomanie seinen ursprünglich Jesus lautenden Namen in „Jason" umgewandelt hatte (Jos. Antt. 12, 5, 1), so legte er zu Erreichung seiner oben angedeuteten Absichten unter der Burg zu Jerusalem ein Gymnasium an, sandte an die Kampfspiele in Tyrus eine Gesandtschaft mit einem Geldgeschenk zu einem Opfer und Geschenk für den tyrischen Herakles, und empfing den Antiochus aufs prächtigste in der heiligen Stadt, 2 Makk. 4, 11 ff. Schon nach 3 Jaren (172 oder 171 v. Chr.) sah sich indessen Jason durch einen gewissen Menelaos, der nach 2 Makk. 4, 23 ein Bruder des Benjaminiten (3, 4) Simon war, aus der Gunst des Königs verdrängt, indem dieser durch Schmeicheleien den Antiochus für sich gewann und seinen Nebenbuhler um 300 Talente Silbers überbot; Menelaos ward Hohepriester und Jason muſste zu den Ammonitern flüchten, 2 Makk. 4, 23 ff. Als sich aber nach einiger Zeit

wärend des zweiten Feldzuges des Antiochus gegen Ägypten (170 a. C.) ein Gerücht von des Königs Tode verbreitete, erschien Jason an der Spitze von 1000 Mann vor Jerusalem, eroberte es — mit Ausnahme der Burg, in der sich Menelaos behauptete — und richtete ein großes Blutbad unter den ihm feindlich gesinnten Mitbürgern an. Doch konnte er sich nicht behaupten, muſste vielmehr aufs neue nach dem Lande der Ammoniter auswandern, bald bei Aretas, dem Könige von Arabien, verklagt, noch weiter von Stadt zu Stadt flüchten bis nach Ägypten, ja endlich nach Sparta, wo er im Elende starb, 2 Makk. 5, 5 ff., vgl. Ewald, Gesch. Isr., IV, S. 333 ff.; Hitzig, Gesch. Isr., S. 371 ff.; Bunsens Bibelwerk, VII, 11. Wesentlich anders erscheint aber Jason nach dem Berichte des Josephus (Antt. 12, 5. 1; 20, 10. 3). Nach ihm war derselbe der rechtmäßige Nachfolger seines Bruders nach dessen Tode und wurde später von einem jüngeren Bruder Menelaos (cf. 15, 3. 1) verdrängt; er selbst machte sich nicht der ungesetzlichen griechenfreundlichen Schritte schuldig, sondern erst Menelaos. Leider fehlen uns, zumal bei der summarischen Kürze des Berichts von Josephus, die nötigen Anhaltspunkte zum Entscheid zwischen beiden Relationen; diejenige im 2. Makk., welche überhaupt eine etwas trübe Geschichtsquelle ist, ist offenbar ein Parteibericht. S. Fritzsche in Schenkels Bibellex. s. v. — Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 74 f., gibt indessen, und wol mit Recht, der Erzälung von 2 Makk. den Vorzug, die er auch durch Dan. 9, 26; 11, 22 bestätigt findet, welche Stellen aber zweifelhafter Deutung sind. — 4) Bei einem Christen, Namens Jason, wonte Paulus in Thessalonich (Act. 17, 5—9). Ob aber der Röm. 16, 21 als Pauli „Verwandter“ bezeichnete Jason mit jenem identisch sei, läſst sich nicht ausmachen. **Rüetschi.**

Javan, יָוָן, ist im Hebräischen, wie in anderen Sprachen des Morgenlandes, z. B. im Syrischen, Arabischen, Koptischen, auch bei den Persern (vergl. Aeschyl. Persae V. 178. 563), Kollektivname der Griechen, vgl. die ausdrückliche Angabe des Schol. ad Aristoph. Acharn. 104. *πάντας τοὺς Ἕλληνας Ἰάονας οἱ βάρβαροι ἐκάλουν.* Der Name ging von den Joniern (*Ἰάονες* bei Hom. Jl, 13, 685) als dem zumal in älterer Zeit im Morgenlande bekanntesten Hauptstamme auf das ganze Volk über*). Durch ihren Handel waren die Griechen durch Vermittlung der Phönizier auch den Hebräern frühe bekannt geworden. Die Völkertafel 1 Mos. 10, 2. 4 zält daher Javan als einen Son Japhets auf als Repräsentanten der südwestlichen, japhetitischen Völkerfamilie und gibt ihm 4 Unterabteilungen: Elisa, Tarschisch, Kittim und Dodanim. So auch auf den assyrischen Keilschriften; die Inder bezeichneten ebenfalls mit „Javana“ die entferntesten Völker des Westens, zunächst die Araber, aber auch die Griechen; der Name bedeutet „jung“ (vgl. juvenis), die westlichen Völker sind die jüngeren indogermanischen Stämme, welche aus den gemeinsamen Stammsitzen nach Westen wanderten, s. Lassen, Ind. Altertumskunde, I, 729 f. Als Sklavenhändler auf den phönizischen Märkten, zumal in Tyrus, erscheinen Griechen, Ezech. 27, 13; vgl. Joel 4, 6; teils brachten die Griechen Sklaven zu Markte, teils verkauften ihnen Phönizier und Philister gefangene Juden (auch Sach. 9, 13 scheint sich darauf zu beziehen; keineswegs aber ist, wie Kneucker in Schenkels Bibellex. s. v. glaubt, bei Joel und Sach. an das arabische Javan zu denken). Javan wird sonst auch als Repräsentant des westlichen Heidentums erwänt, Jes. 66, 19; Sach. 9, 13. Bei Dan. 8, 21 heißt Alexander M. „König von Javan“. Vergl. weiter Tuch, Commentar zur Genesis, S. 210 und Knobel, Die Völkertafel, S. 78 f.

Auch in Arabien gab es aber eine Stadt Namens يَوَن oder يَوَان in

*) Nach Lassen, Ind. Alterthumskunde, I, S. 729 f., bezeichnen auch die Inder mit „Javana“ die entferntesten Völker des Westens, zunächst die Araber, dann die Griechen; die westlichen Völker sind die jüngeren (daher javana vgl. juvenis) indogermanischen Stämme, die aus den gemeinsamen Stammsitzen nach Westen wanderten.

...en, und diese müßte Ezech. 27, 19 (wenn anders der masoretische Text die... elle richtig ist, s. aber Rosenmüller und Hitzig z. d. St. u. Bochart, Geogr. ..., p. 130 sqq.) gemeint sein nach dem ganzen Kontexte; der Handel mit dem allgemein berühmten arabischen Eisen und Gewürzrohr nach Tyrus hin würde dazu sehr gut passen; eine jonische Kolonie wird dieses arabische Emporium dennoch schwerlich gewesen sein, s. Kautzsch in Riehms Handwörterb., I, 668. **Rüetschi.**

Ibas, *Ἴβας*, syrisch הִיבָא, meist verkürzt הִיבָא (= Donatus), wurde im J. 435 Bischof von Edessa als Nachfolger des Rabulas (besser Rabbulas). Letzterer hatte für Cyrill von Ägypten eifrig Partei genommen und namentlich den Theodorus von Mopsueste und dessen Schriften zu verketzern gesucht. Dass Ibas, welcher sich ihm hierin mit aller Energie widersetzte — vgl. darüber sein berühmt gewordenes Schreiben an Mares aus Beth-Hardaschir (Seleucia) am Tigris — zu seinem Nachfolger gewält wurde und sich aller Anfeindungen ungeachtet bis zur zweiten ephesinischen Synode in seinem Amte halten konnte, zeugt für die Kraft seiner Persönlichkeit und den Anhang, welchen die von Ibas vertretene gemäßigt antiochenische Theologie damals auch in Edessa noch hatte. Beim Patriarchen Proklus und beim Kaiser Theodosius II. verklagt, dass er durch die Schriften des Theodorus Mopsuestenus, welche er in Verbindung mit 2 andern Edessenern, Cumas und Probus, ins Syrische übertrug, die nestorianische Ketzerei im ganzen Orient verbreite, wurde er von der Räubersynode in Ephesus am 22. August 449 seiner Stelle entsetzt, obschon die vorausgegangenen Verhandlungen in Tyrus-Berytus-Tyrus am 25. Februar desselben Jares zu einem friedlichen Austrag gefürt hatten; s. darüber und über die um Ostern in Edessa selbst stattgehabten Auftritte die instruktiven Nachrichten in den syrischen Akten der ephesinischen Synode bei Hoffmann, Martin, Perry. In Chalcedon 451 wider als rechtgläubig anerkannt und in sein Amt eingesetzt, starb Ibas am 28. Okt. 457. Sein Nachfolger wurde Nonnus, der ihn schon von 449/51 ersetzt hatte. Sein Brief an Mares, der noch teilweise in einer griech. Übersetzung unter den Akten des Konzils von Chalcedon erhalten ist (bei Mansi VII, 241, der syrische Text in den Akten der ephesinischen Synode ist eine Rückübertragung aus dem Griechischen), hat Bedeutung als eine den nestorian. Streitigkeiten gleichzeitige Quellenschrift, und als zuverlässiges Zeugnis über des Ibas eigene Glaubensrichtung. Er tadelt darin den Cyrill heftig, der in das Dogma des Apollinarius verfallen sei, hat aber auch an Nestorius auszusetzen, dass er sich vor der Häresie des Samosateners nicht genug gehütet, und zeigt sich überhaupt als ein Mann von selbständigem und möglichst unparteiischem Urteil. Durch ein Edikt des Kaisers Justinian und darauf von der fünften ökumenischen Synode in Konstantinopel 553 wurde dieser Brief als eines der 3 Kapitel verdammt, die persönliche Orthodoxie seines Verfassers aber nicht angefochten. — Von den Jakobiten wird Ibas nicht anerkannt.

Assemanni, B. O. I, 200 ff.; III, 1, 85; die angefürten Akten der zweiten ephesinischen Synode von Hoffmann, Martin, Perry und dazu Weizsäcker, Theol. Lit.-Zeitung, 1879, 7; Wright, Catalogue of the Syria MSS. in the Brit. Mus. Index. **E. Nestle. (E. Rödiger †).**

Ibarius, s. Priscillianisten.

Idumäa, s. Edom, Edomiter.

Jebus und Jebusiter. Die Jebusiter (יְבוּסִי) erscheinen als eine canaanitische Völkerschaft (1 Mos. 10, 16), die näher zu dem Zweige der Amoriter — im weiteren Sinne dieses Wortes — gehörte, indem ihr König Adonizedek ein „Amoriter" genannt wird (Jos. 10, 5), und die wie diese selbst auf dem Gebirge saß (4 Mos. 13, 29). Zur Zeit der israelitischen Invasion unter Josua bewonten sie das nachmalige Gebirge Juda, also den südlicheren Landesteil, namentlich aber die wichtige Festung, nach der sie sich selber benannten, Jebus

(= ein trockener Berg, vgl. das hebräische צִיּוֹן), das nachmalige Jerusalem (s. d. Art.) Jos. 11, 3; 18, 28. In der Aufzälung der canaanitischen Stämme nehmen zwar die Jebusiter öfter erst die letzte Stelle ein (z. B. 1 Mos. 15, 20; Jos. 9, 1; 24, 11), mögen also wol nicht sehr zalreich gewesen sein, sie gehörten aber dennoch zu den tapfersten und hartnäckigsten Kämpfern gegen Israel. Freilich schlug schon Josua ihren König Adonizedek mit vier andern Amoriterfürsten und ließ die in die Höle zu Makeda geflüchteten fünf Könige aufknüpfen, Jos. c. 10, von einer Besitznahme ihrer Stadt wird aber nichts gemeldet, und so verbanden sich die Jebusiter bald wider mit König Jabin von Hazor und anderen Canaanitern Jos. 11, 3 ff., und wurden sie auch jetzt abermals geschlagen, so vermochte Josua doch nichts gegen ihre feste Hauptstadt auszurichten, Jos. 15, 8. 63. Sie wurde zwar vorläufig dem Stamme Benjamin zugeteilt, 18, 28 (hier heißt die Stadt selber יְבוּסִי), aber es gelang diesem nicht, sich dort festzusetzen, Richt. 1, 21; 3, 5; 19, 11 f., obwol anfangs die Stämme Juda und Simeon Jebus, d. h. doch wol nur die Unterstadt one die Burg (vergl. Jos. Antt. 5, 2, 2) erobert und verbrannt, nachher aber bei ihrem weiteren Zuge nach Süden wider verlassen hatten, Richt. 1, 8. Daſs sich in der Folge einzelne Hebräer dort in der Unterstadt angesiedelt hatten, läſst sich aus 1 Sam. 17, 54 nicht mit Sicherheit schließen. Jedenfalls eroberte erst David endlich Jebus mit seiner sehr festen Burg, 2 Sam. 5, 6 ff.; 1 Chron. 11, 4 ff., und machte es sofort zur Hauptstadt seines Reiches; one diesen wichtigen Platz war ein sicherer Besitz des südlichen und mittleren Paläſtina nicht möglich; vergl. Ewald, Gesch. Isr. II, S. 288. 583 f. So waren die Jebusiter besiegt, aber nicht ausgerottet, es blieben ihrer fortwährend in Jerusalem wonen, s. 2 Sam. 24, 16. 18; Jos. 15, 63; noch Salomo machte Überreste derselben fronpflichtig, 1 Kön. 9, 20 f., vgl. Sachar. 9, 7, und selbst nach dem Exil finden wir einzelne Jebusiter im Lande Esr. 9, 1 f., vgl. Nehem. 11, 3; 7, 57. Vgl. Winer, R.W.B.; Ewald a. a. O. I, S. 278 f.; Lengerke, Kanaan, I, S. 192, 643 ff.; 662 f., Not. 4; Bertheau, Comment. z. B. d. Richter, S. 13 ff., 32 f.; Ritter, Erdkunde, XV, 1, S. 117 f.; XVI, S. 13. 363; Dillmann in Schenkels Bibellex. s. v. und diese Real-Enc., II, 123. **Rüetschi.**

Jehvasch, s. Joas.

Jehoram, s. Joram.

Jehova. יהוה ist der alttestamentliche Eigenname Gottes, daher von den Juden bezeichnet als שֵׁם הַמְיוּחָד der eigentümliche Name; שם הֲוָיָה der nicht bloß eine Eigenschaft Gottes, sondern sein Wesen ausdrückende Name und, sofern er, indem man ihn ausspricht, nicht mit einem כִּנּוּי Eigenschaftsnamen, wie ארני oder אלהים vertauscht wird: שֵׁם הַמְפֹרָשׁ, d. h. wie Munk zu Maimunis More I, 61. richtig erklärt: le nom de Dieu distinctement prononcé*). I. Aussprache und grammatische Erklärung. Das Tetagrammaton יהוה hat als ἄῤῥητον im masoretischen Texte vermöge eines K'ri perpetuum die Punkte von אֲדֹנָי (die Setzung des einfachen Sch'wa ist als Abkürzung der Schreibung zu betrachten), dagegen, wo אֲדֹנָי in oppositioneller Verbindung dabei steht, wie Jes. 22, 12. 14 u. a., von אֱלֹהִים (nicht aber, wenn die nebeneinanderstehenden יהוה und ארני zu verschiedenen Sätzen gehören, wie Ps. 16, 2). Das Verbot der Aussprechung des Namens wird von den Juden aus 3 Mos. 24, 16 abgeleitet,

*) So auch richtig der Rabb. D. Fürst in D.M.Z. XXXIII, 257 ff., aber indem er irrigerweise שֵׁם המפורש als identisch mit und sogar als Übersetzung von אזכרה faſst. Jakob von Edessa in seinem von D. Eberh. Nestle in D.M.Z. XXXII, 465 ff. mitgeteilten und kommentirten Scholion schreibt שֵׁם פרוש, wie er auch das Tetragramm nicht יהוה, sondern יהיה = IEHIEH schreibt — unverantwortlicherweise hat der gelehrte Syrer beidemal nur mit halben Oren gehört.

wo schon LXX (vergl. Targg. Sam. Syr.) ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου übersetzt, aber der Zusammenhang mit V. 11 und 15 fürt dort auf ein fluchendes Aussprechen (נקב = קבב). Man begründete das Verbot auch aus 2 Mos. 3, 15, indem dort in לעלם, welches לְעַלֵּם gelesen werden kann, die Verhüllung des Namens sich andeute (s. Raschi z. d. St.). Die Scheu, den Namen auszusprechen, erklärt sich leicht aus dem Charakter des späteren Judentums, welches, indem mit dem Schwinden der Prophetie die lebendige Erfarung der göttlichen Selbstbezeugung aufhört, zwischen den Menschen und der in ein unnahbares Jenseits zurückgetretenen Gottheit Medien einzuschieben bemüht ist. Die erste Spur jener Scheu zeigt sich schon in einigen der jüngeren kanonischen Schriften des A. T. in dem verhältnismäßig selteneren Gebrauch des יהוה; bei LXX, denen hierin die neutestamentlichen Schriftsteller folgen, wird dem Namen bereits durchgängig κύριος substituirt. Dagegen will Sir. 23, 9 ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς wol nur sagen, dass der Name Gottes nicht unnötig im Munde gefürt werden solle. Josephus erklärt ant. II, 12, 4, dass ihm nicht gestattet sei, über den Namen zu reden. Hiemit ist die Aussage Philos zu vergleichen de mut. nom. § 2 (ed. Mang. I, 580) und vit. Mos. III, 25 (II, 166); doch wird in dem letzteren Buche § 11 (152) bemerkt, dass die Geweihten im Heiligtum den Namen hören und aussprechen durften. Die Mischna Berachoth IX, 5 sagt mit Rücksicht auf Ruth 2, 4; Richt. 2, 16, dass beim Gruße der Gebrauch des göttlichen Namens gestattet sei. Dagegen lehrte nach Sanhedrin X, 1 Abba Schaul, dass zu denjenigen, welche keinen Teil an der zukünftigen Welt haben, auch gehöre, wer den Namen Gottes nach seinen Buchstaben ausspreche. Nach Thamid VII, 2 sprachen die Priester במקדש den Namen aus, wie er geschrieben wird, gebrauchten dagegen במדינה den Nebennamen; one Zweifel ist im ersten Satz der Tempel, im zweiten Stadt und Land zu verstehen, nach anderer Auslegung aber (s. Surenhus z. d. St.) wäre Jerusalem zum Mikdasch zu rechnen. Wie die beiden zuletzt genannten Stellen der Mischna von der Gemara modifizirt wurden, hat Geiger, Lesestücke, S. 46 f. zusammengestellt. Mit Thamid VII, 2 stimmt im wesentlichen Maimonides More 1, 61 und Jad XIV, 10 überein; der Name durfte nur im Heiligtum von den Priestern bei Erteilung des Segens und vom Hohepriester am Versönungstage ausgesprochen werden, wurde aber seit dem Tode Simeons des Gerechten auch im Tempel, wie dies längst vorher außerhalb des Tempels geschehen war, mit Adonai vertauscht. Vergl. hierzu Jak. Alting, Exercitatio grammatica de punctis ac pronunciatione tetragrammati יהוה in Relands Decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehova 1707, S. 423 ff. Wärend nun nach der Meinung der Juden die Kenntnis der Aussprache des Namens seit der Zerstörung Jerusalems abhanden gekommen ist, wollten dagegen manche christliche Theologen (unter den älteren Fuller, Gataker, Leusden; unter den neueren Hoelemann in seinen Bibelstudien, Abth. 1, 1859) in der Punktation יְהֹוָה die ursprüngliche Aussprache des Namens sehen. Hiernach wäre derselbe als eine Zusammensetzung aus יְ = יְהִי, הֹו = הֹוֶה, וָה = הָוָה zu betrachten (vgl. Stier, Lehrgebäude der hebräischen Sprache S. 327). Aber das ist kabbalistische Eintragung. Die Abkürzung des Namens in יְהוֹ setzt die Aussprache Jehova nicht notwendig voraus, wogegen bei ihr die Abkürzung in יָהוּ und יָהּ unerklärt bleibt. Die jüdische Überlieferung, dass der Name die drei Zeiten umfasse, rechtfertigt sich auch one diese Aussprache. Die Umschreibung des Namens in Apok. 1, 4; 4, 8 durch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος fordert sie nicht, da ὁ ἐρχόμενος keineswegs für ἐσόμενος steht (so Buxtorf, Dissertatio de nomine יהוה bei Reland a. a. O. S. 386); denn sobald die Zukunft des Herrn Gegenwart geworden ist, lautet der Name 11, 17 (nach der richtigen Lesart) und 16, 5 nur noch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν. Für die ware Aussprache und grammatische Erklärung des Namens ist auf 2 Mos. 3, 13 zurückzugehen. Als Mose nach dem Namen des ihn sendenden Gottes fragt, nennt sich dieser: אֶהְיֶה אֲשֶׁר

אֶהְיֶה, so sollst du sagen zu den Kindern Israel, אֶהְיֶה hat mich zu euch gesandt. Wenn dort V. 15 fortgefaren wird: so sollst du sagen, יהוה der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt, so ist klar, dass יהוה als ein von der dritten Person des Imperfekts von הָוָה (der älteren Form für הָיָה) gebildetes Nomen zu betrachten und entweder יַהְוֶה (יַהְוָה) oder יִהְוֶה (יִהְוָה) zu lesen ist [die letztere Aussprache aber hat das gegen sich, dass sich nirgends Übergang der Endung ֶה in ָה nachweisen läst, welcher nicht zugleich Übergang aus dem Masculinum ins Femininum wäre; dagegen ist die Aussprache יַהְוֶה aus יַהֲוֶה die nächstberechtigte und rhythmisch der Aussprache יַהֲוֶה vorzuziehen, obgleich auch יִהְוֶה, wie Köhler, De pronunciatione ac vi Tetragrammatis 1867, gezeigt hat, im Sinne des Kal grammatisch unanfechtbar ist und die jetzt beliebte hiphilische Deutung, welche den Namen gegen 2 Mos. c. 3 zu einem Synonym der Schöpfernamen macht, keineswegs näher legt, s. dagegen den Aufsatz: Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamen יהוה in der Luth. Zeitschrift 1874, S. 593 ff.]. Nach Theodoret (quaest. 15 in Ex.) sollen die Samaritaner den Namen Ἰαβέ, die Juden Ἀϊά gelesen haben; die letztere Form will das אהיה 2 Mos. 3, 14 widergeben. [Über andere alte patristische Zeugnisse für ֶה als Auslaut des Tetragramms s. was in dem Komm. zu Jesaia 1879 über ישעיהו 1, 1 bemerkt ist.] Auch bei Clemens von Alexandria, Strom. V, 6, ist statt Ἰαού vielleicht Ἰαουέ zu lesen. Gar kein Gewicht aber ist darauf zu legen, dass der Judengott bei Diod. 1, 94 Ἰάω, bei Philo von Byblus in Euseb. praep. evang. I, 9 Ἰευώ genannt wird [Graf Baudissin in Abth. 1 seiner Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1876 hat gezeigt, dass die Schreibung Ἰάω, welche vielleicht ursprünglich gar nicht die jüdische Aussprache widergeben wollte, und Ἰευώ für Ermittelung des ursprünglichen Wortlautes one Belang sind und dass nur die Umschreibungen Ἰαβέ, Ἰαβαί, Ἰαή, Ἰαού in Betracht kommen; diese letzte Umschreibung mag wol daraus zu erklären sein, dass neben יַהְוֶה oder יַהֲוֶה auch außer Komposition יָהוּ als selbständiger Gottesname gebraucht wurde]. Bei der Aussprache Jahave, Jahve lassen sich sämtliche im Hebräischen vorkommende Abkürzungen leicht erklären; durch Apokope des Wortes entsteht יָהוּ, und aus diesem einerseits durch weitere Abkürzung יָהּ, andererseits durch Zusammenziehung der Vokale יְהוֹ und יוֹ *). Die Nominalbildung mit dem Präfix ja nach Analogie des Imperfekts ist im Hebräischen sehr häufig, sowol bei Appellativen (s. Delitzsch, Jesurun, S. 208 f.), als besonders bei Eigennamen (vgl. יַעֲקֹב, יִשְׂרָאֵל u. s. w). Der Grundbedeutung des Imperfekts entsprechend, bezeichnen die so gebildeten Namen eine Person nach einer an ihr fortwärend sich kundgebenden, sie somit vorzugsweise charakterisirenden Eigenschaft. Dies fürt II. auf die Bedeutung des Namens יהוה. Diese ist zunächst: der, welcher ist, weiter nach 2 Mos. 3, 14 der, welcher ist, der er ist. Wenn aber schon das Verbum הוה oder היה als Grundbedeutung

---

*) [Hierüber schrieb mir Prof. Franz Dietrich am 2. Januar 1861: „Zwar ist unmittelbarer Übergang von û in ô unerhört, da vielmehr nur der umgekehrte Übergang tatsächlich ist; aber, was allein noch übrig, die Vermittelung durch au, also der Vorschlag eines a oder die Gunirung, ist auch im Semitischen nicht unerhört. Wie im gesamten Masculinplural das ê des st. cstr. (ai) durch Guna aus i der verkürzten vollen Endung entsteht, — das i wird herabgezogen durch die Last des folgenden Wortes — so entsteht das ô im ersten Teil der Eigennamen mit jahu durch au aus û, weil ihm ebenfalls ein Anhang nachzieht. Hierbei mag aber auch mitgewirkt haben, dass bei jahu in der unmittelbar vorhergehenden Silbe das nur durch das schwache h getrennte a fortwirkte. In der Volkssprache wurde auch das freistehende Jahave zu Jahu (Ἰαού) abgekürzt und ging auch dies selbständige Jahu in Jaho (Jahau) über. Dafür gewärt das Phönizische eine sichere Analogie mit seinem Βάαυ, d. i. bahau statt phön. בָּהוּ (hebr. בֹּהוּ); diese phönizische Form, welche hebräisch Βαώ gelautet hätte, gibt zu Ἰαώ die vollkommenste Analogie].

die des bewegten Seins, des Geschehens hat, so fürt noch mehr die Form des Namens darauf, dass in demselben das Sein Gottes nicht als ein ruhendes, sondern als ein geschichtlich sich darlebendes gefasst wird. Demnach ist es verfehlt, dem Namen den abstrakten Begriff des ὄντως ὄν unterzulegen; vielmehr heißt Gott so als der, welcher sich in ein *geschichtliches* Verhältnis zur Menschheit begeben hat, und in diesem sich als den, welcher ist, und zwar ist, der er ist, fortwärend erweist. Da aber dies geschichtliche Verhältnis durch die Offenbarung in Israel vermittelt wird, so wird Gott als Jehova zunächst erkannt nach der Beziehung, in welche er sich zu dem Bundesvolke gesetzt hat. Wenn das Heidentum von einer Offenbarung seiner Götter fast nur als einer der Vergangenheit angehörigen weiß, so bezeugt dieser Name, dass das Verhältnis Gottes zur Welt in stetigem lebendigen Werden begriffen ist; er bezeugt namentlich dem Volk, das mit ihm seinen Gott anruft, dass es in diesem Gott eine Zukunft hat. Näher liegt nun aber in dem Namen ein Zweifaches. 1) Gott ist der, der er ist, sofern er in seinem geschichtlich sich kundgebenden Sein eben der sich selbst bestimmende, nicht durch etwas außer ihm bestimmte ist. In dieser Hinsicht fürt der Name in die Sphäre der göttlichen *Freiheit*. Freilich darf der Stelle 2 Mos. 3, 14 nicht die Wendung gegeben werden, als ob Gott dort sagen wollte: „ich bin wer und was mir zu sein *beliebt*", und „ich offenbare mich für und für in allen Taten und Geboten stets als den, als welchen es mir *beliebt*", ein Gedanke, der gerade in den Zusammenhang der angefürten Stelle nicht passt. Es ist nicht die absolute *Willkür*, auch nicht speziell die sich herablassende „freie Gnade" oder „das grundlose Erbarmen", sondern im allgemeinen die absolute *Selbständigkeit* Gottes in seinem geschichtlichen Walten, was in dem Jehovabegriffe liegt. Doch ist dies nur das eine Moment. Indem nämlich Gott vermöge seiner absoluten Selbständigkeit in allem seinen Walten sich als den, der er ist, behauptet, folgt daraus 2) die absolute *Beständigkeit* Gottes oder dies, dass er in allem, in seinem Reden wie in seinem Tun, wesentlich mit sich in Übereinstimmung ist, sich stets konsequent bleibt*). Sofern der Name, wie dies 2 Mos. 3, 13 ff.; 6, 2 ff. geschieht, in Beziehung zu dem göttlichen Erwälungsrat und den daraus fließenden Verheißungen gesetzt wird, ist in dem zweiten Momente die unwandelbare göttliche Treue enthalten, vgl. Stellen wie 5 Mos. 7, 9; Hos. 12, 6 im Zusammenhang mit V. 7, Jes. 26, 4. Dass Gott als Jehova der *Unveränderliche* sei, wird Mal. 3, 6 geltend gemacht. Auf beides, die absolute Selbständigkeit und die absolute Beständigkeit Gottes, erscheint der Name bezogen Jes. 41, 3; 43, 13; 44, 6 u. a. Vermöge des ersteren Moments hängt der Jehovabegriff mit dem des El-schaddai zusammen, durch das zweite wird zu dem Begriff der göttlichen Heiligkeit übergeleitet. Die Übersetzung „Ewiger" (Bunsen nach jüdischem Vorgang) ist zwar nicht falsch, denn allerdings ist diese Bestimmung des göttlichen Wesens in dem Jehovabegriff enthalten, wie schon Abraham, 1 Mos. 21, 33, den Namen Jehovas anruft als den des *ewigen* Gottes. Aber sie trifft und erschöpft nicht: die Ewigkeit Gottes liegt in seiner absoluten Selbständigkeit, sofern er vermöge dieser nicht durch etwas in der Zeit Gesetztes bedingt, vielmehr (Jes.

---

*) Auch in 2 Mos. 33, 19 sagen die Worte: „*gnädig bin ich, wem ich gnädig bin*" beides aus: 1) dass Gott eben dem, welchem er gnädig sein will, und keinem andern Gnade erweist, also die absolute Freiheit göttlicher Gnade und 2) dass er dem, welchem er gnädig ist, wirklich Gnade erweist, d. h. hinsichtlich seiner Gnade mit sich selbst übereinstimmend, in seinen Gnadenerweisungen konsequent ist. [Auch wenn man mit Hier. ego sum qui sum übersetzt, ist dieses nach dem Schema 2 Mos. 33, 19; 2 Kön. 8, 1; Ez. 12, 25 — mit Recht von Hofmann angefürte Parallelen — zu erklären; es besagt mehr als „Ich bin, der da ist" = ὁ ὤν (Redslob in DMZ XXVI, 756. Wellhausen, Gesch. I, 357), sondern ist Ausdruck der Aseität Gottes in seinem Wesen — wir verstehen es von dem seines geschichtlichen Seins schlechthin Mächtigen, dem durch nichts als seinen Ratschluss Bestimmten und so die Geschichte Durchwaltenden, also dem Herrn der Zukunft, dem Gott der Heilsgeschichte, s. den Aufsatz: Trost des Gottesnamens יהוה in Saat auf Hoffnung, 1876, S. 77 ff.]

44, 6; 48, 12) der Erste und der Letzte ist *). Aber auch in Bezug auf die göttliche Ewigkeit hebt das A. T. viel häufiger das zweite Moment des Jehovabegriffs, die absolute Beständigkeit, hervor, dass nämlich der an sich über allem Zeitwechsel stehende Gott doch durch allen Zeitwechsel hindurch fort und fort als ebendenselben sich behauptet und bewärt. Dadurch wird die Ewigkeit Gottes Grund menschlicher Zuversicht. Darum bildet 5 Mos. 32, 40 der Gedanke, dass Jehova ewig lebt, den Übergang zu der Verkündigung, dass er sein verstoßenes Volk wider erretten werde; darum wird das im Elend seufzende Israel, Jes. 40, 28, getröstet: „Weißt du denn nicht oder hast du nicht gehört, ein ewiger Gott ist Jehova". Vgl. auch Ps. 90, 2 ff.; 102, 25 ff. — Zur weiteren Erläuterung des Jehovanamens dient die Vergleichung desselben mit אֱלֹהִים und אֵל, sofern diese für sich, one Artikel und one nähere Bestimmung durch ein Adjektiv oder einen abhängigen Genitiv, gebraucht werden. Wir gehen davon aus, dass für den Jehovabegriff das geschichtliche Hervortreten Gottes wesentlich ist, wogegen Elohim als solcher keinen geschichtlichen Prozess eingeht, vielmehr der Erscheinungswelt schlechthin transcendent bleibt, ein Unterschied, der sogleich in dem Verhältnis von 1 Mos. 1, 1 ff. zu 2, 4 ff. sich zu erkennen gibt. Demnach wird zunächst auf Elohim oder El bezogen, was unter die allgemeine kosmische Wirksamkeit Gottes fällt, wogegen das Walten Gottes in seinem Reiche auf Erden Jehovas Sache ist. Daher ist Gott für die Heidenwelt, ehe er sich ihr in seiner theokratischen Richters- und Erlösersherrlichkeit offenbart, bloß Elohim (s. schon 1 Mos. 9, 26 f.). Besonders instruktiv für den bezeichneten Unterschied ist 4 Mos. 16, 22, vgl. mit 27, 16. In der ersteren Stelle wird, obwol in dem ganzen Abschnitt durchaus יהוה vorherrscht, der Gott der Geister alles Fleisches als אֵל angerufen: er heißt so als derjenige, von welchem alles natürliche Leben ausgeht und der als Erhalter der Welt nicht um Eines Mannes willen eine Menge von Menschen wegraffen möge; in der zweiten Stelle dagegen wird ebenderselbe als יהוה angerufen, er heißt so als der, welcher die Gaben seines Geistes für den Dienst seines Reiches austeilt und darum einen neuen Fürer für sein Volk bestellen und ausrüsten wird. Hiemit vgl. Ps. 19, wo Gott in Bezug auf die Offenbarung in der Natur V. 2 אֵל heißt, dagegen in Bezug auf die Offenbarung im Gesetz von V. 8 an durchaus יהוה. Hiemit hängt zusammen, dass Gott als Jehova der lebendige ist. Als dieser nämlich wird Gott im Alten Test. nicht insofern bezeichnet, als er im allgemeinen der Grund des Entstehens und Bestehens aller Dinge ist, sondern sofern er in geschichtlichen Erweisungen, in Wort- und Tat-Zeugnissen sich zu erkennen und zu erfaren gibt (vgl. 5 Mos. 5, 23; Jos. 3, 10 u. a.). Auch der Naturlauf offenbart Gott als den lebendigen, indem das freie Tun Gottes darin erkannt wird, Jer. 10, 10 ff. u. a. Jehova ist der lebendige Gott, der alles tut, was er will, Ps. 115, 3, 3, der Gebete erhört, seinen Rat kundtut, als Retter und Richter sich erweist u. s. w., den Göttern der Heiden gegenüber, die nichts offenbaren und nichts wirken. Daher kann es in Israel keinen höheren Schwur geben, als Jehova lebt (חַי יְיָ, niemals חַי אֱלֹהִים). Wie klar das Alte Test. sich des bezeichneten Unterschieds bewusst ist, zeigen mancherlei durch dasselbe hindurchgehende Ausdrucksweisen. Alle Ausdrücke, welche sich auf die Offenbarung beziehen, kommen fast nur in Verbindung mit יהוה vor: כֹּה אָמַר יְיָ, מִצְוֹת, נְאֻם, דְּבַר יְיָ u. dgl.; auch שֵׁם (ausgen. Ps. 69, 31), weil Gott nur als der in seiner Offenbarung erkannte und angerufene einen Namen hat. Ebenso ist die Theophanie Sache

*) Hiernach hat Luther in der Schrift vom Schem hamphorasch (Erl. Ausg. der deutschen Werke Bd. 32, S. 306) den Jehovanamen erklärt: „Er hat sein Wesen von niemand, hat auch keinen Anfang noch Ende, sondern ist von Ewigkeit her, in und von sich selbst, dass also sein Wesen nicht kann heißen gewest oder werden, denn er hat nie angefangen, kann auch nicht anfahen zu werden, hat auch nie aufgehört, kann auch nie aufhören zu sein; sondern es heißt mit ihm eitel Ist oder Wesen — das ist Jehova".

[illegible], in der Regel [illegible] [illegible] [illegible] mit Menschen [illegible] durchaus auf Jehova [illegible] Ps. 75, 9; [illegible] [illegible] Mund, Augen, Stimme [illegible] merkwürdig ist der Wechsel [illegible], der [illegible] sich [illegible] als Jehova in Israel [illegible], Gottmenschliches auch von Jehova ausgesagt werden: [illegible] für Jehova, hauptsächlich in den [illegible] nahezu (vgl. aber Ps. 82) [illegible] ist (s. Delitzsch, Symbolae 1846, I de Psalmorum [illegible]).

[illegible] ist der Name Jehova so sehr mit dem alttestamentlichen Gottesbegriff [illegible] seine Entstehung, wenigstens mit dem [illegible] auf dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung gesucht werden kann. [illegible] daß das A. T. den Jehovanamen nicht bloß [illegible] Gegensatz zu allen falschen heidnischen Göttern [illegible] Gottesverehrung eines Melchisedek gegenüber die [illegible] des Jehovanamens bloß dem Vertreter des Offenbarungs[illegible] (1 Mos. 14, 22, vgl. mit V. 18—20). In Betreff der Hypothesen, welche den Namen aus Ägypten, Phönizien oder Indien ableiten wollen, ist noch immer auf die Abhandlung von Tholuck im Literar. Anz. 1832, Nr. 27—30, wider abgedruckt in den vermischten Schriften Thl. I, 1839, S. 376 ff., zu verweisen. Tholuck hat namentlich den Betrug aufgedeckt, den Voltaire mit der Herleitung des Jehovanamens aus den ägyptischen Mysterien zwar plump, aber doch mit solchem Glücke gespielt hat, daß diese Hypothese selbst von Schiller in der Sendung Mose's zuversichtlich adoptirt wurde. In neuerer Zeit hat Röth (die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre, Anm. 175, S. 140) wider den ägyptischen Ursprung des Namens behauptet, indem er denselben mit dem Namen des ägyptischen Mondgottes Joh kombinirte. Aber aus 2 Kön. 23, 34, wornach Necho den Namen des überwundenen Eljakim in Jojakim wandelt, folgt für den ägyptischen Charakter des Jehovanamens nichts, da auch Nebucadnezar nach 2 Kön. 24, 17 dem Mattanja bei der Änderung seines Namens wider einen mit Jehova zusammengesetzten (Zedekia) verleiht. Erhellt doch aus 2 Kön. 18, 25, wie auswärtige Könige sich den Anschein zu geben liebten, daſs sie das Volk eben mit Hilfe seines Nationalgottes überwunden haben *). — So bleibt nur noch die Frage nach der Zeit des alttestamentlichen Ursprungs des Namens übrig. Es handelt sich hiebei bekanntlich besonders um die Erklärung der Stelle 2 Mos. 6, 3. Nach den Einen (so schon Josephus ant. II, 12, 4) soll diese Stelle sagen, daſs der Name יהוה zuerst dem Moses geoffenbart worden sei und die Kenntnis desselben den Patriarchen gefehlt habe. Bei dieser Auffassung steht die Stelle in unauflöslichem Widerspruch mit den jehovistischen Abschnitten der Genesis, besonders mit 4, 26; 12, 8 u. a.; denn die Annahme Ebrards (Das Alter des Jehovanamens in der histor. theol. Zeitschr. von Niedner, 1849, IV), daſs der Name in der Genesis bloß proleptisch gebraucht werde, ist nur bei willkürlicher Behandlung vieler Stellen durchführbar. Nach der anderen Erklärung soll 2 Mos. 6, 3 sagen, daſs der Name יהוה von den Patriarchen noch nicht erkannt worden sei (vgl. [illegible] 2 Mos. 8, 18: [illegible] Ps. 76, 2 u. a. St.), daſs ihnen die volle Erfahrung dessen, was Gott als יהוה sei, gefehlt

---

*) Oder ließe sich zu 2 Mose 3, 14 mit Brugsch das Ägyptische nuk pu nuk „Ich bin [illegible]" vergleichen: wenigstens möchte ich diese Vergleichung nicht mit [illegible] (Gesch. I, 358) [illegible] nennen. Kurz vorher nennt er die Erklärung [illegible] „schwerlich richtig". Sie paßt nicht zu der [illegible], welche [illegible] des geistigen Begriffes [illegible].)

habe. Die Stelle ist dann analog der 2 Mos. 33, 19, wo es sich auch nicht um Kundgebung eines neuen Titels, sondern (vgl. 34, 6) um die vollere Enthüllung einer Qualität des göttlichen Wesens handelt. Die Stelle läſst freilich an und für sich betrachtet beide Erklärungen zu; doch muſs die erstere um des Zusammenhangs mit V. 7 willen auch den Gedanken der zweiten in sich aufnehmen. Gegen die erste Erklärung spricht aber allein schon das Vorkommen des יהוה in dem Namen der Mutter Mose's יוֹכֶבֶד, 2 Mos. 6, 20, ein Umstand, der selbst Ewald zu der Vermutung veranlaſst hat, der Jehovaname sei früher wenigstens im Hause der mütterlichen Vorfaren des Mose herkömmlich gewesen. Auch die in den Genealogieen der Chronik (I, 2, 25; 7, 8; 4, 18) vorkommenden Namen Achija, Abija, Bithja sind mit Keil (Über die Gottesnamen im Pentateuch in der luther. Zeitschrift 1851, II, S. 227) in Betracht zu ziehen. Daſs der Name Jehova in den uns bekannten Eigennamen jener ältesten Zeit nicht häufiger vorkommt, kann deswegen nichts gegen die Existenz desselben beweisen, weil er auch in den Eigennamen der nächstfolgenden Jarhunderte sehr selten, häufig erst etwa seit Davids Zeit erscheint. Übrigens ist es durchaus unwarscheinlich, daſs Mose, da er seinem Volk die Offenbarung des Gottes der Väter zu bringen hat, dies unter einem dem Volk bisher unerhörten Gottesnamen habe tun sollen. Die Behauptung des vormosaischen Ursprungs des Namens ist daher in gutem Rechte. [Und wenn es sich so verhält und der bedeutsame Name der Mutter Moses, welcher besagt, daſs Jahves die Herrlichkeit ist, sich nicht so leichthin, wie Wellhausen (Gesch. I, 360 Anm.) tut, indem er darin eine „falsche Vokalisirung für Ikobod“ wittert, beseitigen läſst: so steht auch nichts der Möglichkeit entgegen, daſs der Gottesname Jahve, vielleicht in der Form Jahu, ein vorisraelitisch semitischer sei. Es wäre wol möglich, daſs Schrader, welcher in einem assyrischen Syllabar ja-u als Gottesname in dem Werte von il gefunden zu haben glaubt (s. Baudissin, Studien I, 226 ff.), Recht behielte. Merkwürdig ist es, daſs das Sanherib-Prisma einen König Ṣidḳa (צדקיה) von Askalon und Mitinti (מתתיה) von Asdod nennt. Vielleicht ist doch aus diesen und anderen alten syrischen und phönizischen Eigennamen mehr als mit Baudissin zu schließen, daſs „der Gott der Juden auch von andern Völkern in ihren Götterkreis aufgenommen worden sei“ (a. a. O. S. 223). Wie aber auch das Ergebnis der erst angehobenen Untersuchung ausfallen möge, jedenfalls hat dieser allerbedeutsamste Gottesname innerhalb Israels einen bis dahin unerhört neuen Inhalt für das religiöse Bewuſstsein gewonnen.] **Oehler † (Delitzsch).**

Jehu (יהוא in der LXX *'Ιού*, bei Josephus *'Ιηοῦς*), Son des Jehoschafat, Son des Nimschi (נמשי LXX *Ναμεσσί*. Der Midrasch versteht מנשי von Manasse, *Μανεσσί*), König von Israel. Seine Geschichte wird im 2. Buch der Könige, cap. 9, 10, erzält. Die Chronik berichtet nur mit wenigen Worten über ihn (II, 22). Sie ist eine der lehrreichsten Episoden aus der Geschichte des Reiches der Zehnstämme. Die Dynastie, die er begründet, bildet eine glänzende Zeit, nach der es zum Untergang unaufhaltsam sich neigte. Die Revolution, durch welche Jerobeam, der Son Nebat, die nördlichen Stämme von dem Reiche Davids in Jerusalem losgerissen hatte, war allerdings nicht bloß eine politische gewesen. Das, was die Schrift „die Sünde Jerobeams“ nennt, war die Herstellung eines absoluten Königtums, unabhängig von dem Einspruch der geistlichen Autorität des Gesetzes. Der Tempel in Jerusalem wurde nicht anerkannt und ein anderer Mittelpunkt der Gotteslehre war amtlich nicht vorhanden. Deshalb nahmen die Propheten die bedeutungsvolle Stelle in Israel ein. Sie waren die freien Prediger und Bekenner des ewigen Gottes. Um sie sammelte sich, was diesem selbst noch anhing. Es bildete sich daraus eine Partei der alten Sitte, die mit den Propheten der Willkür des Königs gegenübertrat. Am entschiedensten offenbarte sich dies, als das Haus des עמרי (LXX Ambri) an die Regierung kam. Ahab, der die Isebel, die Tochter des Königs Ethbaals von Sidon, zur Regierung nahm, ließ das Baalthum zur herrschenden Religion werden.

Baalpriester waren am Hof. Die Propheten wurden verfolgt und erschlagen. Eine rücksichtslose Tyrannei herrschte. In jenen Tagen trat Elias auf; seine ganze Wirksamkeit war Kampf gegen das Haus Ahabs. Als dieser sich verleiten ließ, das Haus des Naboth durch grauenvolle Mittel zu rauben und den Besitzer mit seiner Familie auszurotten — da weissagte Elias den Untergang des ganzen Hauses; „die Hunde sollen fressen Isebel an der Mauer Jesreels“, wo Naboths Besitz gewesen war.

Damals, als Elias dem Ahab solches verkündete, fur hinter dem Könige her Jehu, sein Kriegsmann, und Bidkar, sein Genosse, und hörten das.

Nach dem Tode Ahabs war sein Son Joram an die Regierung gekommen, aber der Einfluss Isebels herrschte weiter. An Elias Stelle war Elisa getreten; dem hatte schon Elias die Weissagung offenbart. (1 Kön. 19, 16) „Jehu, den Sohn Nimschi, mache zum König über Israel, und Elisa, Sohn Saphats von Abel-Mehola, zum Propheten an deiner Statt. Und soll geschehen, daß wer dem Schwerte Hasaels entrinnt, den soll Jehu tödten, wer dem Schwerte Jehus entrinnt, den soll Elisa tödten“.

Es geht daraus hervor, dass Jehu schon zu den Zeiten Ahabs eine hervorragende Stellung haben musste —, und seine Gesinnung nicht mit der am Hofe geltenden, aber wol mit den Propheten zusammenstimmte. Damals schien die Zeit gekommen, sich gegen die Greuel des Hauses Ahab zu erheben, als Joram von den Syrern geschlagen war und verwundet sich nach Jesreel zurückgezogen hatte, wärend Jehu mit dem Heere Ramoth in Gilead gegen den Feind hielten. Dahin sendet Elisa einen seiner Jünger, den Jehu zu salben. „Gehe hin, spricht er, hole ihn heraus aus seinen Genossen, führe ihn in ein geheimes Gemach, gieße ihm das Oel auf das Haupt und sage: so spricht der Herr, heute salbe ich Dich zum Könige in Israel, dann öffne die Thür, eile rasch hinaus, und halte Dich nicht auf“. Du hast nichts zu verhandeln, nur zu verkünden; er hat nichts zu fragen, er hat nur zu hören. Eine Verkündung Gottes ist es — eine Stimme; wenn sie ausgesprochen, ist sie nicht mehr da. Der Bote tut so: Er verkündet ihm sein Königtum, aber auch die Aufgabe der völligen Vernichtung des Hauses Ahabs. Dann eilt er davon. Als Jehu wider in den Kreis seiner Kameraden zurückkommt, frugen sie ihn: was wollte denn der משגע bei Dir. Man streitet ganz unnötigerweise über die Bedeutung des Wortes, denn שגע bedeutet soviel wie *μαίνομαι*, woher schon Platon seines Verzücktseins wegen den Mantis, den Seher, leitet. Den begeisterten Redner nannte man mit einem Volksausdruck den „Verzückten“; zu Paulus, dem Apostel, spricht Festus: *μαίνῃ Παῦλε*, weil er begeistert Christum predigt. Die LXX geben Jeremia 29, 26, wo משגע für Propheten ausdrücklich gesagt ist, durch *μαινόμενος* wider. Die anderen Hauptleute erkennen den Boten als einen Prophetenschüler an Tracht und Art. Er will ausweichen und sagt: Ihr kennet den Mann, also auch שיחו. Ihr wisst, was so ein „Entzückter“ zu sagen gewont ist. Sie antworten: „Das ist nicht war, wir wissen es nicht. Das war keine allgemeine Predigt, das war ein besonderes Wort für Dich“. Und nun verkündet er ihnen; er hat ihren Forderungen angesehen, dass er sich offenbaren kann. Da jauchzen ihm die Heerfürer zu, sie legen ihre Mäntel ab und breiten sie auf die Plattform der Treppe, blasen mit Trompeten und rufen aus: Jehu ist König. Schwierig ist das: sie legten ihm die Gewänder unter אל גרם המעלות. Schon die LXX zweifelten, was גרם bedeuten soll und geben es wider „*ἐπὶ τὸ γαρίμ τῶν ἀναβάθμων*“. Neuere haben es mit עצם oder צלם identifizirt, auch Bähr übersetzte „und legten es auf die bloßen Stufen“, aber wozu wäre das gesagt! wenn die Stufen nicht bloß waren, wozu hätten sie hingelegt, גרם ist zu nehmen wie גרן, was ein freier Platz, ein ebener Raum bedeutet. Sie improvisirten auf einer Plattform, zu der eine Freitreppe fürte — damit das Volk und das Heer es warnähme, denn dazu bliesen sie die Trompeten, eine Krönung. Es war ein vollendetes militärisches pronunciamento, wie man es in Spanien nennen würde.

Es ist eine furchtbare Scene, die nun beginnt. Jehu zeigt sich als der energische Krieger, voller Zorn, one Furcht und one Erbarmen. Elias kannte seinen

Mann, da er von ihm als Vollstrecker des Gerichts weissagte. Von großem Ansehen muſs er längst gewesen sein. Er verpflichtet seine Genossen, niemand aus Ramoth zu lassen — daſs keine Botschaft nach Jesreel komme. Er wollte Joram überraschen. So stürmt er mit seiner Schar fort — um so schneller, um plötzlich zu kommen. Der Bote von dem Schloſs Jesreel sieht eine Schar, er meldet es Joram. Frage, was los ist, sende einen Reiter. Aber Jehu befiehlt: folge mir — ich komme selbst. So geht es mit dem zweiten. Als Joram hört, daſs die Boten nicht zurückkommen und es Jehu selbst sei, der da kommt, hält er es für eine wichtige Sache, die sich etwa im Felde ereignet, weshalb er kommt. Er setzt sich selbst in den Wagen. Sein Vetter Achasja, der König von Jerusalem ist bei ihm zu Besuch, die Könige eilen Jehu entgegen: Ist Friede, ist alles gut, ruft Joram! Da bricht Jehu los: Was gutes! Wie kann Friede sein bei der Unzucht und den Zaubereien deiner Mutter Isebel. Da merkt Joram die Gefar. Es ist Verräterei, Achasja! ruft er, und wendet, um zu fliehen; aber Jehu, rasch entschlossen, schießt ihm einen Pfeil durchs Herz. Im Wagen stirbt er. Aber Jehu läſst ihn auf das Feld schleudern, das Naboth gehört und der Schauplatz der Tyrannei Jesebels gewesen war. Dem Achasja läſst er nachsetzen — ein Schuſs trifft ihn auf der Flucht. Verwundet schleppt ihn der Wagen fort bis Meggiddo. Da stirbt er.

Am Schloſs Jesreel sieht Isebel frech hinaus. Bist du es, Simri, Königsmörder! ruft sie. Werft sie herunter, ruft er ihren eigenen Leuten zu. Und sie tun es — zerschmettert liegt sie da; ihr Blut spritzt an die Wand — und Jehu setzt sich hin, zu essen und zu trinken. Eine solche Scene freilich, one den Gedankenhintergrund, begab sich, als Abdallah im Auftrag von Abul Abbas die Omajaden mordete. Am Vergleiche, wie dort auf den Leichnamen der 90 Erschlagenen die Abbassiden ihr Mal hielten, sieht man doch den Unterschied. Jehu übt ein Gericht der Zucht aus — die Abbassiden üben persönliche Rache. Aber auch das ganze Haus Ahabs muſs fallen. Niemand wagt zu widersprechen. Keiner hofft auf Hilfe aus dem Volk. Jehu fordert sie auf, sich zu widersetzen. Aber wie es zu gehen pflegt, ein tyrannisches Haus, das längst verhaſst ist, bricht morsch zusammen. Nirgends zeigt sich Widerstand. Großartig ist, wie er die Bürger zusammenruft und spricht: „Ihr habt nichts unrechtes getan. Ich habe mich gegen meinen Herrn erhoben, ich habe diese alle erschlagen, aber daraus sehet, wie alles in Erfüllung geht, was durch den Propheten verkündigt ist. Nicht ein Wort fiel aus“. Und als Erfüller dieses Wortes läſst er nicht nach. Was mit Ahab zusammenhing, muſs fallen. Als die Brüder des Ahasja, die nichts von der Katastrophe wuſsten, nach Jesreel kommen, in der Meinung, ihre Verwandten zu besuchen, ließ er alle töten, 42 Mann, keiner blieb übrig. So viel Kinder erschlugen einst die Bären, die Rächer Elisas waren. Dasselbe Geschick trifft die Partei des Ahab in Samaria. Damit er den Baalsdienst ausrotte, verstellt er sich zuerst selbst. Er läſst glauben, er sei bloß der Mörder des alten Geschlechts aus persönlicher Rachsucht — sonst aber werde er keine Änderung machen. Er ruft sie alle im Baalstempel zusammen, die Baal dienen; sie kommen von allen Enden, um mit dem neuen Herrn ein Opfer zu bringen; sie kommen schon, um ihm nicht zu miſsfallen. Daſs Jehu ein Gottesheld sei, vermuten sie kaum. Es gab deren in Israel so wenig. Der Tempel war voll. Kopf an Kopf standen sie. Seht ja nach, sagt er, daſs nicht etwa so ein Anhänger Jahves da ist. Da läſst er sie in Feierkleidern opfern. Aber schon ist der Befehl gegeben. Die Leibwache erschlägt die ganze Baalsgemeinschaft. Nicht einer bleibt übrig. Die Tempel des Baals werden zerstört, zu Schandstätten werden die Plätze, die Bildsäulen vernichtet und die Säule des Baal niedergeworfen. Das Baalstum ward aus Israel ausgerottet.

Jehu war kein Tyrann geworden, um zu regieren, kein Mörder aus persönlichem Gelüste. Er war nichts als das furchtbare Schwert gegen die gottlose und verbrecherische Tyrannei der Isebel. Das beweist, daſs die Frommen ihm anhingen. Jonadab, das Haupt der Rechabiten, einer stillen und friedlichen Sekte, gibt ihm die Hand und bleibt bei ihm, als er den Baalstempel zerstört.

Es heißt von ihm allerdings, dass er die Sünde Jerobeams nicht aufgab, aber dann hätte das ganze Israel wieder aufhören müssen, ein Königreich zu sein und an Juda sich anschließen — und wie sah es damals in Juda selbst aus! Allerdings ging auch damals die Weissagung des Propheten in Erfüllung, als der übermächtige König von Aram, Hasael, das ganze Land jenseits des Jordans wegnahm; aber wer weiß, was geschehen wäre, wenn Jehu nicht an die Stelle Jorams die Fürung Israels übernahm.

In neuer Zeit hat Schrader (die Keilinschriften aus dem Alten Testament, p. 105) bei einem Bilde auf dem Obelisk Salmanassars II., welches einen vor dem König knieenden Abgesandten darstellt, die Worte gelesen: Jahua habal Hu-umri, und dieser für Jehu Son (Nachfolger) von Omri erklärt durch dies in den Assyr. Babyl. Keilinschr. (1872) zu erläutern sich bemüht. Er hat das Bild in Riehms Handwörterbuch (voc. Assyrien) abbilden lassen, Kleinert im Artikel Jehu es auch angenommen. Noch einmal erwänt er dies in den Keilinschriften (1878, p. 365) und doch kommt mir das Ganze als höchst zweifelhaft vor. Jehu soll Son oder Nachfolger von Omri heißen. Es kann doch nicht unbekannt gewesen sein, dass Jehu der Zerstörer des Hauses Omri und gerade das Haupt einer neuen Dynastie gewesen ist.

Es muss auch seltsam erscheinen, dass Jehu der Son Omri heißen soll; wärend Ahab, der wirkliche Son Omri, nicht so heißt, sondern Ahab Sirlabai, d. i. von Israel genannt sein soll; dass Huumri in Omri übertragen wird, ist selbst zweifelhaft. Nach den Verzeichnissen bei Schrader selbst wird H meist als dem ח entsprechend angesehen. Wenn auch in עזה das ע in H übertragen wird, so entspricht das der Form Gaza — wärend עמרי griechisch Ἀμβρί hieß. Doch könnte dies allenfalls zugegeben werden — wenn es nicht warscheinlich wäre, unter dem Jahua habal huumri gar keinen jüdischen, sondern einen canaanitischen Fürsten zu verstehen; Schrader (Ka. p. 108) übersetzt: „In jener Zeit empfing ich den Tribut des tyrischen, des sidonischen Landes, des Jahua, Son Huumri". Das ist der Name des Königs des Landes, das ihm Tribut gab. Huumri konnte viel passender auf den Völkernamen der Amoräer passen (אמורי), welcher für Canaan selbst steht; Jahua kommt in phönicischen Namen vor. Aus יהואבעל ist Juba entstanden. Es war ein König Juba, den er besiegte. Auch ist fraglich, ob der Hasael, der in der Inschrift erscheint, derselbe Hasael ist, der zur Zeit Jehus lebt. Wäre Hasael jemals so vernichtend worden — so konnte das der Schrift, die ihn als Sieger und Richter hinstellt, nicht entgehen, ebenso wie es unwarscheinlich ist, dass sie einen Krieg Jehus mit Assyrien übergangen hätte, der damals bei Syriens Macht nicht ganz erklärlich ist. Jehu muss mit Erfolg und Kraft seine Dynastie begründet haben. Das Haus, welches von ihr hervorging, war das mächtigste in Israel. Siege, wie sie Joas und Jerobeam erfochten — waren keinem Fürsten vorher gelungen. Jehu und seine Söne glichen den Bären im Zerreißen und Festhalten. Nach Zunz's Zeittafel regierte er von 885—857 v. Chr.

D. **Paulus Cassel.**

Jephta (Jiphtach, LXX Ἰεφθάε, Vulg. Jephte, Josephus: Ἰεφθῆς, Luther, Jephtah), ein Held und Richter Israels. Seine Geschichte wird im Buche der Richter cap. 11 und 12 erzält. Andere Quellen haben wir nicht. Wir müssen ihn nach diesen beurteilen und verstehen. Er war der Son eines Mannes aus Gilead, von einem Bulweib. Solange sein Vater lebte, war er in seinem Haus. Dieser hatte aber von seinem rechtmäßigen Weibe auch Söne. Der Vater musste gestorben sein, als die legitimen Kinder Jephta, den Bastard, aus dem väterlichen Hause warfen. Du hast kein Erbe bei uns, du bist der Son einer niederen Frau (אחרת). Niemand in Gilead nahm das Recht Jephtas in Schutz. Da verließ er das Land, ging in das Land Tob (vielleicht die heutige Ruhbe im östlichen Hauran), sammelte dort müssige Männer um sich und ward ein tapferer Held. Jephta charakterisirt sich als der umgekehrte Abimelech. Beide waren Bastarde, beide tapfer und energisch, Abimelech im Bösen, Jephta für sein Volk. Abimelech sammelte Abenteurer um sich wie Jephta, um das Haus seines Vaters und Vol-

täters zu zerstören. Jephta machte sich in der Ferne zum Haupt einer Schar, um die zu retten, die ihn enterbt und vertrieben haben. Beide haben ein tragisches Leben. Aber Abimelech starb im Genusse seiner Sünden, Jephtha voll Schmerz, aber ruhmbedeckt. Die Strafe für die Härte der Einwoner Gileads kam bald. Das kriegerische Ammon überzieht Israel mit Krieg. Es will sich das israelitische Land jenseits des Jordan unterwerfen. Da fehlt es an einem kräftigen Fürer. Die Taten Jephtas haben die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt. Die Not muss ebenso groß wie das Vertrauen auf Jephta geworden sein, dass sich die Häupter Gileads entschließen, zu dem ehemals vertriebenen Jephta zu gehen und ihn zu bitten, ihr Haupt zu sein. Jephta macht nicht soviel Umstände, wie Coriolan, obschon er übler behandelt war. Er hielt ihnen zwar ihr Unrecht vor, aber er weigert sich nicht, ihnen zu helfen. Man hat nicht beachtet, dass in Jephta ein noch anderer Gegensatz zu Abimelech ist. Dieser ist ein Abtrünniger zu dem Baal, als er die Söne seines Vaters, des Baalfeindes, erschlägt. Aber Jephta war ein Bekenner des lebendigen Gottes, wärend in Gilead Abfall gewesen war. Die Obersten von Gilead sagen zu ihm: Komm, sei unser Hauptmann (קצין) und lass uns streiten mit den Sönen Ammons. Sie wollen eben nur einen künen Anfürer haben. Er aber spricht: Wenn ihr mich heimfürt, um mit den Sönen Ammons zu streiten, und Gott gibt sie vor mir, dann werde ich Euer Haupt sein. Jephta erscheint als der vertriebene Gottesfreund, der nur im Geiste des Glaubens den Krieg gegen Ammon unternimmt; „vor Gott", redet er in Mizpeh zu dem Volke. Auch nicht bloß als wilder Krieger allein zeigt er sich. Er erlässt zuerst an die Söne Ammons eine friedliche Botschaft. Aber als der König dieses Volkes das ganze Gebiet zwischen dem Arnon, Jabbok und Jordan abgetreten haben will, als welche Gebiete Israel ihm weggenommen habe, da es aus Oberägypten heraufzog — da antwortet ihm Jephta in einer glänzenden Denkschrift, die genau sich an den Bericht in den Büchern Mosis anschließt. Der König von Ammon behauptet, Anspruch auf das transjordanische Land zu haben, — wie solche uralte Ansprüche von allen Völkern gerne angestellt wurden. Die Herakliden beriefen sich bei ihrer Eroberung auf alten Besitz, den Herakles innegehabt haben sollte (im Peloponnes). Die Magyaren behaupteten, ein Recht auf Ungarn zu haben, weil die Hunnen ihre Vorfaren wären. Von den Longobarden wird erzält, dass sie bei ihrem Wegzug aus Pannonien mit den Hunnen abgemacht hätten, wider zurückkommen zu können. Die Söne Ammons können bei einem solchen Anspruch sich eben nur mit den heidnischen Völkern überhaupt identifizirt haben. Ihnen hat das Land nie gehört, das zeigt ihnen Jephta deutlich — aber die Ammoniter fassen den Gegensatz wol allgemeiner, als Bekenner der vielen Götter gegenüber dem Volke des einen Gottes. Darauf antwortet aber Jephta und sprach: Niemals hat Israel Euch etwas weggenommen. Das Land des Königs Sichon in Hesbon haben wir erobert, als er uns angriff. Unser Gott gab es uns, wie Ihr Euer Land Eurem Kemosch zuschreibt. Dreihundert Jare sind wir bereits im Besitz. Warum habt Ihr es bisher nicht beansprucht? Ich habe euch nichts Böses getan — und nun willst du uns bekriegen. So richte denn Gott nun zwischen Uns und Euch. Aber der historische Anspruch war ja für die Kinder Ammons, wie in vielen anderen Fällen der Weltgeschichte, nur ein Vorwand. Da kam es zum Kriege. Und Jephta tat ein Gelübde und sprach: „Wenn Gott gibt die Söhne Ammons in meine Hand, so wird das (alles) Herausgehende, das herausgeht aus den Thüren meines Hauses, mir entgegen, wenn ich in Frieden heimkehre von den Söhnen Ammons, Gott angehören — und (oder) ich werde es darbringen als Ganzopfer". Gelübde zu tun war nichts ungewontes in Israel. Es glich einem Kontrakt, den man mit Gott abschloss. Wie in einem solchen durfte kein Wort zu wenig oder zu viel sein.

Jephta, indem er dies Gelübde tat, wollte gewissermaßen Gott selbst überlassen, sich zu nehmen, was ihm wolgefiel. Ihm selbst schien alles zu gering, im Gelübde anzubieten, wenn er das Glück haben sollte, Ammon zu besiegen.

Worauf man am wenigsten geachtet, sind die Worte: „Was hinausgeht aus den Thüren meines Hauses, mir entgegen, wenn ich einziehe". Was soll denn

herauskommen? An seine Tochter hat er nicht gedacht, wie sollte diese herauskommen! Töchter blieben im Innern des Hauses. Es handelt sich um den Triumphzug, den man ihm bereiten wird.

In diesem Triumphzug pflegte, wie dies die römischen Kaiser noch zu tun pflegten, alle eroberte Beute, wie sie auch Gideon gesammelt hat, aufgeführt zu werden — Gold, Waffen, Ringe, Gewänder, Tiere.

Es können auch die Geschenke in Betracht gezogen werden, welche man dem Sieger überreichte, wenn er nach Hause kam.

Daß sie ihm gehören würden, geht aus den Worten „aus den Thüren meines Hauses" hervor. Was ihm überreicht werden sollte, war unterdes in seinem Hause verwart.

Jephta sagt: ich will nichts von dem allen haben, was man mir etwa schenkt. Der ganze Triumphzug mit allen Herrlichkeiten soll Gott gehören. Es liegt ihm nichts an Beute und Ehre. Gott sei es, der ihm den Sieg gegeben hat. Um dieser Unbestimmtheit willen setzt er auch den doppelten Fall: **Was herausgeht**, oder was „herauskommt" aus meinem Hause, „soll Gott gehören, oder ich will es als עולה Opfer darbringen". Die jüdischen Ausleger haben schon nachgewiesen, daß das Bindewort ו auch als „oder" gebraucht wird, wie in et et, — *καί, καί* im Latein. und Griechischen. Es muß ein doppelter Fall angenommen werden, denn wenn „Gott angehören" und „zum Opfer bringen" dasselbe war, so brauchte nur eins gesagt zu sein. Dachte er an nichts, wie an עולה, so war das erste überflüssig; aber eben um der Unbestimmtheit dessen willen, was entgegenkommen kann, wird beides gesagt. Denn es gab ja Dinge genug, die nicht als Opfer gebracht werden konnten. Es galt das nicht bloß von Menschen, auch von unreinen Tieren. Der Inhalt des Gelübdes sollte nur in weiter Unbestimmtheit sagen: was auch entgegenkommt, gehört Jephta nicht mehr; es gehört Gott — und es wird ihm dargebracht. Das Gelübde kommt in Erfüllung, aber in einer Jephta unerwarteten, schmerzlichen Art. Er hat die Ammoniter geschlagen und gedemütigt. Ein ungemeiner Sieg ist davongetragen, und siehe, als er im Triumph in Mizpeh einzieht — da kommt ihm seine Tochter entgegen mit Cymbeln und Pauken an der Spitze der Jungfrauen, wie sie von Mirjam gehört, daß sie tat nach dem Untergang der Ägypter. Da bricht ihm sein Herz. Es war sein einzig Kind. Denn an ihr muß er sein Gelübde erfüllen. Er hatte gesprochen: „Alles was herausgeht", um seine Tochter nicht miteinzuschließen — und nun ist sie es, die kommt. Freilich erfüllt sich die Warheit des Gelübdes. Denn alles, was herausgegangen ist, one seine Tochter, war kein Opfer. Aber sie darzubringen, fordert ein gebrochenes Herz. Darin liegt die Lehre, welche das Geschick Jephtas gibt. Er will das Beste geben — aber nicht nach seinem Willen erfüllt es sich; nicht das Beste, das er meint, sondern welches wirklich ist, muß er geben, auch wenn es wehe tut. Und er zögert nicht; er sucht keine Ausrede und Ausflüchte im Buchstaben. Es ist ein ungemein tragischer Akt. Alles jubelt, nur der Urheber des Jubels ist in Trauer; die Trompeten schmettern von Ruhm und Freude, und nur der Ruhmvolle hat ein gebrochenes Herz. Er kam, um seiner Tochter die höchste Bürgerkrone zu geben — und nun soll er sie s e l b s t hingeben. „O meine Tochter, ruft er aus, du hast mich tief gebeugt — du allein bist mein Bedränger; aber ich habe meinen Mund Gott geöffnet, ich kann nicht umkehren". Wie gewaltig ist das! Was ist dagegen der rauhe Römer, der um militärischer Disziplin willen seinen Son opfert! Welch einen starken Glauben setzt das voraus! Wie war erscheint sein Wort vor Gott in Mizpeh und bei dem Gelübde, Gott hat ihm sein Wort gehalten; er will es auch — koste es auch, was es wolle.

Hatte er aber recht, zu meinen, daß Gott ein solches Opfer wolle! Gewiß nicht! Aber Jephta, ob er dies verstand oder nicht, wollte doch vor dem Volk nicht scheinen, wie einer, der das Gelübde n u r erfüllt hätte, wäre es nicht sein Kind gewesen. Er ist nicht um der Tochter willen ins Feld gezogen — sondern um Israels willen — so will er auch den Dank nicht schuldig bleiben, welchen er gelobt hat, auch wenn seine Tochter ihm dadurch entrissen wird. Er hatte noch

nicht die Erkenntnis von dem, was Hosea lehrt: „Denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer".

Aber die Tochter ist nicht kleiner wie er. Sie weint nicht, sie bittet nicht, sie klagt nicht, sie klagt nicht an —: „Vater, spricht sie, hast du deinen Mund dem Herrn geöffnet, so thue, wie aus Deinem Munde ging, nachdem Gott Vergeltung genommen an Deinen Feinden".

Und sie sprach weiter: „es möge diese Sache mir geschehen, nur enthalte Dich von mir zwei Monate, und ich will gehen und auf die Berge wandeln und weinen über meine Jungfrauschaft".

Was war dies nun für eine Sache?

Es geht der Streit darüber, ob Jephta seine Tochter getötet habe oder nicht.

Ich weise über die Litteratur darüber auf meinen früheren Artikel und meinen Kommentar im Langeschen Bibelwerk. Kurz möchte ich die Gründe widerholen und verstärken, welche die Meinung, daſs Jephta könne ein Mörder seiner Tochter geworden sein, als unmöglich darstellen.

Derselbe Mann, welcher so genau sich an Gottes Gebot hält, kann nicht Gottes Gebot so greulich übertreten, wonach ein Mensch, der ein Gelübde getan, sowie der Erstgeborne, mit Geld gelöst werden muſs. Der Jephta, welcher so genau die Geschichte Israels kennt, muſs auch erfaren haben, daſs Gott Abrahams Opfer an Isaak nicht gewollt, obschon er es zuerst ausdrücklich geboten. Und wir kennen keinen anderen Jephta.

Wenn die Sache, die er der Tochter antun soll, der Tod gewesen wäre, könnte die Tochter nicht zu ihm sagen: „Laſs mich beweinen meine Jungfrauschaft". Denn es war dann der Tod zu beweinen.

Wenn es heißt: „Er tat an ihr sein Gelübde, und ein Mann war ihr unbekannt", so drückt eben der letzte Satz den Inhalt des Gelübdes aus. Es wäre ganz sinnlos, wenn das nicht der Fall wäre, denn daſs sie eine Jungfrau noch, war schon mehrfach gesagt worden. Man hätte dann erwarten müssen: „und sie starb". Die Mädchen beweinen noch in späteren Jaren, nicht daſs sie gestorben ist, sondern eine Jungfrau blieb. Darin ruht das Opfer der Tochter Jephtas, wie es die Erzälung offenbart. Nach alter Vorstellung war das Jungfraubleiben wie ein Tod.

Sie gehörte dann niemand, nicht ihrem Vater, sie darf auch keinem Gatten gehören. Dadurch ist aber das Haus Jephtas verdorrt (ערירי); er hat kein Kind und Geschlecht. Die Tochter selbst ist wie ein dürrer Baum. Die Knospe verwelkt. Im ältesten Israel haben Jungfrauen, die keinen Mann haben, keine Stätte. Was nicht fortpflanzt, ist tot. Es geht dies durch den Brauch der Völker überhaupt. Man könnte eher annehmen, daſs Jephta den Opfertod seiner Tochter vergeistigt habe in das Opfer der Jungfrauschaft, als meinen, daſs ein anderes Geschick, als Unvermältheit, das Mädchen getroffen hat. Nur dann versteht man, daſs sie auf den Bergen mit den Jungfrauen weinen will. Handelte sich es um den Tod, bliebe sie zu Haus bei dem Vater. Das Beweinen der Jungfrauschaft hat nur einen Sinn, wenn sie lebt und eine Jungfrau bleibt. Im „König Oedipus" läſst Sophokles den Vater klagen, daſs seine Kinder, fürchte er, „verzehre das Alter fruchtlos, ehelos" (1504). Elektra beklagt die Chrysothemis: „Wohl magst du jammern, daß du hinaltern muſst so lang in unvermählter Freudenlosigkeit".

Es ist allerdings interessant, daſs das griechische Altertum Parallelen bietet zu der Feier, welche die Mädchen erst mit der Tochter auf den Bergen begangen haben — und die noch in späteren Zeiten von Jungfrauen Israels, vier Tage im Jare, fortgesetzt worden ist. Sie können doch nur das Los des Unvermältseins, nicht des Todes, an sich besungen haben. Änliche Feste feierten griechische Jungfrauen der Artemis, der unvermälten und keuschen Göttin. Es geschah dies zumal auf den Bergen. In einer Sage erscheint ein änlicher Name Iphinoe.

Wo sie ihr späteres Leben zubrachte, ist nicht gesagt. Gewiss in einer abgeschlossenen Einsamkeit, entweder im Stiftszelt, oder zu Hause. Sie war eben wie verschollen. Sie galt nicht für lebend. Sie entsagte allem Genuss, den die Jugend bot. Sie gehörte Gott. Nicht einmal ihr Name ist bekannt.

Jephta hat nicht lange Ruhe, seinem Schmerz in dem öde gewordenen Haus nachzusinnen. Der Stamm Efraim, der mehrmals Ansprüche erhob, wenn die Gefar vorüber war, bedroht Gilead heftiger, wie es Ammon getan. „Was, hast du uns nicht zu Hilfe gegen Ammon! Dein Haus werden wir mit Feuer verbrennen". Aber er hatte sie gerufen und sie waren nicht gekommen. Jetzt sind sie nur neidisch auf Beute und stehen vor Gilead. Und Jephta sammelte seine schlachterprobten Leute, und es ging Efraim nicht besser wie Ammon. Er schlug sie völlig auf das Haupt. Sie wurden hart für den Spott gestraft, mit dem sie Gilead bloß „Entlaufene Efraims" genannt hatten. An den Furten Efraims lag Gilead. Wenn nun die Flüchtlinge kamen — wurden sie gefasst. Da leugneten sie wol, dass sie aus Efraim waren. Dann mussten sie Schiboleth sagen. Die Efraimiten aber konnten nur Siboleth sagen. Alle solche verloren ihr Leben. Die Zal wird auf 42000 angegeben. Die Zal 42 (6×7) scheint eine runde Zal, eine Zal des Gerichts zu sein (vgl. 2 Kön. 2, 24 und 10, 24). So war es im flandrischen Kriege; als am 25. Mai 1302 der Aufstand gegen die Franzosen in Gent losbrach, wurden die Tore besetzt und niemand hinausgelassen, als wer die den Franzosen unaussprechlichen Worte „scilt ende friend" sagen konnte.

Jephta hatte wider gesiegt — diesmal über seine Stammesgenossen, aber zum Gerichte über deren Hochmut. Sein Name erscholl durch alle Lande. Was für ein großer Held war der Bastard geworden! Und er hatte mehr getan, wie andere Bastarde (Graf Dunois, Moritz von Sachsen), er hatte seine Heimat befreit und dem Namen Gottes die Ehre gegeben. Aber lange regierte er nicht. Sein Herz war ihm gebrochen, als er auf der Höhe seines Glückes von seinem Liebling scheiden musste. Nach sechs Jaren seiner Regierung starb er und ward begraben in einer der Städte Gileads. Nur seine Taten und Leiden ragen wie ewige Denkmale aus der Nacht der Vergessenheit. Sein Vaters-Name ist nicht bekannt. Gilead, heißt es, hat ihn geboren. Seine Todesstätte ist nicht genannt. In „Gilead" ist er begraben. Der Ort „Mizpeh", wo seine Residenz war, ist unbekannt. Er hatte keine Vätergruft. Man legte keinen Son zu ihm. Er ist ein großer tragödischer Held. „Seine Jugend leidet Verfolgung. Seine Kraft wächst in der Verbannung. Sein Sieg und Ruhm umschleiert sich mit Verwaistheit. Er leidet mehr wie Gideon, aber was er zuletzt tut, wird kein Fallstrick für Israel. Gideon, Son Abimelechs, war ein Mörder, Jephta war ein Retter und seine Tochter eine Leidende für Gott".

Sein Name erscheint nicht in späterem Gebrauche. Die Ableitung desselben ist nicht leicht. Fürst's Hinweis auf den ägyptischen Ptah ist nicht glücklich gewesen. Offenbar näher liegen Vergleiche mit griechischen Namen, wie Iphitos, Iphiklos. Die Bildung so vieler uralter Frauennamen, wie Iphigeneia, Iphinoe, Iphianassa, Iphigone, Iphiloche, Iphimedeia, Iphis, Iphias, zeigen doch einen Zusammenhang mit dem semitischen יפה, schön. Ebenso könnte in Jiftach ein Zusammenhang mit ἶφι, ἴφθιμος, kräftig, gewaltig (גבור חיל) gefunden werden.

Josippon hat einen Jiftach, mit welchem Namen er einen Krieger, der bei Josephus Gyphthäus heißt, übersetzt.

Die Litteratur über Jephta findet sich in meinem Kommentar zum Buch der Richter, p. XXIII, und bei der Auslegung der betreffenden Stellen. Dort auch die nähere Ausfürung und Nachweisung der oben berürten Meinungen, zumal über Jephtas Gelübde.

Von Abälard gibt es unter dem Namen Simson und der Tochter Jephtas poetische Stücke (cf. Greith, Spicileg. Vaticanum, p. 121). Zu den älteren Kommentaren, welche ich in meinem Buche nicht genannt habe, gehört der von Petrus Martyrol. (Tiguri 1561), der genau in die Frage des Gelübdes eingeht, aber vergeblich die geistliche Opferung bekämpft.

Die Frage darüber hatte allerdings eine theologische Bedeutung. Denn Ma-

nichäer und andere Sekten wollten daraus die Sittlichkeit des Alten Testaments und seines Gottes angegriffen haben, was Augustinus zurückweist. Moderne haben gleichfalls die Opferung vorgezogen.

Für viele kann die Äußerung in den theologischen Briefen von Richard v. der Alm (I, p. 572) gelten, welche sagt: Wären dem Jehovah Menschenopfer ein Greuel gewesen, so konnte Jephta ein solches nicht für die Verleihung des Sieges angeloben; sie müssen vielmehr bei Jehovah von großer Wirkung gewesen sein". —

Nork (Realwörterb. I, 286) hält Jephta für den molochistischen Saturn selbst, der seine eigene Tochter zum Opfer bringt.

Ja selbst im Riehmschen Wörterbuche, p. 671, heißt es: Sein Irrthum hat keineswegs vereinzelt dagestanden; einen starken „Abscheu vor Menschenopfer" bei den frömmeren Israeliten haben wir namentlich in alter Zeit nicht in dem Grade vorauszusetzen, wie man häufig meint.

Aber wo sind die Beweise?

Jephta war ein tragödischer Held. Noch bis in sein Grab hinein haben ihn Dichter, Komponisten und Exegeten leiden gemacht. Nach seinem Tode erhob sich Gilead nicht mehr. Über das Land ging später der Eroberungssturm von Osten hinweg. Aber Jephta wurde nicht vergessen. Ältere Ausleger nennen ihn einen Typus von dem, der sprach: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

D. **Paulus Cassel.**

Jeremia, Brief des, s. Apokryphen d. A. T.'s, Bd. 1, 502.

Jeremia, Prophet. I. Der Name יִרְמְיָהוּ (יִרְמְיָה, Jer. 27, 1; 28, 5. 10 11. 15; 29, 1; Dan. 9, 2; griechisch Ἱερεμίας) ist nicht mit Simonis (Onomast. V. T., p.535) von רום (יָרֻם יָהּ, elatus Domini), sondern nach vielen Analogieen (z. B. יִזְרַחְיָה, יִפְדְיָה יִבְנְיָה) von רָמָה abzuleiten, und kann nur bedeuten: Jova jacit, projicit oder ejicit (vgl. Hengstenberg, Christol. 2. Aufl. II, S. 400). Der Prophet dieses Namens, dessen Buch unter den prophetae posteriores die zweite Stelle einnimmt *), war der Son eines Priesters Hilkia aus Anatot im Stamme Benjamin (1, 1; 11, 21 ff.; 29, 27; 32, 7 ff. Über die Lage von Anatot (im Talmud עֲנָת, jetzt Anâta) vgl. Jos. 21, 28; 1 Chr. 7, 60; Neh. 11, 32. Nach Eusebius (Onomast. s. v.) und Hieronymus (zu 1, 1; 11, 21; 32, 7) lag es drei römische Meilen, nach Josephus (Antiqq. X, 7. 3) 20 Stadien, mithin, da beide Angaben nur um 1/2 römische Meile differiren, ungefär eine Wegstunde oder eine halbe geographische Meile nördlich (Jes. 10, 30) von Jerusalem. Cf. Robinson, Palaest. II, p. 319 sq.; Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., Bd. II, S. 354 ff.; Tobler, Topogr. II, S. 395 ff.; Ritter XV, S. 518. — Daſs des Propheten Vater identisch sei mit dem Hohenpriester Hilkia (2 Kön. 22, 4 ff.; 2 Chr. 34, 9 ff.), ist eine von mehreren Älteren und Neueren (Clem. Alex., Hieron., Kimchi, Abarbanel, Eichhorn, v. Bohlen, Umbreit) aufgestellte Vermutung, die aber sowol durch das einfache מִן־הַכֹּהֲנִים, 1, 1, als auch dadurch widerlegt wird, daſs der Wonort Anatot weder überhaupt auf einen Hohenpriester noch insbesondere auf einen solchen aus dem Hause des Eleasar (vgl. 1 Chr. 5, 39, hebr. mit 24, 3 und 1 Kön. 2, 26) schließen läſst. Jeremia wurde nach 1, 6 f. noch jung zum Propheten berufen, und zwar nach 1, 2; 25, 3 im 13. Jare des Josia, d. h. 629 a. Chr. nach der gewönlichen Zeitrechnung, im J. 627 aber, wenn die Zerstörung Jerusalems in das J. 586 fällt. Es war dies die Zeit, in welcher Josia nach 2 Chr. 34, 3 sein reformatorisches Wirken schon begonnen hatte, und zugleich die Zeit, in welcher der Sturz Assurs durch den Fall Nini-

*) Über die Stellung Jeremia, Ezechiel, Jesaja, welche die talmudische ist, wärend die in unseren Ausgaben gebräuchliche von den Masorethen herrürt, vgl. Talmud. tr. Baba bathra F. 14, C. 2. Vgl. Hävernick, Einleitung II, 2, S. 26; De Wette, Einleitung S. 13 und 155.

des (626 a. Chr.) nahe bevorstand. Jeremia tritt demnach auf in einem Augenblicke, wo die hauptsächlichsten inneren und äußeren Feinde der Theokratie, der Götzendienst und Assur, gewaltige Schläge erlitten. Scheinbar treffliche Auspizien für die Theokratie! Aber wir wissen, dass Josias Reformation nicht nachhaltig wirkte *), und dass an die Stelle Assurs sofort die noch furchtbarere Macht der Chaldäer trat. Es ist bemerkenswert, dass wir bei Jeremia auch nicht die Spur einer Illusion finden, die etwa durch jene beiden Umstände wäre hervorgerufen worden. Nach 11, 21 ist es warscheinlich, dass Jeremia eine zeitlang in seiner Vaterstadt Anatot weissagend auftrat, später aber finden wir ihn ganz in Jerusalem fixirt, wo er bald im Tempel (z. B. 7, 2; 26, 1 ff.), bald unter den Toren der Stadt (17, 19), bald im Gefängnis (32, 2), bald in des Königs Hause (22, 1; 37, 17), bald auch an anderen Orten (18, 1 ff.; 19, 1 ff.) durch Wort, Schrift (29, 1 ff.; 36, 2 ff.) und Zeichen (18, 1 ff.; 19, 1 ff.; 27, 2) das Wort des Herrn verkündigte. Die ersten 22 Jare seiner prophetischen Wirksamkeit verflossen one besondere persönliche Erlebnisse, auch ist uns von dem Inhalt seiner jener Zeit angehörigen Reden wol nur die Quintessenz in den älteren prophetischen Abschnitten (Kapp. 3—10) erhalten. Das J. 605 aber bildet einen entscheidenden Wendepunkt. Es war dies das erste Jar des Nebukadnezar (25, 1), das Jar der Schlacht bei Karchemisch, des Anfangs der Ausbreitung der Chaldäerherrschaft über Vorderasien, der Tatsache, welche mit der Vernichtung der ägyptischen Schutzherrschaft über Juda (2 Kön. 24, 7) den Anfang der chaldäischen, folglich das Exil in ihrem Schoße trug. Zwar hatte Jeremia schon lange vorher den Untergang der Theokratie durch ein von Norden kommendes Volk geweissagt, aber dass dieses Volk die Chaldäer seien (die Natur der Weissagung verkennend, behaupten Eichhorn (Hebr. Proph. II, 9 f.), v. Bohlen (Gen. S. 165), Ewald (Proph. d. A. B. I, S. 361. 373; II, S. 9) u. a., jenes nordische Volk der ältesten jeremianischen Weissagung seien die Scythen), das hatte er noch nicht gesagt. Er sagt es zum ersten Male in jener so bedeutsamen prophetischen Rede Kap. 25, welche recht eigentlich als Grundriss des gesamten Umfangs der jeremianischen Weissagung zu betrachten ist. Offenbar hatte das so hochwichtige Ereignis jenes Jares, der Zusammenstoß der ägyptischen und chaldäischen Macht bei Karchemisch und der Sieg der letzteren den äußeren geschichtlichen Anstoß zu dieser Erweiterung des prophetischen Blickes gegeben. Zwar griff Nebukadnezar nach jener Schlacht Judäa noch nicht an, weil nach Berosus (bei Jos. Antiqq. X, 11, 1) die Kunde von seines Vaters Tode ihn schnell nach Babylonien zurückrief. Aber vier Jare später (also im 8. Jare des Jojakim, cf. Jos. Antiqq. X, 6, 1) kam er wider und nun machte er Judäa zinsbar, 2 Kön. 24, 1. War nun Jeremias Lage schon vor dem Auftreten der Chaldäer auf dem Schauplatze eine gefärliche dadurch gewesen, dass er, wenngleich in allgemeinen Ausdrücken, Untergang im Falle der Unbußfertigkeit ankündigte (26, 1 ff.), so wurde sie es noch mehr, nachdem jenes Ereignis Veranlassung zu einem zwiefachen Fortschritt in der Tätigkeit des Propheten gegeben hatte. Fürs Erste nämlich ist hochbedeutsam, dass Jeremia nach der Schlacht bei Karchemisch für die nächste Zukunft nicht nur der Theokratie, sondern auch des Chaldäerreiches und der von demselben zu unterwerfenden Völker ein ganz bestimmtes prophetisches Programm aufstellt, welches so lautet: Weil ihr, Einwoner von Juda und Jerusalem, nachdem ich 23 Jare lang vom 13. J. des Josia an euch das Wort des Herrn verkündigt habe, nicht hören wollt, so sollt ihr in die Hände Nebukadnezars, des Königs von Babel, gegeben werden. Nicht aber ihr allein, sondern auch Ägypten, Uz, die Philister, Phönicier, Edom, Moab, Ammon, die

---

*) Roos (Fußtapfen des Glaubens Abraham II, S. 732) macht hier die Anmerkung: „Jeremia schien also mit seinen Bußpredigten und Weissagungen in eine gute Zeit gefallen zu sein. Allein der klägliche Inhalt seines Buches zeigt das Gegenteil an. Dies sollen sich alle diejenigen zur Witzigung merken, die von der Gewalt der Obrigkeit eine allzugroße Hilfe zur Bekehrung der Menschen erwarten und one dieselbe nichts wagen und hoffen wollen“.

Araber, Elamiter und Meder (25, 19—25). Und zwar soll Widerstand gegen jenes Werkzeug Gottes nichts helfen, vielmehr nur zu noch größerem Unheil füren (27, 8); weshalb das einzige Mittel gegen gänzlichen Untergang freiwillige Unterwerfung sein wird. Die solches tun, sollen wenigstens in ihrem Lande bleiben und es bauen und bewonen dürfen (27, 11). Siebenzig Jare lang sollen alle diese Völker dem Könige von Babel dienen; wenn aber siebenzig Jare um sind, soll der König von Babel und das Land der Chaldäer selbst heimgesucht (25, 11 ff. coll. 27, 7; 29, 10) und Israel von ihrer Obmacht wider befreit werden". Dies ist Jeremias großes prophetisches Programm, das er in jenem vierten Jare des Jojakim für die nächsten siebenzig Jare aufstellte. Denn es ist offenbar, daſs er die siebenzig Jare von dem erwänten Zeitpunkte an rechnet. Obgleich er es nicht mit ausdrücklichen Worten sagt, so geht es doch daraus hervor, daſs er von dem genannten Momente an die Obmacht Nebukadnezars mit merkwürdiger Bestimmtheit gewissermassen als fait accompli betrachtet. Obgleich sie dieses der äußeren Wirklichkeit nach noch nicht war, so war sie es doch nach der inneren, dem Propheten allein erkennbaren. Ihm erschien der Sieg bei Karchemisch als das Prinzip, welches mit unabänderlicher Notwendigkeit als erste Manifestation eines göttlich gefaſsten Ratschlusses alle späteren Erfolge jenes Fürsten in seinem Schoße trug. Deshalb stand es ihm fest, daſs vom J. 605 an Nebukadnezar wenn auch nicht de facto doch de jure, und zwar de jure divino aller der 25, 11 ff. genannten Völker Herr und Gebieter war. Vgl. über diese Form der implicirenden Weissagung Hävernick, Einl. II, 2, S. 46 f. — Was die chronologische Bestimmung des Anfangstermins betrifft, so gehe ich von der Angabe des ptolemäischen Kanons als der sichersten Norm aus, nach welcher des Nebukadnezars Regierungsanfang, mithin auch die Schlacht bei Karchemisch ins J. 605 a. Chr. fiel. Setzen wir nun das Ende des Exils ins Jar 536 (Esr. 1, 1), so sind dies, das Anfangsjar mit eingerechnet, gerade 70 Jare (vgl. Hitzig zu Jer. 25, 11 ff.). — Der zweite wesentliche Fortschritt, den wir in der prophetischen Tätigkeit Jeremias von dem erwänten Zeitpunkte an warnehmen, ist der, daſs Jeremia in jenem nämlichen vierten Jare des Jojakim einem Befehle des Herrn gemäß seine Weissagungen schriftlich aufzeichnet (Kap. 36). Daſs gerade in diesem Jare ein solcher Befehl an ihn erging, ist ein deutlicher Beweis dafür, daſs seine Prophetie nun zu einem Punkte entscheidenden Abschlusses gekommen war. Was wir im 25. und den dazu gehörigen Kapiteln lesen, ist Kern und Mittelpunkt der jeremianischen Weissagung; auf diesem Punkte angelangt, war sie fertig und reif, schriftlich fixirt zu werden. Zugleich aber sollte nun auch durch den gewaltigen Gesamteindruck der jetzt erst zu einem Ganzen vereinigten, früher nur einzeln vernommenen Reden ein letzter Stoß auf das harte Herz des Volkes versucht werden (36, 3. 7). Aber die Härtigkeit dieses Herzens widerstand dem göttlichen Gnadenerweise. So kam denn Nebukadnezar wenige Jare nach der Schlacht bei Karchemisch wirklich, um die von ihm geweissagten Dinge war zu machen. Jojakim ward ihm untertänig drei Jare (2 Kön. 24, 1). An Jojakims Stelle, der ein schmähliches Ende nahm (vgl. 2 Kön. 24, 6; 2 Chr. 36, 6 mit Jer. 22, 18 f.; 36, 30), kam sein Son Jojachin, der nur drei Monate regierte. Nebukadnezar, der des jüdischen States Schwächung, wie es scheint, bereits beschlossen hatte, sendet zuerst seine Truppen wider Jerusalem, one daſs von einer Rebellion gegen ihn die Rede wäre. Diesen widersteht Jojachin; wie aber Nebukadnezar selber kommt, ergibt er sich (וַיֵּצֵא, 2 Kön. 24, 12). Die Politik jener orientalischen Herrscher, wenn sie einen Stat bis zur Unschädlichkeit entkräften wollten, bestand darin, durch Wegfürungen ins Exil ihm seine besten Kräfte zu entziehen. So tat Nebukadnezar mit Juda, und der Aderlaſs, welchen er ihm damals beibrachte, war der stärkste unter den vielen, welche der kleine Stat durch ihn erlitten hat. Man sieht dies aus 2 Kön. 24, 13—16; Jer. 29, 1; 52, 28. Jojachin (dessen Ende Jer. 52, 31—34; 2 Kön. 25, 27—30 erzält wird) hatte zum Nachfolger seinen Oheim Zedekia, Son des Josia (Jer. 37, 1; 2 Kön. 23, 34). Unter Zedekia wurde nun die Lage des Propheten in demselben Maße peinlicher als die Gottlosigkeit

und zugleich die Verstockung des Volkes und insbesondere seiner Leiter (Jer. Kapp. 21—24) sich steigerte. Zwar kündigt der Prophet noch jetzt unter der Bedingung aufrichtiger Buße Gnade an (21, 11 ff.; 22, 3 ff.; 34, 4 f.); auch machen sie wirklich einmal einen kleinen Anfang zur Besserung (34, 8 ff.), — aber das war nur eine vorübergehende, schnell erkaltete Regung. Zedekia, der nach 2 Chr. 36, 13 Nebukadnezar eidlich hatte Treue geloben müssen, brach seinen Eid. Da Nebukadnezar erst im 9. Jar (des Zedekia) gegen ihn zu Felde zieht (2 Kön. 25, 1; Jer. 52, 4), wird er es kurz vor dieser Zeit getan haben. Zedekia ward zu seinem Abfall bewogen durch die Aussicht auf den Beistand des Königs von Ägypten, Pharao Hophra (Ez. 17, 15; Jer. 37, 5). Aber diese Hilfe kam erst, als die Chaldäer schon die Stadt belagerten. Ihr Abzug, den Ägyptern entgegen, erweckte trügerische Hoffnung. Jeremia zerstört sie (37, 6—11). Von da an beginnt seine eigentliche Leidenszeit. Zwar war er schon vorher (Jer. 11, 18; 15, 20 f.; 18, 18 ff.; Kap. 20) von aller Art Plage und Gefar nicht frei gewesen, aber von jetzt an nimmt die Verfolgung gegen ihn einen kontinuirlichen und bis aufs äußerste gesteigerten Charakter an. Ein Vorwand bietet sich dar, ihn ins Gefängnis zu werfen (37, 11—26), das er von nun an bis nach der Einnahme der Stadt nicht mehr verläſst. Zwar sieht sich der König genötigt, widerholt den verhönten und gehaſsten Propheten um Rat zu fragen (37, 17 ff.; 38, 14 ff.), aber der schwache Mann vermochte nichts gegen den Willen seiner Vornehmen, in welchen aller Haſs gegen den die fleischlichen Gesinnungen des Hochmuts und Trotzes so strenge niederbeugenden Propheten konzentrirt war. Weil Jeremia selbst im Gefängnisse noch beharrlich den Ratschluſs des Herrn verkündigte, daſs Jerusalem den Feinden müsse übergeben werden, und daſs nur der sein Leben davon bringen werde, der sich freiwillig den Chaldäern ergebe, ließen sie ihn in eine Grube voll Schlamm werfen, aus welcher er nur durch die Fürsprache eines königlichen Eunuchen, des Kuschiten Ebed-Melech (dessen Belonung dafür, 39, 16—18), errettet wurde (38, 1—13). Dies war der Gipfelpunkt der persönlichen Leiden Jeremias. Wie furchtbar diese waren, sehen wir deutlich aus der zwar klagelosen, aber durch ihr Schweigen nur um so beredteren Darstellung des Kap. 39. Hochbedeutsam ist es, daſs gerade in diese schrecklichste Zeit des Propheten und mitten in die unmittelbaren Vorbereitungen zum gänzlichen Sturze der Theokratie hinein die herrlichste Weissagung des Propheten fällt, nämlich jene von צִדְקֵנוּ יהוה, Kap. 33. Gerade im tiefsten Leide hat der Herr auch hier wider den höchsten Trost gespendet. Die Veranlassung zu dieser trostvollen Verkündigung wird Kap. 32 erzält. Es war ein Fall, der als ein geistlicher Pendant jenem Erweise natürlichen Heldenmutes zur Seite steht, von welchem Livius erzält XXVI, 11 (per eos dies eum forte agrum, in quo ipse [Hannibal] castra haberet, venisse, nihil ob id deminuto pretio). — Endlich, im 11. Jare des Zedekia, ward Jerusalem eingenommen. Über das Schicksal des Propheten hiebei besteht scheinbar eine doppelte Relation, in dem es nach 39, 11—14 scheint, als sei Jeremia schon in Jerusalem freigelassen worden, wärend er doch nach 40, 1 ff. in Ketten bis Rama geschleppt und dort erst freigegeben wird. Indes ist der Widerspruch nur scheinbar, wie auch durch das וַיֵּשֶׁב בְּתוֹךְ הָעָם, 39, 14 angedeutet wird. Denn blieb Jeremia nach seiner Freierklärung durch die **Hauptleute** unter dem Volke, so konnte er leicht durch die **Kriegsknechte** im Getümmel allem anderen Volke gleich behandelt werden (vgl. Hitzig, Jerem. S. 325). Nach seiner Freilassung begab sich Jeremia zu dem von Nebukadnezar eingesetzten Statthalter Gedalja nach Mizpa (40, 1—6); da aber dieser bald darauf getötet wurde, zwang ihn das Volk, mit nach Ägypten zu ziehen, wiewol er diesen Zug als Gott miſsfällig aufs Nachdrücklichste widerraten hatte (41, 17—43, 7). In Tachpanhes oder Taphnä (*Τάφναι*, LXX) ließen die Juden sich nieder. Da ließ Jeremia noch einmal seine prophetische Stimme ertönen und verkündigte durch Wort und Zeichen (43, 8—13. 44) nicht nur dem ungehorsamen, auch in Ägypten noch abgöttischen Volke, sondern auch Ägypten selbst und seinem Könige den Untergang. Dies ist das letzte, was wir aus biblischen Quellen über Jeremia vernehmen.

Weiterhin haben wir über ihn nur Sagen. Nach Hieronymus (adv. Jovin. 2, 37), Tertullian (Scorp. 8, cf. Seder ol. rabba 26) wurde er in Ägypten, und zwar nach Epiphanius (περὶ τῶν προφητῶν etc. Opp. II, p. 239, cf. Fabric. Cod. pseudep. V. T. p. 1110 sqq.) zu Taphnä gesteinigt*). Eine andere Sage läſst Alexander den Großen des Propheten Asche nach Alexandrien bringen (Dorotheus σύγγραμμα in Chron. pasch. p. 156, ed. Dindorf p. 292). Jetzt wird in Kairo sein Grab gezeigt (Lucas, Reise ins Morgenland, I, 37). — So sehr Jeremia bei seinen Lebzeiten von seinen Landsleuten war angefochten worden, ebensosehr wurde er nach seinem Tode von ihnen verehrt. Es ist sehr natürlich, daſs seine das Exil betreffenden Weissagungen in hohem Grade Gegenstand der Verehrung und des Studiums für die im Exile lebenden Juden wurden, vgl. Dan. 9, 2; 2 Chr. 36, 21 f.; Esr. 1, 1. War doch die Zerstörung der hl. Stadt und das Exil selbst die glänzendste Rechtfertigung des bei seinen Lebzeiten so arg verhönten und verfolgten Propheten. Wie es nun in änlichen Fällen nicht selten geschieht, so trat auch hier in Bezug auf die Wertschätzung des Propheten allmählich ein vollständiger Umschwung ein. Seine Person verklärte sich zu einer ganz idealen Gestalt, eine Menge wunderbarer Sagen verherrlichten ihn (vgl. 2 Makk. 2, 1 ff.; 15, 14 f. Epist. Jerem.) und er erschien seinen Landsleuten allmählich so sehr als der größte aller Propheten, daſs sie ihn geradezu ὁ προφήτης nannten und an seine Widerkunft am Ende der Tage glaubten, in welchem Sinne selbst 5 Mos. 18, 15 gedeutet wurde. Selbst im Neuen Testament wird auf diesen Glauben als einen noch vorhandenen angespielt, Matth. 16, 14; Joh. 1, 21; coll. 6, 14; 7, 40. Vgl. Sirach 49, 6—8. Carpzov, Introd. P. III. C, 3, § 2; Bertholdt, Christ. Jud. § 15, p. 61—67; Derselbe, Einl. IV, S. 1415 ff.; de Wette, Bibl. Dogmatik, § 197.

II. Aus dieser geschichtlichen Darstellung kann entnommen werden, unter welch eigentümlich schwierigen Verhältnissen Jeremia sein prophetisches Amt zu verwalten hatte. Man kann wol sagen, daſs Jeremia den schwersten Beruf hatte, den je ein Prophet gehabt hat. Von Natur weichen Gemütes und schüchtern, viel eher eine Johannes-Natur, als ein Petrus, oder ein Täufer, oder gar ein Elias, hatte er nichtsdestoweniger die Aufgabe, einen Kampf auf Leben und Tod mit gewaltigen und erbitterten Feinden zu füren. Seines Volkes Versunkenheit in die fleischliche Lust des Götzendienstes, seinen Trotz auf das Privilegium der Auserwältheit und auf die scheinbar unzerstörbare steinerne Garantie des הֵיכַל יהוה (7, 4), infolge deren die hartnäckige Weigerung, dem Befehle des Herrn sich zu fügen, der Unterwerfung unter die Chaldäer als einziges Rettungsmittel gebot — dies alles hatte Jeremia zu bekämpfen. Und wie wenn er an der Feindschaft seines eigenen Volkes nicht genug gehabt hätte, muſste er noch mit drohendem Wort und Zeichen (Kapp. 25. 27. 46—51) auch fremden Völkern das ihnen von Nebukadnezar drohende Gericht verkünden. So erhob sich denn von allen Seiten furchtbarer Haſs und dabei eben so furchtbarer Hon gegen den Propheten, am stärksten aus der Mitte seines eigenen Volkes. Sein Leben war in beständiger Gefar (11, 21; 20, 10 ff.; 38, 4 ff.), seine Ehre beständiger Verhönung preisgegeben (20, 7—9; Klagl. 3, 14). Er verflucht deshalb wie ein zweiter Hiob seinen Tag (20, 15), und wünscht sehnlich des Amtes, das er nur mit Zittern und Zagen übernommen, ledig zu sein (20, 9). Aber das Bewuſstsein des Berufes läſst ihm keine Ruhe: „und es war in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer verschlossen in meinen Gebeinen, und ich ward müde,

---

*) Welches Alter Jeremia erreicht habe, ist nicht möglich genau zu bestimmen, da wir weder die Zeit seiner Geburt, noch die seines Todes genau kennen. Eine gewönliche Annahme ist, daſs er bei Berufung (נַעַר, 1, 6) 20 Jare alt gewesen sei. Dann war er 588 16 Jare alt. Wäre nun 52, 31 ff. echt, so hätte er freilich ein sehr hohes Alter erreicht. Da dies aber nicht der Fall ist, so gibt es in Bezug auf die Frage, wie lange er nach 588 noch in Ägypten gelebt, nur Vermutungen. Richter z. B. in der erkl. Hausbibel berechnet den Aufenthalt in Ägypten auf ungefär sieben Jare.

es zu ertragen und vermochte es nicht (20, 9)". Doch des Herrn Kraft war auch in diesem Schwachen mächtig; „und siehe, ich mache dich heute zur festen Stadt und zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer wider das ganze Land (1, 18 f.)". Dessen bedurfte es auch. Denn keine geringere als des Herrn Macht vermochte ihn aufrecht zu erhalten inmitten der doppelten Unglückschläge, die ihn allein und die ihn in Gemeinschaft mit seinem Volke trafen, welche letzteren vielleicht Keiner so tief empfand als er (vgl. 32, 17—25). So war denn alles und alle wider ihn, er stand aber allein da, wenigstens in der Zeit des höchsten Unglücks, one einen Beschützer oder auch nur einen Berufsgenossen zur Seite zu haben *). Denn von den ihm gleichzeitigen Propheten fallen Zephanja (1, 1) und die Prophetin Hulda (2 Kön. 22, 14; 2 Chr. 34, 22) in die Zeit des Josia; Habakuk aber (s. d. Art.) und Uria (26, 20 ff.) in die Zeit des Jojakim, also noch in die erste, ruhigere Periode seines Lebens. Ezechiel und Daniel erleben zwar mit ihm die große Katastrophe, aber sie weilen in weiter Ferne, selbst bereits im Exile, Jeremia kann in ihnen keinen Rückhalt finden. Zwar lesen wir, dass hie und da sogar im Volke und bei den Fürsten (26, 16. 24) eine günstige Stimme für ihn laut wurde; selbst der König Zedekia war ihm, wie oben gezeigt, im Geheimen gewogen, und auch sonst mochte er in den niederen Kreisen manchen Freund haben wie seinen Baruch (Kap. 45), oder jenen Ebed-Melech — aber was war dies alles gegen die konstante Feindschaft der großen Masse des Volkes und seiner Leiter, der Fürsten, Priester und falschen Propheten! Wenn denn nun Jeremia inmitten jener großen Katastrophe, welche die tiefste Stufe der vorchristlichen Geschichte der alttestamentlichen Theokratie repräsentirt, allein dasteht wie ein Fels im Meere, allem Anstürmen der gottfeindlichen Mächte nicht in Kraft natürlicher Begabung Widerstand leistend, sondern lediglich in Kraft des göttlichen Geistes, der ihn wider seinen Willen zum prophetischen Amte sich erkoren hatte, so sehen wir hier den Knecht Gottes, sofern er im Gebiete prophetischen Personlebens sich darstellt, auf der höchsten Stufe seiner alttestamentlichen Geschichte. Ich kann nun nicht finden, dass diesem typischen Momente Johannes der Täufer als Antitypus entspreche (Hengstenberg, Christol. II, S. 400). Ich behaupte, ihm entspricht kein geringerer als Christus selbst. Denn der ersten Zerstörung Jerusalems entspricht offenbar die zweite. Und wie Jeremia der Prophet der ersten war, so der Herr der zweiten (Matth 23, 29—39; Luk. 13, 34 f.; 19, 41—44; 23, 27—31). Und zwar weil der Herr dem durch und durch verdorbenen Volke verkündigte, was zu seinem Frieden diente, weil das aber nicht nach ihrem Sinne und deshalb vor ihren Augen verborgen war (Luk. 19, 42), so ward er von ihnen nach kurzer Gunst gehasst, verfolgt, verhönt und gekreuzigt. So haben sie das Maß ihrer Väter erfüllt, Matth 23, 32. Ihrer Väter Prophetenhass aber gipfelte in dem, was an Jeremia geschehen ist. So sind also der Herr und Jeremia die zwei korrespondirenden Spitzen in der alt- und neutestamentlichen Geschichte des Knechtes Gottes. Wenn nun die Überschrift des 22. Psalmes nicht wäre, so würde ich unbedingt (wenngleich nicht aus denselben Gründen wie Ewald, Hitzig u. a.) Jeremia für den Verfasser desselben erklären. Denn davon, dass der Psalm der Lage Davids in der Saulischen Verfolgung entspreche (was auch Hengstenberg bestreitet Comm. üb. die Ps. II, S. 4), hat mich auch Hofmann (Schriftbeweis II, 1, S. 118 ff.) nicht überzeugt. Dass er aber der Lage des gehassten, von allen verlassenen, wegen seines Vertrauens auf Jehova verhönten Propheten vollkommen entspreche, und dass folglich (da die Authentie aller Psalmenüberschriften nicht erwiesen und nicht erweisbar ist), der Herr, wenn er am Kreuze die Anfangsworte des Psalmes in seinen Mund nahm, so recht als der Erfüller gehandelt hat, — dies näher zu erörtern, ist hier nicht der Ort. Ebensowenig kann ich mich auf die Frage einlassen, ob Jeremia auch der Verfasser anderer Psalmen sei, z. B. des 31., 69., 71., 79. Man vgl. darüber Hitzig. Begriff der Kritik S. 63 ff., und die Kommentare von Ewald, Hitzig, Mau-

*) Dass der Prophet auch nicht verheiratet war, wird nicht mit Unrecht aus 16, 2 geschlossen,

rer, Vaihinger zu diesen Psalmen. Dass Jeremia übrigens Dichter war, ist aus seinem prophetischen Buche (vgl. auch die Angabe 2 Chr. 35, 25) ersichtlich genug.

III. Was den schriftstellerischen Charakter des Jeremia betrifft, so bestätigt sich auch bei ihm im allgemeinen jenes bekannte: le style c'est l'homme. Wie eine eherne Mauer und doch zugleich wie weiches Wachs erscheint uns Jeremia als Schriftsteller. Ehern nämlich, sofern keine Macht der Welt im Stande ist, ihn vom Grundton seiner Verkündigung abzubringen. Weich aber, sofern man durchfült, dass ein Mann weichen Gemütes und gebrochenen Herzens diese mächtigen Worte gesprochen hat. Deshalb fehlt seinem Stil die großartige, küne Gedrungenheit und Konzentration, die wir bei älteren Propheten wie bei Jesaja und Hosea so sehr bewundern. Seine Perioden sind lang, die Ausfürung wortreich. Auch wo er Aussprüche anderer anfürt, tut er es gern so, dass er sie ihrer Härten oder Schärfen beraubt und in eine mildere Form gleichsam umgießt. Vgl. Kueper, Jerem. librorum ss. interpres (Berlin 1837) p. XIV: „saepius complura epitheta adduntur et difficiliora vel audaciora aut fusius explicantur, aut formis aetate Jeremiae usitatioribus receptis in speciem leviorem abeunt". Auch in der Dialektik des Propheten zeigt sich dieselbe Eigentümlichkeit. Wärend er seine Grundgedanken mit so unerschütterlicher Monotonie festhält, dass der Inhalt der prophetischen Rede beinahe arm erscheint (er ließe sich auf wenige Zeilen reduziren), so zeigt sich doch andererseits in der Ausfürung ein solcher Reichtum, dass die Einheit und Konsequenz des Gedankens darunter zu leiden scheint. Denn nicht wird dialektisch entwickelnd eins aus dem andern gefolgert, sondern wir sehen vor unsern Augen gleichsam eine Reihe von Tableaux vorbeirollen, von denen jedes dieselben Hauptpersonen und denselben Schauplatz aber in den mannigfaltigsten Gruppirungen darstellt (cf. meine Schrift: der Prophet Jeremia und Babylon, Erlangen 1850, S. 32 f.). Diese Tableaux bilden dann die Strophen, in welche die Rede des Propheten augenscheinlich sich gliedert, so zwar, dass so ziemlich ein gleiches Maß und gleicher Bau bei allen widerkehrt (cf. Ewald, Die Propheten des A. B. II, S. 13). Diese Eigentümlichkeit seiner Dialektik widerlegt den Vorwurf, den man Jeremia gemacht hat, dass er nämlich unlogisch von einem zum andern springe und sich beständig widerhole (cf. Maurer: non ad certum quendam ordinem res dispositae sunt et descriptae, sed libere ab una sententia transitur ad alteram). Die Übergänge sind allerdings im Ausdruck nicht logisch vermittelt, aber deshalb ist der logische Fortschritt innerlich doch da, und die Widerholungen sind eben jenes tableauartigen Stiles notwendige Folge. Aber auch eine andere Art der Widerholung ist bei Jeremia sehr häufig, nämlich die, dass er sich nicht nur selbst sehr oft citirt (eine Tabelle dieser Selbstcitationen s. in meiner angef. Schrift S. 128 f.), sondern auch, was andere gesagt haben, gerne und oft wider vorbringt. Namentlich lebt Jeremia im Pentateuch und unter den fünf Büchern desselben wider vorzugsweise im Deuteronomium (cf. Kueper, die angefürte Schrift, und König, Alttest. Studien, 2. Theil: Das Deuteronomium und der Prophet Jer.). Mit dieser häufigen Reproduktion fremder Gedanken hängt der Vorwurf zusammen, dass es ihm an Originalität und Kraft fehlen soll (cf. Knobel, Prophetismus der Hebräer II, S. 267 f.) Derselbe ist aber so wenig begründet als der andere, dass es ihm an Poesie fehle. Was das erste betrifft, so müsste man doch erst bewiesen haben, dass Jeremia nichts oder doch nur sehr weniges und unbedeutendes selbst produzirt habe, denn an sich ist das Sichvertiefen in Vorgänger doch gewiss mehr ein Lob als ein Tadel. Was aber den Mangel an Poesie betrifft, so verweise ich einfach auf Umbreit, der in seinem Kommentare S. XV ff. Jeremia gerade die am meisten poetische Natur zuschreibt. Dass übrigens die Form bei Jeremia nicht eben große Feile verrät, kann nicht geleugnet werden. Darauf bezieht sich auch das Urteil des Hieronymus: „sermone aliis prophetis videtur esse rusticior", — wiewol auf der anderen Seite Cunäus (de rep. Hebr. Lib. III, cap. 7) mit Recht sagt: „Jeremiae omnis majestas posita in verborum neglectu est, adeo illum decet rustica dictio". Endlich ist in sprachlicher Hinsicht noch zu bemerken, dass sich bei Jeremia der Ein-

fluſs des aramäiſchen Idioms ſchon in ziemlichem Grade bemerklich macht. Cf. Hävernick, Einl. I, 1, S. 231 ff.; Knobel, Jeremias chaldaizans, dissert. Vratisl. 1831.

IV. Gehen wir nun zu dem Buche des Propheten über, ſo ſtoßen wir vor allem auf die Frage nach der Anordnung desſelben. Ich kann mich mit der Aufzälung der mannigfachen hierüber obwaltenden Anſichten hier nicht befaſſen, ſondern muſs in dieſer Beziehung auf die Einleitungen und Kommentare verweiſen. Ich begnüge mich, einfach über die Sachlage zu berichten und meine Anſchauung von derſelben vorzutragen. Für's erſte muſs ich bemerken, daſs Kap. 1 der geſchichtliche Introitus, Kap. 2 aber der ſachliche Introitus iſt, eine Art Ouverture. Jeremia ahmt hierin dem Jeſaja nach, deſſen Buch mit einem dreifachen Introitus beginnt. Vgl. meinen Kommentar zu Jeſaja im Langeſchen Bibelwerk S. 1. Kap. 1 ſchildert die Berufung der Propheten, Kap. 2 gibt einen Geſamtüberblick über die jeremianiſche Prophetie vom Anfang derſelben bis zum Ende, denn wir finden hier auch ſchon die Grundgedanken deſſen, was der Prophet dem nach Ägypten fliehenden Überreſt des Volkes zu ſagen hat (2, 16—18, 36). Innerhalb der einleitenden Kapitel 1 und 2 und des ſchließenden 52. Kapitels, deſſen Authentie ſehr zweifelhaft iſt, zerfällt nun das Buch Jeremia in zwei Hauptteile von ungleicher Länge. Der erſte Teil umfaſst Kapp. 3—45: theokratiſche, d. h. auf die Theokratie ſelbſt bezügliche Weisſagungen, wobei Kap. 45 (auf Baruch bezüglich) als Anhang zu betrachten iſt. Der zweite Teil umfaſst Kapp. 46—51: Weisſagungen gegen fremde Völker. So weit iſt die Anordnung des Buches ganz klar. Cf. DeWette, Einleit. S. 323. Auch im erſten Teil kann nur über die Anordnung von Kapp. 21—36 Frage entſtehen, denn die Kapp. 3—20, ſowie 37—44 folgen ſich in chronologiſcher Ordnung. Ehe wir aber auf den genannten fraglichen Punkt (Kapp. 21—36) eingehen, müſſen wir vorher noch einen anderen Gegenſtand ins Auge faſſen.

Wir leſen nämlich Kap. 36, daſs Jeremia auf des Herrn Befehl ſeine Weisſagungen aufſchrieb und in ein Buch zuſammenſtellte. Dieſes Buch, einmal verbrannt und dann neu angefertigt, kann, wenn man 36, 1 mit VV. 5 und 32 vergleicht, nicht wol vor dem 6. J. des Jojakim in ſeiner letzten Geſtalt vollendet geweſen ſein. Daſs nun aber unſer gegenwärtiges Buch nicht das damals vollendete ſein kann, geht nicht nur daraus hervor, daſs in unſerem Buche ſehr viele Stücke ſtehen, die nach jenem 6. Jar des Jojakim geſchrieben ſind, ſondern auch daraus, daſs 1, 2 f. als die Zeitgrenze der in dem Buche enthaltenen Dinge einerſeits das 13. Jar des Joſia und andererſeits der 5. Monat des 11. J. des Zedekia bezeichnet wird. Man ſieht daraus, daſs Jeremia, was er nach dem 6. J. des Jojakim geweisſagt hat, nachgetragen und daſs er nach dem 5. Monat des 11. J. Zedekia einen neuen Abſchluſs gemacht hat, wozu die damals eingetretene Kataſtrophe ſehr natürlich Veranlaſſung gab. Doch auch dieſe Zeitangabe wird durch den Inhalt des Buches noch überſchritten, denn wir finden Kapp. 40—44 noch gar viele Ereigniſſe ſpäteren Datums, alles das nämlich, was ſich bis zur letzten Weisſagung in Ägypten von der Zerſtörung an zugetragen hat. Es muſs alſo entweder der Prophet ſelbſt dieſe Nachträge noch gemacht haben, one die Zeitangabe 1, 3 zu ändern (denn daſs 1, 3 kein terminus exclusivus ſei, wie Hävernick meint, iſt nicht glaublich, — warum ſollte denn der Prophet den waren, 5—6 Jare ſpäter fallenden Endpunkt nicht benannt haben?), oder ein anderer hat die nach Zedekia 11 verfaſsten Reden dem Buche einverleibt. Daſs aber überhaupt das Buch nicht mehr in der urſprünglichen Ordnung ſeiner Teile uns vorliegt, iſt freilich im höchſten Grade warſcheinlich. Denn nicht nur ſcheint 1, 2 f., 36, 2 auf eine chronologiſche Ordnung des urſprünglichen Werkes hinzudeuten, ſondern es ſpricht auch, wie ſich nachher im einzelnen zeigen wird, der Charakter der im prophetiſchen Teile des jetzigen Buches befolgten Anordnung, die ein eigentümliches Gemiſch von Sach- und chronologiſcher Ordnung iſt, dafür, daſs wir ſie nicht als ein Werk des Propheten ſelbſt zu betrachten haben. Ob nun nach dem Propheten nur einer, oder ob mehrere Ordner

über das Buch gekommen seien, wollen wir hier nicht untersuchen. Man vergl. die Einleitungen und Kommentare.

Sehen wir uns nun die Ordnung und Folge der Stücke selbst an, so ist die Auffindung derselben dadurch leicht gemacht, dass alle Abschnitte von Kap. 3 an durch Überschriften bezeichnet sind. Der Grundtypus dieser Überschrift ist: הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת יְהוָֹה 7, 1; 11, 1 u. ö.), welcher aber nach den Umständen auch verkürzt und modifizirt vorkommt, cf. Ewald, Proph. d. A. B. II, S. 12. So ergeben sich denn folgende Abschnitte: I. Kap. 1 und 2; II. Kap. 3, 1—6, 30, wobei zu bemerken, dass die Überschrift 3, 6 wol vor 3, 1 gehört, um sich an das isolirt stehende לֵאמֹר anzuschließen; III. 7, 1—10, 25; IV. 11, 1—13, 27; V. 14, 1—17, 27; VI. 18, 1—20, 18. Dies ist die Reihe der ausschließlich prophetische Rede enthaltenden Stücke, in welchen nur ganz zerstreut eine historische, eine chronologische Notiz aber gar nicht vorkommt, sofern man nicht die Angabe 14, 1 (עַל דִּבְרֵי הַבַּצָּרוֹת) als eine solche gelten lassen will. Merkwürdig ist nur, dass gerade diese Stücke, welche aller chronologischen Bezeichnungen entbehren, chronologisch geordnet sind, wärend die folgenden, an chronologischen Daten reichen Stücke im allgemeinen wenigstens nicht in chronologischer Reihenfolge stehen. Denn es kann jetzt als ausgemacht und anerkannt gelten, dass die vorhin aufgezälten sechs Abschnitte in dieser zeitlichen Ordnung aufeinander folgen, indem der erste und zweite der Zeit des Josia, der dritte und vierte der Zeit des Jojakim und Jojachin, der fünfte und sechste der Zeit des Zedekia angehört, was wir aber hier ebenfalls nicht genauer nachweisen können.

Der siebente Abschnitt umfasst nun Kap. 21, 1—24, 10, und mit diesem Abschnitt beginnt die bis Kap. 36 reichende Reihe derjenigen Kapitel, in deren Ordnung und Folge die Ausleger von jeher ein festes Prinzip vermisst haben. Wir werden sehen, inwieweit dieser Vorwurf gegründet ist. Für's erste ist Kap. 21 offenbar deswegen an Kap. 20 angeschlossen, weil in beiden der Name Paschur an der Spitze steht (20, 1; 21, 1). An Kap. 21 schließt sich Kap. 22 wol um deswillen an, weil Kap. 22 mit demselben Gegenstand anfängt, mit welchem Kap. 21 schließt (cf. 21, 12 ff. mit 22, 3 ff.). Kap. 22 aber ist integrirender Teil eines größeren Ganzen, das Kapp. 22 u. 23 umfasst und Weissagungen gegen die Leiter der Theokratie, Propheten und Könige, enthält. An letzteres schließt sich Kap. 24 um deswillen an, weil es demselben historischen Momente angehört, nämlich der Zeit nach Jojachins Sturze, mit welchem das vorangehende Stück (22, 24—30) abschließt. — Der achte Abschnitt umfasst Kap. 25, 1—29, 32; Kap. 25 ist jene von mir oben als die centrale bezeichnete Weissagung, welche freilich chronologisch genommen zu Kap. 24 nicht in richtigem Verhältnisse steht. Aber bedenkt man, dass die historischen Kapitel 21—24 aus dem vorhin angegebenen Grunde an Kap. 20 sich anschlossen, bedenkt man ferner, dass der Komplex der Kapp. 25—29 nach dem Komplex 30—33 noch weniger am Platze gewesen wäre, und nimmt man endlich dazu, dass die Stellung in der Mitte eigentlich die dem Inhalte dieser Weissagung entsprechendste ist, so darf es uns nicht befremden, Kap. 25 und was dazu gehört, an dieser Stelle zu finden. Wie aber gehören Kapp. 26—29 zum 25.? Für's erste steht Kap. 27 mit Kap. 25, wenn man V. 2 ff. mit 25, 15 ff. vergleicht, im augenscheinlichsten inneren Zusammenhang. An Kap. 27 aber schließt sich Kap. 28 nicht nur deswegen an, weil es nach V. 1 in dieselbe Zeit gehört, sondern auch deswegen, weil es wie Kap. 27, 9 ff. ein scharfes Wort- und Tatzeugnis gegen die Irrpropheten enthält. Und derselbe Grund bindet dann wider Kap. 29 an's 28., abgesehen davon, dass Kap. 25 unmittelbar mit 28 durch die Erwänung der 70 Jare V. 10 (cf. 25, 11) eng verknüpft ist. Kap. 26 aber, welches an und für sich mit Kap. 25 in keinerlei Verwandtschaft steht, hat doch eine solche mit 27—29, nämlich eben dadurch, dass es den Konflikt des Propheten mit den Irrpropheten zum Gegenstande hat. Es muss aber vor Kap. 27 stehen, weil es nach V. 1 in den Anfang der Regierung Jojakims fällt, wärend Kap. 27 trotz der Überschrift, in welcher וְהוֹיָקִם statt צִדְקִיָּה offenbarer Fehler ist (cf. VV. 3. 12. 19 ff. 28, 1), seinem

ganzen Inhalte nach offenbar in die Zeit des Zedekia gehört. So steht also Kap. 26 mit Kap. 25 nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung der folgenden Kapitel in Zusammenhang, und diese selbst stehen in einer Art Doppelverbindung, indem sie durch die Duplizität ihres Inhaltes einerseits unter sich, andererseits mit Kap. 25 enge verknüpft sind. — Abschnitt IX. umfasst Kapp. 30—33, Weissagungen von trostreichem, messianischem Inhalte. Dass sie zusammenstehen, ist durch ihren Inhalt und durch den ausdrücklichen Befehl 30,2, — dass sie hier stehen, ist durch die historische Basis von Kapp. 32 u. 33 erklärt, welche in die letzte Zeit des Zedekia fällt. Die Kapp. 34, 35 und 36 bilden jedes einen Abschnitt für sich, wie sowol aus den Überschriften als auch aus dem Inhalte zu ersehen ist. Sie stehen aber hier beisammen, weil sie alle drei die gemeinsame Tendenz haben, den Ungehorsam Israels gegen das Wort seines Gottes in hellstes Licht zu setzen durch Gegenüberstellung des Gehorsams, den heidnische Stämme dem Gebote ihres menschlichen Stammvaters leisten. Sie stehen endlich an dieser Stelle, weil das erste von ihnen der Zeit des Zedekia angehört. Die Kapp. 37—44 sind fortlaufende Geschichtserzälung und bieten in Bezug auf Anordnung keine Schwierigkeit dar. Kap. 45 steht als auf eine Privatperson bezüglich den das Ganze betreffenden Reden nach; dass aber sein Inhalt in der Form eines besonderen Kapitels auftritt, ist offenbar eine Ehre, die dem treuen Diener des Propheten erwiesen wird. Kapp. 46—51 enthalten die Weissagungen wider die fremden Völker, über deren Folge unter sich und Verhältnis zu Kap. 25 (ihr Vorhandensein ist nämlich in diesem Kap. V. 9 u. 11 vorausgesetzt) ich auf meine Schrift Jer. u. Bab. S. 27—32 verweise.

Aus dem soeben Gesagten wird sich die Richtigkeit der Behauptung ergeben, dass die Anordnung der Kapp. 21—36 ein Gemisch von chronologischer und Unordnung ist. Obgleich demnach diejenigen irren, welche gar keine Ordnung in der Folge dieser Stücke erkennen wollen, so ist doch anzuerkennen, dass die Ordnung, welche da ist, viel Auffallendes hat. Denn sie ruht weder auf einem festen Prinzip, noch gewärt sie das, was Ordnung gewären soll, nämlich klare Übersicht und deutliche Einsicht in die organische Gliederung des Ganzen. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn diese Ordnung so Vielen den Eindruck der Unordnung gemacht hat, und wir sind ferner eben dadurch berechtigt, an ihrem Ursprunge aus dem Geiste des Propheten selbst zu zweifeln.

Die Einsicht in die ursprüngliche Anordnung des Buches wird noch erschwert durch das Verhältnis des alexandrinischen Textes zum masorethischen, weil nämlich beide in Bezug auf die Anordnung nicht unwesentlich differiren. Es mag hier vorausgeschickt werden, dass Jeremia in Ägypten, wo er zuletzt gelehrt und warscheinlich sein Leben beschlossen hat, von den dort wonenden Juden um eben dieser Umstände willen ganz besonders verehrt wurde. Sie betrachteten ihn vorzugsweise als ihren, als den ägyptischen Propheten (cf. Chron. pasch. p. 156; Fabric. Cod, pseudep. V. T. p. 1108; apocr. N. T. p. 1111; Hävernick, Einl. I, 1 S. 45. II, 2 S. 259). Sein Studium wurde deshalb sehr lebhaft betrieben, und es ist nicht unwarscheinlich, dass, wie Fabric. Cod. pseudep. V. T. l. c. sagt, „codices graecae versionis jam privato quorundam Apocryphis se delectantium studio interpolati, jam librariorum oscitantia manci fraudi beato Martyri fuerunt.“ Die alexandrinische Version weicht nämlich vom hebräischen Text teils durch die Anordnung der Kapitel, teils durch eine bedeutend variirende Gestalt des Textes selber ab. In letzterer Beziehung ist die Differenz so groß, dass man geradezu zwei verschiedene Rezensionen des jeremianischen Textes: eine palästinensische und eine alexandrinische glaubte annehmen zu müssen, und mehrere Kritiker wie J. D. Michaelis (Anmm. z. Uebers. des A. T. I, S. 285) und Movers (de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae indole et origine, Hamb. 1837) geben sogar der sogenannten alexandrinischen den Vorzug. Aber diese Annahme ist ganz unhaltbar, denn sie gründet sich auf die Voraussetzung der Treue und Genauigkeit der alexandrinischen Version, eine Voraussetzung, die warhaft unbegreiflich ist. Denn eine unbefangene Prüfung zeigt aufs schlagendste, dass der alexandrinische Übersetzer teils das Hebräische nicht verstand, teils be-

flissen war, möglichst kurz, bequem und im alexandrinischen Sinne zu übersetzen. Alle Differenzen lassen sich deshalb aus der Mangelhaftigkeit der Übersetzung erklären, wie das schon von DeWette in den früheren Auflagen der Einleitung*), von Kueper a. a. O. S. 177 ff., von Hävernick, II, 2, S. 250 ff., Wichelhaus in der lehrreichen Schrift de Jeremiae versione Alexandrina, Halle 1847, p. 67 sqq.; von Graf S. XII ff. und von mir (Jer. und Bab. S. 86 ff.) gezeigt worden ist, nur muss man den oft höchst seltsamen Capricen des Übersetzers mit Sorgfalt nachspüren. Proben davon siehe bei Wichelhaus a. a. O., Graf und bei mir S. 91 ff. — Die zweite vorhin namhaft gemachte Differenz besteht darin, dass die LXX die Weissagungen gegen die Völker im 25. Kap. nach dem 13. Verse einschieben, so jedoch, dass sie diese Weissagungen selbst nicht in der Ordnung geben, in welcher sie der masoretische Text enthält. Folgende Tabelle macht die Differenz anschaulich:

LXX	Masor.	LXX	Masor.
25, 15 ff.	49, 35 ff.	31.	48.
26.	46.	32.	25, 15 ff.
27. 28.	50. 51.	33—51.	26—44.
29.	47, 1—7. 49, 7—22.	52.	52.
30.	49, 1—5; 28—33; 23—27.		

In mehreren Ausgaben der LXX z. B. bei Reineccius stehen die Kapitel in der Masor. Ordnung. Cf. Joh. Gottfr. Eichhorn, Bemerkk. über den Text des Pr. Jer. im Repert. f. bibl. und morgenl. Lit. I, S. 141 ff.

Die Integrität des Jeremia ist verhältnismäßig wenig in Anspruch genommen worden. Die neueren Kritiker erklären 10, 1—16 für ein Werk des Pseudo-Jesaja**); derselbe soll 30. 31. 33. 50 und 51 überarbeitet haben; ein Gleiches soll den Kapiteln 25 (in Bezug auf VV. 11—14), 27. 28. 29 durch einen späteren, dem Kap. 48 zuerst durch Pseudo-Jesaja, dann noch durch einen späteren (so Hitzig) widerfaren sein. Alle diese Zweifel beruhen auf dogmatischen Voraussetzungen; auf ihre Prüfung mich einzulassen, ist hier der Ort nicht. Man vgl. die Einleitungen und Kommentare. Auch Ewald stimmt diesen Kritikern nicht bei, denn bis auf Kapp. 50 und 51, die er für das Werk des Verf. von Jes. 34 und 35 erklärt, erkennt er alles als echt jeremianisch an. Die Echtheit von Kapp. 50 und 51 habe ich hinwiderum in meiner öfters angef. Schrift Jer. und Babylon ausfürlich zu erweisen gesucht. Dagegen hat sich neuerdings Budde, Professor in Bonn (Jahrb. für die Theol., Bd. XXIII, S. 428 ff.), ausgesprochen.

Anderer Art sind die Zweifel an der Echtheit von Kap. 39, 1—14 oder wenigstens von einem Teile dieser Verse, indem V. 3 und VV. 11—14 von manchen, die das Übrige bestreiten, für echt gehalten werden. Denn diese Zweifel stützen sich auf objektive, äußere Merkmale. Nämlich a) Kap. 28 schließt mit den einen Vordersatz one Nachsatz enthaltenden Worten: וְהָיָה כַּאֲשֶׁר נִלְכְּדָה יְרוּשָׁלָ͏ִם. b) Der Nachsatz dazu kann nur entweder V. 3, oder V. 11 oder V. 15 gefunden werden. c) Die VV. 1—2, sowie 4—10 sind eine verkürzte und modifizirte Reproduktion von 52, 4—16. d) Diese Notizen über die Einnahme sind an dieser Stelle nicht notwendig, unterbrechen den Zusammenhang, sind in einer grammatisch unmöglichen Weise eingefügt, wärend es andererseits leicht denkbar ist, dass ein Glossator meinen konnte, die Verse seien hier am Platze. Aus diesen Gründen bin auch ich dafür, die Stelle 39, 1—14 für teilweise interpolirt zu halten. Als Glossen glaubte ich früher auch betrachten zu müssen die Stellen 50, 41—46 und 51, 15—19, worüber in meiner Schrift Jer. und Bab. S. 126 ff. das Nähere. Doch habe ich meine Zweifel in Betreff der Stelle 50, 41—46 zurückgenommen

*) Cf. Sechste Auflage S. 131 f. 327—331.
**) Vergl. dagegen E. Meier, Gesch. der poet. National-Lit. der Hebräer, Leipz. 1856, S. 391.

in meinem Kommentar z. d. St. Eine änliche Bewandtnis wie mit 39, 1—14 hat es mit Kap. 52. Entweder nämlich ist dieses Kapitel ein modifizirtes Konterfei von 2 Kön. 24, 18—25, 30, oder es findet das umgekehrte Verhältnis statt. Dabei ist zu berücksichtigen, 1) daſs Jer. 51, 64 mit den Worten schließt עַד הֵנָּה דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ, wodurch also das Buch Jerem. als mit 51, 64 geschlossen bezeichnet wird (mit Dan. 7, 28; Hiob 31, 40 hat es eine andere Bewandtnis). 2) Daſs die Erzälung 2 Kön. in ihrem natürlichen Zusammenhang steht, bei Jer. aber durchaus nicht als notwendiger und integrirender Teil des prophetischen Buches erscheint. 3) Daſs die Hieherversetzung durch einen Dritten sich sehr wol aus dem Wunsch erklären läſst, dem Buch Jeremia den für dasselbe allerdings unentbehrlichen historischen Kommentar unmittelbar beizugeben, was noch leichter geschehen konnte, wenn die Bücher der Könige wirklich ein Werk des Jeremia sind oder auch nur dafür gehalten wurden. Den Schluſs VV. 31—34 hält Hävernick II, 1, S. 172 ff. mit dem ganzen Kapitel für jeremianisch; II, 2 S. 248 ff. aber modifizirt er seine Ansicht dahin, daſs er diese Verse für „einen Zusatz des Konzipienten dieses Kapitels" hält. Mir scheint aus den oben angefürten Gründen im hohen Grade warscheinlich, daſs Kap. 52 nicht, wenigstens an dieser Stelle nicht ein Werk des Jeremia sei. Nach einer andern Ansicht (cf. Lowth, de s. poes. Hebr. ed. Michaelis p. 416) gehört Kap. 52 gar nicht zum liber vatt. Jer., sondern als prooemium zu den Klageliedern, welche ursprünglich mit dem prophetischen Buche verbunden waren (s. nachher).

Außer den bereits namhaft gemachten sind noch folgende kritische Schriften zu nennen: intempestiva lectionis emendandae cura e Jerem. illustrata (vier Programme von Dr. Mich. Weber, Wittenberg 1785. 88 und 94); J. Andr. Mich. Nagel, Dissert. in var. lectt. 25 capp. priorum Jer. ex duobus codd. Mss. hebr. desumtas., Altorf 1772; Ant. Fr. Wilh. Leiste, Observv. ad Jer. Vatt. spec. I, Gött. 1794; Joh. Jac. Guilcher, Observv. crit. in quaedam Jerem. loca in den Symbolis Haganis Cl. I; Jeremias vates e vers. Judaeorum Alex. emendatus a G. L. Spohn, Lpz. 1824; Ant. Scholz, Der masoret. Text u. die LXX. Übers. des B. Jer., Regensburg, Manz, 1875. Zur Charakteristik des Propheten mögen dienen: Niemeyer, Charakteristik der Bibel V, 472 ff.; Roos, Fußstapfen des Glaubens Abraham, herausgegeben von Wilh. Fr. Roos, 1838, II, S. 281 ff.; Sack, Apologetik, S. 272 ff.; Hengstenberg, Christologie, 1. Aufl., III, S. 495. 2. Aufl. II, S. 399 ff.; E. Meier, Gesch. d. poet. Nat.-Lit. der Hebräer 1856, S. 385 ff.; Zinzendorf, Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit; Fr. E. Vilmar, Der Prophet Jeremia, ein Vortrag z. Bew. des Glaubens, Jena 1869; Guthe, De foederis notione Jeremiana, Leipz. 1877; Fuchs, Zahn, Achelis und Kübel, Apolog. Vorträge, Barmen bei Hugo Klein; der 3. Vortrag handelt von Jer. und der Zerstörung Jerusalems; Jesaja und Jeremia, ihr Leben und Wirken aus ihren Schriften, dargestellt von Friedrich Köstlin, Berlin 1879. Die wichtigsten exegetischen Hilfsmittel sind: Patristische Kommentare von Hieronymus und Theodoret. Reformatorische von Calvin und Oekolampad. Spätere: Piscator (Herb. 1614); Sanctius (in Jer. et Thren. 1618); Ghislerus (comm. in Jer. cum catena PP. graecorum, et comm. in Lamentt. et Baruch. Lugd. Bat. 1623, 3 Tom. Fol. cf. Fabric., Bibl. gr. ed. Harl. III. p. 734); Seb. Schmidt, 1685; Herm. Venema, Leov. 1765, 2 Voll. 4°; Benj. Blayneys Jerem. and Lamentt., Lond. 1784; J. D. Michaelis, Observv. phil. et crit. in Jer. Vatt. et Thr. ed. J. F. Schleussner, Gött. 1793; Chr. Fr. Schnurrer, Observv. ad vatt. Jer., Tüb. 1793—1797; Hensler, Bemerkk. über Stellen in Jer. Weiss., Leipz. 1805; Gaab, Erkl. schwerer Stellen in den Weiss. Jer., 1824; Dahler, Jérémie traduit sur le texte original, accompagné de notes, Strassb. 1825, 2 Voll.; Rosenmüller, Scholien; Maurer, 1833; Ewald, 1840; Hitzig, 1841; Ders., Die proph. BB. d. A. T. übers. Lpz. 1854; Umbreit, 1842; Wilh. Neumann, Jeremias von Anatot, die Weiss. u. Klagelieder ausgelegt, Leipz. 1856—1858; Graf, Prof. in Meißen, D. Proph. Jeremia erklärt, Leipz. 1862; Ernst Meier, Die proph. BB. d. A. T. übersetzt und erläutert, Stuttg. 1863; Bibl.

Comm. über d. A. T. von Keil und Delitzsch; Band III, Theil 2 Jeremia von Keil; Langes Bibelwerk, A. Test. Theil XV; d. Proph. Jer. und die Klagelieder von mir, 1868. Noch vollständigere Angaben auch ausländischer Litteratur s. bei Budde in Jahrb. f. d. Theol. 1879, S. 429 f. Heim und Hoffmann, Die vier großen Propheten erbaulich ausgelegt aus den Schriften der Reformatoren, Stuttg. 1839; Ersch und Gruber Art. Jeremia von E. Rödiger.

E. Nägelsbach.

Jeremiä Klagelieder nennt die Überlieferung fünf eigenartige und zusammengehörige Elegieen, in welchen das traurige Loos Jerusalems und seiner Bewoner beklagt wird, das sie in der chaldäischen Katastrophe (588 v. Chr.) betroffen hatte. In hebräischen Handschriften und Ausgaben füren sie meist die Aufschrift אֵיכָה vom elegischen Anfangswort dreier unter ihnen. Doch war den Juden dafür auch die Bezeichnung קִינוֹת „Klagelieder" geläufig nach dem Zeugnis des Hieronymus (in der Vorrede zu dem Büchlein). Vgl. Baba Bathra 14b, ebenso LXX *θρῆνοι*, lat. Threni oder Lamentationes. Die griechische Übersetzung, die übrigens bei diesen Liedern andere Manier zeigt als bei dem prophetischen Buch Jeremias, läſst sie auf dieses (nach Baruch) folgen, wie sie denn auch mit diesem zusammen als ein Buch gerechnet wurden. Nur so kam man zu bloß 22 kanonischen Büchern, Josephus contra Apion. I, 8, Origenes bei Eusebius, Kirchengesch. VI, 25, Hieronymus im Prologus galeatus. Doch kennt letzterer auch die Zal 24, wobei Ruth und Threni besonders gezält und unter den Hagiographen aufgefürt wurden. Letzteres ist im Unterschied von der christlichen Ordnung, die sich an LXX anschloſs, diejenige des Talmud, Baba Bathra 14b, wo die Kinoth ihrem lyrischen Charakter gemäß unter den Kethubim erscheinen, unter welchen sie auch seit der Bildung dieser dritten Abteilung des Kanons mögen gestanden haben. Näher reihen sie die hebräischen Ausgaben unter die fünf Megilloth, da sie an einem der Gedenktage (am 9. Ab, Tag der Verbrennung des Tempels) zur Vorlesung kommen sollten.

Formal sind von diesen fünf Elegieen vier durch akrostichischen Gebrauch des Alphabets ausgezeichnet. Der wehmütigen Klage angemessen ergehen sich die erste und zweite one eigentlichen „Parallelismus Membrorum" in je drei zusammengehörigen langen Stichen (mit ungleich abteilender Cäsur), und zwar beginnt je die erste dieser dreie mit dem charakteristischen Buchstaben. Dagegen widerholt sich in dem Mittelstück K. 3, das den Höhepunkt bildet und als solcher auch formell kenntlich sein soll, der akrostichisch gebrauchte Buchstabe vor jeder dieser Langzeilen und steht also dreimal. K. 4 hinwider erscheint jeder der 22 Buchstaben einmal und zwar vor einem Distichon. Der gewönliche Parallelismus ist hier also eingetreten; ebenso Kap. 5, wo indes die Stichen kürzer gehalten und die akrostichischen Buchstaben weggefallen sind, wenn auch die Zal 22 den Versen geblieben ist. Eine auffällige, nicht genügend erklärte Erscheinung ist die, daſs bei K. 2, 3 und 4 פ nach ע folgt, K. 1 dagegen die gewönliche Ordnung gewart ist. Vgl. Sommer, Bibl. Abhandlungen I, 144 ff. Über die Berechtigung dieser künstlichen Schemata bemerkt Riehm (zu Hupfeld, Psalmen I, S. 31, 2. Aufl.): „In der eigentlich lyrischen Poesie ist die Anwendung dieser Kunstform nur in dem Falle natürlich und innerlich berechtigt, wenn eine einzige, die ganze Seele des Dichters erfüllende, starke, tiefe und anhaltende Grundstimmung in mancherlei Akkorden austönen will; daher ihre Anwendung in der Elegie".

Ihrem Inhalte nach beziehen sich die fünf Klagegesänge zwar alle auf dasselbe große Nationalunglück und berüren sich mannigfach in Gedanken und Darstellungsform. Doch hat jedes dieser Lieder seinen besonderen Charakter, indem bald die, bald jene Seite des namenlosen Elendes in den Vordergrund tritt. So stellt sich K. 1 zunächst das trauernde Zion dar, die einst so reiche und glückliche, jetzt verödete und verlassene Stadt, deren Heiligtum geschändet und verbrannt, deren Kinder geraubt worden. Das über sie ergangene gerechte Gericht muſs auch über ihre ungerechten Peiniger kommen! Wärend im ersten Gesang die trostlose Öde auch im Tonmaß nachgeamt ist, schildert der zweite lebhafter,

gewalttätiger, grausiger die Tat des Herrn, des gerechten Feindes, der in Warheit die Stadt verderbt hat, so dass die Mütter gegen ihre Kinder keine Barmherzigkeit mehr kannten, Priester und Propheten im Heiligtum hingeschlachtet wurden. K. 3 verkündet ein Einzelner sein persönliches Leiden, das zwar mit dem allgemeinen Unglück verflochten ist (48 ff.), weshalb er auch mit den andern und für sie das Bußgebet anstimmt (40 ff.). Allein er selbst hat vor Allen und von Allen zu leiden gehabt (3, 14. 18 ff. 52 bis Schluss), und zwar nicht wegen besonderer persönlicher Schuld, sondern um seines besonderen Verhältnisses zu Gott willen (vgl. bes. 3, 18. 24 ff.). K. 4 fällt der Blick auf des Volkes trauriges Schicksal, das wärend und nach der Belagerung vom Schwert und noch furchtbarer vom Hunger heimgesucht wurde. Die Mütter verleugneten ihre Natur, die Fürsten gerieten in Schmach, der König in Gefangenschaft. Propheten und Priester traf die verdiente Strafe. Edom freut sich, aber das Blatt wird nun sich wenden. K. 5 zeichnet mit wenigen Strichen den gegenwärtigen kümmerlichen Zustand des Volkes Gottes in der Botmäßigkeit und seufzt in ermatteten, wie schluchzend abgebrochenen Bittworten um ein Ende der göttlichen Ungnade. — So ist eine inhaltliche Unterschiedenheit der einzelnen Lieder nicht zu verkennen; nur bringt es die Art der Lyrik, zumal die hier gewälte alphabetische Form, mit sich, dass die Empfindungen sich nicht genau abgrenzen, noch auch einen sorgfältigen Fortschritt einhalten; das letztere ist auch innerhalb der einzelnen Lieder nicht der Fall. Dass die fünf Stücke alle aus einem Guß geflossen seien, ist psychologisch nicht eben warscheinlich; ob aber auch successive gedichtet, sind sie doch auf einander angelegt und nach den Kennzeichen des Stils und der Sprache von einem Verfasser. Auch die geschichtliche Situation ist bei allen wesentlich dieselbe. Wärend der Belagerung selbst können sie nicht entstanden sein. Das Unheil hat sich schon vollendet; der Blick fällt bereits auf die traurigen Folgen der Erniedrigung Jerusalems, der heftige Schmerz geht schon in sanftere Wehmut über, die Empfindung bequemt sich der Form künstlichen Ausdrucks an. Aber frisch leben noch in der Seele des Dichters und der Hörer die Eindrücke jener blutigen Unheilstage, so dass er nur daran zu rüren braucht, um all die entsetzlichen Auftritte wider lebhaft vor Augen zu stellen, von welchen uns diese Lieder mehr eine schaurige Anung als eigentliche Kunde geben.

Wer ist aber der Verfasser dieser Gesänge? Die alte Überlieferung bezeichnet als solchen einstimmig Jeremia. LXX melden vor 1, 1 ausdrücklich: *καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησε τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ εἶπεν*, wobei der hebräische Stil dieser Notiz zu beachten. Diese Tradition ist ebensogut talmudisch bezeugt und von den Kirchenvätern angenommen. Mit Unrecht freilich hat Hieronymus (zu Sach. 12, 11) die Notiz 2 Chron. 35, 25, wo von Elegieen auf den Tod Josias die Rede ist, an denen Jeremia hervorragenden Anteil hatte, auf unsere Klagelieder bezogen, vielleicht durch Klagel. 4, 20 verleitet. Ob auch Josephus (Ant. X, 5, 1) diesen Irrtum teile, ist sehr fraglich; derselbe kann jene verlorene Totenklage um Josia noch gekannt haben. Dem Chronisten lag sie sicherlich noch vor, und es ist ihm nicht mit de Wette, Nöldeke u. a. das Versehen des Hieronymus beizumessen, als hätte er eines unserer Kinoth für das Lied über Josia gehalten. Seine Notiz lehrt uns dagegen den Propheten als elegischen Dichter kennen, und es leuchtet ein, wie berufen und nach seinem Naturell geeignet er war (vgl. z. B. Jer. 8, 18—23; 14, 17 f.), auf Jerusalems Fall eine קִינָה im großen Stil zu singen, wie ja auch Ezechiel eine Reihe solcher „Totenklagen“ auf andere Städte und Völker gedichtet hat (Ezech. 19, 1; 26, 17; 27, 2; 28, 12; 32, 2 f.). Dazu kommen mannigfache Berürungen der Klagelieder mit der Sprache und dem Gedankenkreis des Propheten. So haben denn auch die Älteren, einige vereinzelte Stimmen abgerechnet, durchweg der traditionellen Annahme gehuldigt. Hermann v. d. Haardt hielt Daniel und seine Gefärten samt dem König Jojachin für die Verfasser im Helmstädter Programm 1712; gegen Jeremia sprach sich auch ein Anonymus in der Tübinger Quartalschrift 1819 Heft 1 aus, zweifelhaft Augusti, Kalkar u. a.

Aber erst in jüngster Zeit ist die jeremianische Abfassung häufiger und ernstlicher bestritten worden. So spricht Thenius dem Propheten nur K. 2 u. 4 zu, Meier am ehesten K. 1 u. 3. Andere nehmen überhaupt Anstand, ihn als Dichter der Kinoth anzuerkennen. So Ewald, Nöldeke, Schrader, Nägelsbach u. s. w. Die dagegen angefürten Argumente sind teils sprachlicher, teils formal ästhetischer, teils sachlich theologischer Natur. In erster Hinsicht ist besonders beachtenswert der lexikalische Vergleich, den Nägelsbach (Komm. S. XI ff.) angestellt hat und der neben anderweitigen Berürungen auffällige Abweichungen im Wortgebrauch ergibt. Entscheidendes Gewicht vermögen wir immerhin dieser Induktion nicht beizulegen, noch weniger den angeblichen Citaten aus Ezechiel, die sich Klag. 2, 14 f. finden sollen. Daſs eine so künstliche Dichtungsform nicht von dem sonst eher nachlässig schreibenden Jeremia, ein so begeistertes Lied nicht von dem alten Propheten zu erwarten sei, kann kaum im Ernst geltend gemacht werden. Von größerem Belang wäre es, wenn eine tiefere geistige Differenz zwischen ihm und dem Verfasser der Kinoth sich nachweisen ließe. Aber nur mit einem Schein von Recht ist dies möglich. Man hat in den letztern die bei Jeremia gewönliche starke Hervorhebung der Sündenschuld des Volkes vermiſst mit besonderer Berufung auf 5, 7, wonach das unglückliche Geschlecht nicht so fast für die eigene als für die ererbte Schuld der Vorfaren büßen müsse, welche Stelle in ausgesprochenem Gegensatz zu Jer. 31, 29 f. stehe. Allein letzterer Ausspruch setzt geradezu voraus, daſs in der Gegenwart des Propheten das Volk großenteils für die Sünden der Väter zu leiden habe. Daſs aber eigene Verschuldung das Maß voll gemacht und dem Gericht gerufen hatte — dieser Gedanke durchzieht auch die Klagelieder und kommt auch speziell im 5. Vs. 16. 21 zum Ausdruck. Man bedenke aber, daſs Jeremia, falls er der Verfasser ist, hier nicht als prophetischer Anwalt Gottes auftritt, um sein Volk anzuklagen, sondern daſs er hier seinem natürlichen Mitgefül, das er lange genug unterdrücken muſste, bis das Gericht sich völlig erschöpft hatte, freien Lauf lassen darf. Wir lernen ihn hier nach seiner patriotischen Liebe zu seinem Volk und Fürsten kennen, die darum nicht weniger innig war, wenn auch eine höhere Macht ihn jenen feindlich gegenüberstellte (Jer. 1, 18). Daſs er selbst das eingetroffene Unheil vorausgesagt hatte, daran muſste K. 3 deutlich genug erinnern. Hingegen wäre bei Jeremias allbekanntem Martyrium das unbedingte Verwerfungsurteil über Jerusalems Propheten (Klag. 2, 9. 14; 4, 13 ff.) in eines andern Mund unbillig, in dem eines Schülers Jeremias undenkbar. Positiv fällt zu Gunsten der Tradition K. 3 ins Gewicht. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daſs hier die persönlichen Schicksale keines andern als Jeremias gezeichnet werden. Vgl. bes. 3, 5. 6. 7. 8. 9. 14. 37 (an letzterer Stelle wol Anspielung auf die eingetroffenen Unglücksweissagungen, die man ihm zum Verbrechen gemacht hatte). Der hier Redende ist nicht ein Exempel des allgemeinen Leidens; es ist aber auch nicht dem Jeremia die Rede in den Mund gelegt (Näg.); sonst müſste dies gleich zu Anfang kenntlich gemacht sein, wie etwa Kohelet 1, 1. Die natürlichste Annahme bleibt daher die Abfassung durch Jeremia selbst. Onehin geht prophetischer Klang durch das Ganze und z. B. 4, 21 f. verwandelt sich die Klage geradezu in Weissagung. Ob der Dichter sich noch auf vaterländischem Boden befand, als er sein Leid in diesen Gesängen ausströmte oder nach Ägypten ausgewandert war, läſst sich nicht sicher entscheiden. Seine ergreifenden Lieder dienten späterhin den jüdischen Zioniden (vgl. Delitzsch, Zur Gesch. der jüd. Poesie, S. 45. 55) zum Vorbild, und wurden nicht nur in der Synagoge (am 9. Ab, dem Gedenktag der Zerstörung des ersten und des zweiten Tempels), sondern auch in der römischen Kirche (an den drei letzten Tagen der Karwoche) zum Gegenstand järlicher Vorlesung (vgl. Nägelsb. S. VI; Neumann S. 486).

Litteratur. Von Kommentaren zu den Klageliedern sind besonders zu nennen: J. H. Pareau, Threni Jerem. philolog. et crit. illustr. 1790; C. A. H. Kalkar, Lamentt. crit. et exeg. illustr., 1836; O. Thenius, Die Klagelieder, 1855 (im kurzgef. ex. Hdb.); W. Neumann, Jeremias von Anathot II, 483 ff., 1858; H. Ewald, Dichter des A. B. I, 2, S. 321 ff. (3. A. 1866); W. Engel-

hardt, Die Klagel. Jer. 1867; C. Nägelsbach, Die Klagel., 1868 (in Langes Bibelwerk; siehe dort auch die ältere Litteratur); C. F. Keil, Jeremia und die Klagel., 1872 (im Kommentar über das A. T. von Keil und Delitzsch). Vgl. außerdem R. Lowth, De sacra poesi Hebr. ed. II J. D. Michaelis (1770) p. 449 sq.; E. Meier, Gesch. der poet. Nationallitteratur der Hebr., 1856, S. 400 ff.; Th. Nöldeke, Alttestamentl. Litteratur, 1868, S. 142 ff.; C. Flöckner, Über den Verf. der Klagel. (Tüb. Theol. Quartalschrift, 1877, 2, S. 187—280); Die Einleitungen ins A. T. von de Wette-Schrader und Bleek-Wellhausen; den Art. Jeremia (Klaglieder) von Graf (in Schenkels Bibell. III, 208 f.).

v. Orelli.

Jeremias II., Patriarch von Konstantinopel, übertraf seine nächsten Vorgänger und Nachfolger in dieser Würde an Redlichkeit der Gesinnung und gewissenhafter Amtsfürung, indem er von Anfang an dem Stellenhandel der Bischöfe ernstlich entgegentrat. Geboren zu Anchialus, einem alten Bischofssitz am schwarzen Meere, wurde er in jungen Jaren Metropolit von Larissa in Thessalien; eine Synode von Konstantinopel erhob ihn am 5. Mai 1572 mit Zustimmung des Klerus zum Patriarchen daselbst. Unter den damals gewönlichen Schicksalen dieser Stellung hat auch er schwer gelitten. Sein Vorgänger Metrophanes hatte um den Preis von 300 Dukaten von Konstantinopel Abschied genommen, doch kehrte er 1579 zurück und veranlaßte den Sturz des Jeremias, welcher indessen schon 1580 nach dem Tode des Metrophanes seinen Sitz wider einnehmen durfte. Eine zweite Verdächtigung machte ihn zum Gefangenen, dann wider befreit ging er als Verbannter nach Rhodus, und als er 5 Jare später abermals zurückgerufen wurde, war seine Kirche inzwischen dem türkischen Kultus anheimgefallen. In dieser Not wandte er sich, von zwei Prälaten begleitet, nach Rußland; sein längerer Aufenthalt daselbst (1589) hatte einen doppelten Erfolg, er brachte ein bedeutendes Geldgeschenk des Zaren für den Zweck eines neuen Kirchenbaues in Konstantinopel mit nach Hause, er ließ sich aber auch bestimmen, dem Metropoliten Hiob von Moskau die Patriarchenwürde zu erteilen, und dadurch wurde die Gründung eines eigenen Patriarchats für Rußland herbeigefürt und die russische Kirche verselbständigt. Jeremias lebte noch bis 1594.

Merkwürdiger als durch die genannten Vorfälle wird dieser Mann durch seine Berürung mit dem Protestantismus, von welchem schon Demetrius Mysus 1559 einige Kunde nach dem Orient gebracht hatte. Auf Verlangen des Freiherrn David von Ungnad, damaligen kaiserlichen Gesandten bei der Pforte, eines eifrigen Protestanten, begab sich Stephan Gerlach, bisher Repetent am theologischen Seminar in Tübingen, 1573 nach Konstantinopel, um die Stelle eines Gesandtschaftspredigers einzunehmen. Er brachte zwei Empfehlungsschreiben an den Patriarchen mit, das eine des Kanzlers Jakob Andreä in Tübingen, das andere des Martin Crusius, des gelehrten Gräcisten und Historikers, beide Briefe wurden wolwollend aufgenommen. Auch befreundete sich Gerlach mit Theodosius Zygomalas, dem Geheimschreiber des Jeremias, wärend er zugleich mit der Universität seiner Heimat im Verkehr blieb; dorthin ist er auch später zurückgegangen und 1612 in Tübingen gestorben. Die Gelegenheit zu einer Annäherung der Lutheraner an die griechische Kirche und zu einer Bekanntmachung ihrer Lehre nach dieser Richtung schien günstig und sollte nicht unbenutzt bleiben. Daher richteten Andreä und Crusius jetzt noch zwei andere Schreiben an den Patriarchen, das erste vom 15. September 1574 mit Zusendung der ins Griechische übersetzten Augsburgischen Konfession, von welcher der Empfänger genauere Kenntnis nehmen wolle, das zweite vom 20. März 1575. In diesem letzteren danken sie mit verbindlichen Worten für die inzwischen eingetroffene Rückäußerung des Jeremias, verweisen nochmals auf das Bekenntnis der Augustana und erneuern die Bitte um deren Begutachtung; denn davon werde er sich leicht überzeugen, daß in dieser Schrift der alte Kirchenglaube in allem Wesentlichen gewart werde, daß es also sehr wol möglich sei, trotz aller örtlichen Entfernung zwischen Tübingen und Konstantinopel ein Band der Eintracht in Glauben und Liebe zu knüpfen. Auch zwei Predigten Andreäs, griechisch übersetzt, waren dem Patriarchen übermittelt

worden. Die Antwort des letzteren erfolgte erst 1576 am 15. Mai, sie war verbunden mit einer langen Abhandlung, in welcher die Konfession Stück für Stück censirt wird. Einiges wird allerdings gelobt, besonders in den Artikeln von der Kirche, dem geistlichen Amt, der Priesterehe und den letzten Dingen, allein der Tadel überwiegt bei weitem. Verwerflich sei die Aufnahme des filioque in das Symbol, verwerflich die Zurückstellung der guten Werke für die Rechtfertigung, auch der freie Wille werde innerhalb der Heilslehre nicht gehörig in Anschlag gebracht. Wie das Symbol zwölf Artikel umfasst, so muss es auch bleiben bei der Siebenzal der Tugenden, der Laster und der Sakramente; die Buße fordert Aufzälung der Sünden und werktätige Genugtuung. Selbst die dreimalige Untertauchung bei der Taufe, die Mönchsgelübde, die Verehrung der Heiligen sind unanfechtbar, und die Wandelung der Elemente des Abendmals muss von der Anrufung des h. Geistes abgeleitet werden. Dies alles wird nicht als Ansicht, sondern in belehrender Form vorgetragen, daher auch der schließliche gute Rat zum Übertritt. Durch diese Art der Entgegnung fanden sich die Tübinger erst recht zur Begründung ihrer Lehrunterschiede herausgefordert. Der Hofprediger Lukas Osiander und Martin Crusius, die Verfasser des zweiten ausfürlichen und vom 18. Juni 1577 datirten Sendschreibens, gingen diesmal prinzipieller zu Werke. Die Auktorität der Väter muss dem Schriftprinzip weichen, von ihm aus wird die Rechtfertigung aus dem Glauben nochmals ins Licht gesetzt und die Verdienstlichkeit menschlicher Leistungen als mit der Sündenvergebung unverträglich zurückgewiesen. Der Sakramentsbegriff aber soll durch die Einsetzung Christi bedingt sein, nicht durch irgend welchen geheimnisvollen Inhalt, weil sich sonst gar keine sichere Grenze feststellen ließe. Einiges andere, wie der Mönchsstand, wird schonend beurteilt. Wirklich entschloss sich Jeremias, obgleich erst nach zwei Jaren, denn er war durch eine Reise abgehalten, zu einer nochmaligen Gegenerklärung, datirt vom Mai 1579, welche aber weit mehr einer Zurechtweisung änlich sieht. Mit einiger Kenntnis der kirchlichen Litteratur, sogar der lateinischen und mit sorgfältiger Aufzälung der Gewärsmänner verbreitet er sich hauptsächlich über die Kontroversen vom Ausgang des Geistes, von der Gerechtigkeit des Glaubens und der Werke, von der Willensfreiheit und den Mysterien. Über eine so weit getriebene Geringschätzung des Überlieferten, wie sie die Protestanten verraten, verhehlt er sein Befremden nicht, sein schwerster Vorwurf ist der der Neuerungssucht; wehe denen, die fern von schuldiger Pietät, nur der eigenen Meinung dienen wollen! Auch diese Vorhaltung ermüdete die eifrigen Lutheraner noch nicht; Andreä, Schnepf, Bidembach und Heerbrand erließen vom Tage Johannis des Täufers 1580 ein abermaliges Verteidigungsschreiben nach Konstantinopel, diesmal aber mit geringem Erfolg. Jeremias antwortete am 6. Juni 1581 weit kürzer und schloss mit dem Bemerken, es sei vergebliche Mühe, mit Theologen fernerhin zu verhandeln, welche die Lichter der Kirche nicht mehr in Ehren halten wollen; sie möchten daher, statt sich mit Zusendung von Schriften und Briefen weitere Mühe zu machen, lieber ihres Weges fürbaß gehen, in Zukunft also, wenn sie wollten, nur noch aus Freundschaftsgründen (φιλίας ἕνεκα) an ihn schreiben, nicht von Glaubenssachen. Auf solche Weisung konnte also von Tübingen aus nur noch kürzlich und abschließend replizirt werden.

Beide Teile haben ihre Überzeugung offen dargelegt und sich im ganzen auch von polemischen Bitterkeiten frei gehalten. Die Protestanten betragen sich ehrlich und one Hintergedanken, aber sie überschätzen in diesem Falle die Beweiskraft ihrer Sache. Der Patriarch beginnt gutmütig, dann wird er gebieterischer, indem er im Bewusstsein seines amtlichen Übergewichts immer wider auf denselben Auktoritätsbeweis zurücklenkt. Nicht als ob Jeremias lauter Verkehrtes gesagt hätte, denn in der Besprechung der Werktätigkeit und des sittlichen Vermögens finden sich auch gute Bemerkungen. Allein die religiöse Erfarung, aus welcher die evangelische Lehreigentümlichkeit sich ergeben hatte, ging ihm gänzlich ab, er behandelt manche Observanzen wie Glaubensartikel, und es war sehr vom Übel, dass die Verständigung von so heiklen Fragen wie der Ausgang des Gei-

stes abhängig gemacht wurde. Daher läſst sich anfangs eine gewisse Annäherung der Geister warnehmen, nachher eine weite Entfernung. Zwei einander fremd gewordene Stadien des Religionslebens, hier eine frisch errungene Überzeugung, dort der Ausdruck langverjärter und festgewordener Tradition, — gestatteten damals kaum eine gegenseitige Anerkennung, viel weniger eine wirkliche Einigung. Selbst die beiderseitige Unabhängigkeit von Rom erwies sich als unzureichend. Der ganze Schriftwechsel blieb praktisch resultatlos, desto wichtiger erscheint er als literarhistorisches Aktenstück; da in den Abhandlungen des Jeremias fast alle griechische Sonderlehren und einige recht ausfürlich zur Sprache kommen: so verdienen sie als kirchliche Zeugnisse für den Zweck einer Symbolik der griechischen Kirche benutzt zu werden.

Die Tübinger haben diese Verhandlungen, aus welchen die obigen Notizen geschöpft sind, lateinisch und griechisch herausgegeben in dem Werk: **Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Cplitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno 1576 usque ad a. 1581 de Augustana conf. inter se miserunt, gr. et lat. Witeb. 1584.** Sie waren dazu um so mehr genötigt, nachdem ein römischer Kanonikus, Stanislaus Socolovius, um die Sache zum Schaden der Protestanten auszubeuten, schon früher eine lateinische Ausgabe veranstaltet hatte: **Censura orientalis ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus — a Stanislao Socolovio illustrata, Dilingae 1582.** In der Dedikation an den Papst Gregor XIII. erklärt der Herausgeber, er habe die gefärlichen Künste der Protestanten an's Licht ziehen wollen, damit offenbar werde, daſs dieselben, von der römischen Kirche zurückgewiesen, sich zur griechischen haben flüchten wollen, um nur nicht *ἀκέφαλοι* zu bleiben und um unter einem kirchlichen Haupte zu stehen. Darauf wird in der Vorrede der **Acta et scripta** geantwortet: **Tantum — abest, ut ad Graecos transire cupierimus, ut ipsos magis ad nos perducere simus conati.** Eine zweite Anklage, die Tübinger hätten ihrem Ansuchen durch Geldsummen größeren Nachdruck geben wollen, wird einfach als grundlos zurückgewiesen; indessen bleibt möglich, daſs in der Umgebung des Patriarchen sich auch Bestechliche befanden, die, wenn es galt, ihn günstig zu stimmen, um guten Lon das Ihrige versucht haben würden.

Außer den genannten Quellen sind noch zu vergleichen: Martini Crusii Turcogr. p. 209 sqq.; le Quien, Oriens christ. I, p. 325 sqq.; Schröckh, K.-G. s. d. Ref. V, 386 ff.; Hefele, Ueber die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisiren, Theol. Quartalschr. 1843, S. 544; Karamsin, Gesch. d. russ. Reichs, IX, S. 181; Symbolik der griech. K., S. 45 ff. von **Gaß.**

Jericho, יְרִיחוֹ (so durchweg im Buche Josua, auch 2 Kön. 2, 4 ff.), oder יְרֵחוֹ (so in 4 u. 5 Mos., vergl. 4 Mos. 22, 1, auch 2 Sam. 10, 5; Jer. 39, 5; 52, 8; Esr. 2, 34; Neh. 3, 2; 7, 36), יְרִיחֹה bloß in 1 Kön. 16, 34; Alex.: *Ἱεριχώ*, Joseph: *Ἰεριχοῦς*, Strabo: *Ἱερικοῦς*, Ptolem. 5, 16. 7: *Ἱερεικοῦς*, jetzt arab. Richa oder er-Riha, liegt in dem tiefen, fast 4 Stunden breiten Jordantale, welches 5 Mos. 34, 3 die „Tiefebene“ (בִּקְעָה), Jos. 4, 13; 5, 10 das Gefilde Jerichos (עַרְבוֹת יְרִיחוֹ) heißt, etwa 6 Stunden nordöstlich von Jerusalem, $1^1/_2$ Stunde vom Jordan. Kaum gibt es einen schöneren und großartigeren Anblick in Palästina, als der ist, welcher sich noch heute darbietet, wenn man von der Höhe des Gebirges Juda auf dem abschüssigen Wege nach Jericho zum ersten Mal in die Jordanniederung hinabschaut. Diesseits ziehen die Berge Judas in einem großen Halbkreis furchtbar öde, mit starren Felswänden und tiefen Gründen an der Ebene hin: zunächst links der schroff sich erhebende, düstere Berg der Versuchung, der als der traditionelle Ort der Versuchungsgeschichte Matth. 4, 2 ff. in Beziehung auf das Fasten Jesu Quarantania, Karantel heißt, mit vielen Höhlen, die in christlicher Zeit von Einsiedlern bewont wurden. Jenseits ragen die schroffen Felsgebirge Moabs. Stunden weit dehnt sich das flache Land öd und dürr aus. Aber aus der einsamen, gelben Wüste hebt sich in üppigem Grün

prangend eine Oase, die jetzt eine Stunde lang, $^1/_2$ Stunde breit ist, in Josephus Zeit aber fast dreimal so lang war, lieblich hervor. Der Wadi Kelt fürt wärend der Wintermonate einen Strom erquickenden Wassers herab; etwas nördlicher rauscht die Sultanquelle, nach der Tradition dieselbe, deren Wasser Elisa, 2 Kön. 2, 19—22 gesund machte, daher auch Elisaquelle genannt, aus den Bergen hervor, und bewässert, in viele Bächlein geteilt, das Land; noch eine Stunde nördlicher die größere Dukquelle. Diese Quellen sind von Oleander, Nubekgebüsch und dichtem Röhricht eingefasst. Durch ausgedehnte Baumgruppen fürt der Weg nach Jericho hin. Da das Ghor über 300 Meter tiefer liegt als der Spiegel des Mittelmeers, so ist das Klima ein tropisches und der Boden ist der üppigsten Vegetation fähig. Er trug reichlich Getreide, das hier einige Wochen früher als anderswo reifte, 3 Mos. 23, 10, Flachs oder Hanf, פִּשְׁתֵּי הָעֵץ, Jos. 2, 6, die Henna oder Cyperblume, welche roten Schminkstoff lieferte, Sycomoren (Maulbeerfeigenbäume), Luk. 19, 4, und hohe Rosensträucher, J. Sir. 24, 14. Schon in der Zeit Josuas hieß Jericho die Palmenstadt, vergl. 5 Mos. 34, 3; Richt. 1, 16; 2 Chron. 28, 15. Noch Josephus sagt in seiner eingehenden Schilderung, B. J. 4, 8. 3, dass in dieser fruchtbaren Gegend, die mit Recht ein göttliches Land genannt werde, viele Arten von Palmen gediehen. Von den besten dieser Bäume gewinne man einen Honig, fast so gut als der gewönliche. Auch an Bienenhonig fehle es nicht. Den echten Balsambaum, Balsamodendron oder Opobalsam, dessen Öl in der römischen Zeit das Hauptprodukt war, soll schon die Königin von Saba mitgebracht und Salomo hier angebaut haben, vgl. „Balsam". — Schon frühzeitig trat Jericho als ein bedeutender Ort hervor. Es lag warscheinlich nicht an der Stelle des jetzigen Dorfes, sondern nordwestlich davon, näher am Karantel und an der Elisaquelle, wie aus Jos. 2, 16 und B. J. 4, 8, 3 von Tobler (zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen, II, S. 663 ff.) erwiesen wird. Mit hohen Mauern befestigt und Residenz eines Königs, Jos. 2, 3; 6, 2 ff., wurde es von Josua in wunderbarer Weise erobert, Jos. 6, 1 ff.; 2 Makk. 12, 15. Von den Einwonern wurde nur Rahab und ihr Haus verschont. Den Benjaminiten zugeteilt, Jos. 18, 21, muss aber die Stadt trotz des Verbotes Josuas (6, 26) bald wider aufgebaut sein. Schon Richt. 3, 13 finden wir sie im Besitz des Moabiterkönigs Eglon, und den geschändeten Gesandten Davids diente sie, 2 Sam. 10, 5, als vorläufiger Aufenthaltsort. Sie scheint sich nach Salomo zu dem nördlichen Reich gehalten zu haben, und erst Hiel von Bethel, welcher sie in Ahabs Zeit befestigte — one Zweifel im Gegensatz zu Juda — wurde von dem Fluche Josuas getroffen, 1 Kön. 16, 34. Als eine von den entlegneren Städten, zu denen die Propheten ihre Zuflucht nahmen, barg sie in Elisas Zeit eine Zal Prophetenschüler, 2 Kön. 2, 4 ff. Zedekia, der letzte König Judas vor dem Exil, wurde hier auf seiner Flucht von den Chaldäern ergriffen, 2 Kön. 25, 5; Jer. 39, 5; 52, 8, sodass der Ort des Anfangs gewissermaßen auch der des Endes für Israels Herrschaft über Canaan war. Nach dem Exil wurde die Stadt von den zurückkehrenden Exulanten sofort wider besetzt, Esra 2, 34; Neh. 7, 36. Auch halfen ihre Einwoner nachher bei dem Bau der Mauern Jerusalems, Neh. 3, 2. — Es kam bei alle dem mit in Betracht, dass die Stadt für alle, die über den Jordan her in's Land kamen, von Süden oder Norden her, einen wichtigen Durchgangspunkt bildete. Der syrische Feldherr Bakchides befestigte sie gegen die Makkabäer, 1 Makk. 9, 50. Ptolemäus überfiel und ermordete seinen Schwiegerson, den Hohenpriester Simon, in der Burg Dog, die wol an der Dukquelle lag, 1 Makk. 16, 11 f., und Pompejus, der von Damaskus her über Bethsean das Ghor entlang zog, zerstörte die Kastelle Thrax und Taurus in dieser Gegend. Die Römer, denen die Ertragfähigkeit und wichtige Lage des Ortes nicht verborgen bleiben konnten, legten hier eine ihrer vielen Landstraßen an, durch die sie ihr Eroberungswerk vervollständigten. Antonius vermachte die Balsamgärten der Cleopatra, welche dies Geschenk nachher an Herodes verkaufte. Letzterer befestigte Jericho aufs neue, baute die Feste Dog (bei Joseph. B. J. 1, 2, 3: Dagon) zu einer neuen

Burg aus, die er zu Ehren seiner Mutter Cyprus nannte, schmückte die Stadt mit Palästen und einem Zirkus, sodass sie neben Jerusalem der bedeutendste Ort Judäas, unter römischer Herrschaft Hauptstadt einer Toparchie, B. J. 3, 3, 5; 4, 8, 1; 4, 9, 1; 5, 2, 3, wurde, residirte in ihr besonders im Winter, erlitt hier auch sein qualvolles Ende, obwol man ihn im Herodium begrub, Arch. 17, 6, 1 sq.; B. J. 1, 33, 1 sq. — Über Jericho kamen damals aber auch die Festkaravanen aus Galiläa, wenn sie Samarien vermieden, um von hier nach Bethanien und Jerusalem hinaufzuziehen. Mit der einen derselben war der Herr gekommen, als ihn die Blinden am Wege um Hilfe anflehten und Zachäus, der Oberzöllner, der die Ausfur des Balsams zu überwachen hatte, auf die Sycomore stieg, um ihn zu sehen, Matth. 20, 30 ff.; Luk. 18, 35 ff.; 19, 5 ff. Von Titus vielleicht zerstört, wurde die Stadt später — noch der Pilger von Bordeaux (a. 333) sagt: hier war Jericho — von den Christen widerhergestellt und Justinian erneuerte daselbst nicht bloß die Kirche der Gottesgebärerin, sondern baute auch ein Hospiz. Die Araber sodann kultivirten auf der Oase auch Zuckerrror, wie die dicht am Gebirge liegenden Ruinen von Zuckermülen, zu denen die Dukquelle künstlich hingeleitet war, beweisen. In der Zeit der Kreuzfarer, welche auf der Stelle des jetzigen Dorfes Neu-Jericho gründeten und eine Kirche zur heiligen Dreieinigkeit nebst einem Schlosse erbauten, soll das Gebiet Jerichos der Kirche des heiligen Grabes in Jerusalem einen Ertrag von 5000 Goldstücken gebracht haben. Aber auch hier hing alles von der Art der Bewoner ab. Die tropische Hitze erschlaffte sie leicht und seitdem sie nicht mehr durch das Leben aus Gott gestärkt wurden, ist aus ihnen ein verkommenes Geschlecht von bettelhaften Halbbeduinen geworden, welche zigeunerartig am südlichen Ende der Oase kleine, kaum erkennbare Steinhütten bewonen (etwa 60 Familien). Vom alten Jericho ist nichts geblieben, als Reste zerbrochener Säulen und Schuttpyramiden, welche wie weißschimmernde Aschenkegel mitten in der Ebene stehen und von der englischen Expedition one Erfolg durchsucht sind. Die burgartigen Ruinen am Wadi Kelt und das Haus des Zachäus, ein zerfallenes Kastell beim Dorfe, stammen wol aus dem Mittelalter. Die Einwoner von Taiyibeh kommen und bebauen einige Felder mit Durra, Feldbohnen, Weizen und Tabak, zuweilen auch mit Indigo und Baumwolle. Die Balsamstaude ist gänzlich verschwunden und standen noch im 7. christl. Jarhundert Dattelbäume, so ist die letzte der Palmen seit 1830 ebenfalls eingegangen. Nur aus den Früchten des kleinblätterigen Zakkumbaumes, welche die Gestalt und Farbe unreifer Wallnüsse haben, gewinnt man noch eine Art Öl, das mit Unrecht Balsamöl genannt wird. Weinstöcke kommen nur noch ganz vereinzelt vor. Statt der Palmen wuchert der Nabk (Nubek) oder Christdorn und dazwischen eine Nachtschattenart (solanum melongena), einen Meter hoch, mit den unechten Sodomsäpfeln. Die sogenannte „Rose von Jericho" (Anastatica Hierochuntica), die flach wie ein Teller auf dem Boden wächst, später holzartig wird und sich zusammenzieht, so dass sie eine entfernte Änlichkeit mit einer Rosenknospe erhält, wächst nur noch bei Engedi am toten Meer und in Arabien.

Vgl. Reland, Palaestina, p. 829—831; Robinson, Paläst. II, S. 515—555; Ritter, Erdkunde, XV, 1, S. 481—534; Neueste Nachrichten aus dem Morgenl. Nr. 71 (1873). **Fr. W. Schultz.**

Jerobeam I., יָרָבְעָם, LXX *Ἱεροβοάμ*, der Son Nebats, erster König des Zehnstämmereichs, war nach 1 Kön. 11, 26 ein Ephraimit (אֶפְרָתִי) aus Zereda (הַצְּרֵדָה). Letzteres wird von den meisten wegen 2 Chr. 4, 17 (vgl. 1 Kön. 7, 46) mit Zarthan identifizirt, welches nach Jos. 3, 16 nördlich von Jericho, nach 1 Kön. 4, 12 unweit Beth Schean, jedenfalls aber im Gebiet von Issaschar lag. Übrigens bleibt es auch fraglich, ob hazzereda als Name einer Stadt und nicht vielmehr eines Bezirks zu betrachten sei. Die LXX Vat. bieten 1 Kön. 11, 26 *ἐκ τῆς Σαριρὰ* (Alex. dagegen *Σαριδὰ*), offenbar nur eine Verwechslung von ד und ר (wie Richt. 7, 22), die keineswegs zu den künen Kombinationen berechtigt,

welche Thenius (s. u.) daran geknüpft hat. J.'s Vater Nebat muſs früh gestorben sein, da die Mutter Zerua 1 Kön. 11, 26 von vorn herein als Witwe bezeichnet wird. Der Name Zerua (die Aussätzige) ist übrigens als nomen proprium verdächtig und beruht vielleicht auf einer jüdischen Ersetzung oder Umbiegung des ursprünglichen Namens; in dem Zusatz der LXX Vat. zu 1 Kön. 12, 24 wird die Mutter J.'s sogar als Hure bezeichnet. Doch verdient diese Notiz ebensowenig Beachtung, wie der phantastische Bericht jenes Zusatzes über die Anfänge der Empörung J.'s. Darnach war J. Befehlshaber (mit 300 eigenen Streitwagen!) beim Bau der Zwingburg Serira (nach Thenius auf dem Garizim zur Bändigung der Sichemiten!), welche Burg er dann auch nach seiner Rückkehr aus Ägypten zuerst belagert habe u. s. w. Der ganze höchst konfuse Bericht über die „γῆ Σαριρὰ auf dem Gebirge Ephraim" ist deutlich erst aus dem Namen der Mutter Sarira herausgesponnen. Nach dem völlig unverdächtigen masoret. Text (1 Kön. 11, 26 ff.) erhob J., ein Knecht Salomos (d. h. einfach ein Untertan im Gegensatz zu den ausländischen Empörern, 11, 14 ff., nicht als Träger eines bestimmten Amtes, z. B. nach Joseph. Ant. 8, 7. 8 der στρατηγία ἐπὶ τῆς Ἰωσήπου φυλῆς) die Hand wider den König, nachdem ihn dieser beim Bau des Millo, welches den Riſs der Davidsstadt schließen sollte (also jedenfalls in Jerusalem), als tüchtigen Arbeiter beobachtet und infolge dessen zum Aufseher über die Lastträger aus dem Hause Joseph erhoben hatte. Bei einem Ausgange aus Jerusalem, vielleicht zum Zwecke eines Besuches in der Heimat, begegnet J. dem Propheten Ahia aus Silo. Dieser zerreißt den neuen Mantel, den er trägt (nicht das neue Amtskleid J.'s, wie Ewald will, Gesch. Isr. III, 417 der 3. Aufl.), in zwölf Stücke und läſst J. zehn Stücke für sich nehmen zum Zeichen, daſs ihm Gott zehn Stämme zugeteilt, dem götzendienerischen Hause Davids aber nur einen Stamm gelassen habe. Die auffällige Zerlegung der zwölf in 10 und 1 (vergl. schon 1 Kön. 11, 13; die LXX verwandeln 11, 32 und 36, nicht aber 11, 13 den einen Stamm in zwei) wird gewönlich so erklärt, daſs Benjamin wegen seiner Kleinheit nachträglich nicht besonders gezält, sondern mit Juda zusammengefaſst werde. In der Tat fiel ein beträchtlicher Teil von Benjamin (Bethel, Gilgal, Jericho) an Israel und nur der Bezirk, der dicht vor den Toren Jerusalems lag, wurde bei Juda festgehalten. Richtiger aber dürfte es sein, die verschiedene Zälung auf die Verschiedenheit der Quellen zurückzufüren. Aus 1 Kön. 12, 21 (vergl. 2 Chron. 11, 12) geht deutlich hervor, daſs die ältere Quelle (der „Verf. der Reichsjarbücher" bei de Wette-Schrader) dem Rehabeam ausdrücklich Juda und Benjamin zuweist; die Zusammenfassung beider gehört überall (11, 13. 32. 36; 12, 20) den Zusätzen des Deuteronomikers an und deutet auf eine Zeit, wo die politische Verschmelzung beider Stämme eine längst vollzogene Tatsache war. Auf Rechnung dieser Quelle ist auch die Motivirung der Reichsspaltung aus dem Götzendienst Salomos zu setzen. 1 Kön. 11, 4 ff. wird solcher erst dem alternden König schuldgegeben, wärend der Bau des Millo spätestens in die Mitte seiner Regierung zu verlegen ist. Die ältere Quelle kennt als Motiv des Abfalls nur den drückenden und zugleich unwürdigen Frondienst, den Salomo den Stämmen auferlegte (LXX Zusatz zu 1 Kön. 12, 24 gedenkt daneben auch der unerschwinglichen Lieferungen für die königliche Tafel). Dieser Druck wurde von den Ephraimiten vermöge ihrer uralten Eifersucht gegen die Judäer doppelt schwer empfunden und bildete für J. warscheinlich das einzige Motiv der ehrgeizigen Pläne, die er nach 1 Kön. 11, 37 schon vor der Begegnung mit Ahia bei sich bewegte. Bei letzterem dagegen, wie bei den Propheten überhaupt, gesellte sich zu dem politischen Motiv, dem Anteil am Schicksal der Stammesgenossen (Ahia war Silonit!), zugleich ein religiöses: die zunehmende Entartung des Königtums vertrug sich immer weniger mit den berechtigten Forderungen der Propheten, die zur Pflege des warhaften Gottesdienstes berufen waren. In J. erkannte Ahia den Mann, der neben den eigenen politischen Zwecken zugleich die religiösen des Prophetentums verwirklichen würde. In wie weit die Abfallspläne schon damals zur Tat wurden, läſst sich aus 1 Kön. 11, 26 und 40 nicht bestimmt entnehmen. Die Verfolgung J.'s durch Salomo würde sich schon daraus

erklären, dass letzterem die Unterredung Ahias und J.'s zu Oren kam. J. aber floh nach Ägypten, dem beliebten Asyl für derartige Flüchtlinge (1 Kön. 11, 18), und verweilte bei dem Pharao Sisaq (Scheschonq, Begründer der 22. Dynastie) bis zu Salomos Tode; nach LXX zu 1 Kön. 12, 24 gab ihm sogar Sisaq seine Schwägerin Ano zum Weibe.

Auf die Kunde von Salomos Tod kehrte J. aus Ägypten zurück (letztere Worte sind nach LXX Vulg. und 2 Chr. 10, 2 im masor. Texte 1 Kön. 12, 2 irrtümlich ausgefallen) und erschien mit der Volksgemeinde Israels auf dem Reichstage zu Sichem, um die Walkapitulation mit Rehabeam zu vereinbaren. Da es jedoch J. schwerlich Ernst damit gewesen wäre, so beruht wol die Notiz, dass er bei jener Verhandlung als Sprecher gedient habe, auf einer späteren Eintragung; erst bei dieser Annahme erhalten wir für 1 Kön. 12, 20 einen richtigen Sinn. Darnach hielt sich J. vorläufig abseits. Als aber der kindische Trotz Rehabeams den Bruch heraufbeschworen hatte, ließen die Israeliten J. sofort herbeiholen und machten ihn zum Könige über ganz Israel. Dem Plane Rehabeams, mit einem Heere von 180,000 Kriegern das Verlorene wider zu gewinnen, wird durch den Einspruch des Propheten Schemaja gewehrt (12, 22 ff.) — ein Beweis für die Übereinstimmung, mit welcher die Propheten bis dahin die Sachlage beurteilten. Wie Ahia, so erklärt auch Schemaja die Spaltung für ein gottgewolltes Verhängnis. Allerdings scheint dem die weitere Notiz (14, 30; 15, 6 ff.) zu widersprechen, dass J. Zeit seines Lebens mit Rehabeam und dessen Son Abijam in Streit gelegen habe. Die Chronik (II, 13, 2 ff.) ergänzt diese Notiz in ihrer Weise durch einen längeren Bericht über eine Schlacht am Berge Zemarajim, bei welcher den 400,000 auserlesenen Judäern Abiams 800,000 Israeliten gegenüberstanden und die mit der Niedermetzelung von einer halben Million der letzteren, sowie mit dem Verluste von Bethel, Jeschana und Ephron endete. Wichtiger erscheint die Andeutung 1 Kön. 15, 19, wonach zwischen Abiam und den Syrern von Damaskus ein Bund bestand. Die Herrschaft über Damaskus war nach 1 Kön. 11, 24 schon unter Salomo verloren gegangen; doch benutzten jetzt die Judäer den einstigen Vasallen wenigstens dazu, dem nördlichen Reiche Verlegenheiten zu bereiten. Die naheliegende Vermutung, dass J. selbst den Einfall Rehabeams durch die Herbeirufung Sisaqs vereitelt habe (so urteilt bes. Ewald III, 470 über 1 Kön. 14, 25 ff.), muss so lange auf sich beruhen, als die Lesung der paläſtinensischen Städtenamen auf der Inschrift Sisaqs zu Karnak unter den Ägyptologen streitig ist. Nach Maspero (Gesch. der morgenl. Völker im Alterth., S. 337 der deutschen Ausg., Leipz. 1877) werden in der Liste von Karnak „Städte von Israel in großer Zal neben Städten Judas“ als unterworfene aufgezält; vergl. jedoch Duncker, Gesch. des Alterth., II, 154 der 4. Aufl.

Von den inneren Maßregeln, die J. zur Stärkung des neuen Reiches ergriff, wird vor allem (1 Kön. 12, 25) die Befestigung Sichems und die Erhebung dieser Stadt zur Residenz erwänt. Dagegen kann es sich bei der Befestigung Penuels nicht um eine Verlegung der Residenz (so Ewald III, 467) handeln, sondern nur um die Anlegung eines Waffenplatzes zur Sicherung des östlichen Gebietes gegen die benachbarten Völker. 1 Kön. 14, 17 finden wir J. zu Thirza (d. i. nach Robinson jetzt Thalluza, 2 Stunden nördlich von Sichem), welche Stadt seitdem öfter (1 Kön. 15, 33; 16, 8; 15 ff.) als Residenz der israelitischen Könige bis Omri genannt wird. Weitaus der wichtigste Schritt J.'s war jedoch die Begründung eines selbständigen Kultus an den beiden Endpunkten des Reiches, auf dem altheiligen Boden von Bethel und Dan, um dem Volke für die bedenklichste Einbuße, die Ausschließung vom Reichstempel zu Jerusalem, einen Ersatz zu bieten (vgl. 1 Kön. 12, 27). Allerdings mochte die Errichtung von neuen Kultusstätten der damaligen Zeit an sich noch unverfänglich erscheinen (vgl. hiezu Wellhausen, Gesch. Israels, I, 18 ff.), schwerlich jedoch die Anbetung Jahwes unter dem Bilde goldener Stiere. Zwar dachte J. dabei keinesfalls an eine Abrogirung des Jahwekultus, wie dies nach dem Deuteronomiker (1 Kön. 14, 9) und nach dem Chronisten (2, 12, 15 ff.) erscheinen könnte. Die goldenen Kälber

von Dan und Bethel waren vielmehr sicher nur die Legitimisirung eines nie ganz ausgestorbenen Kultus, wie er den sinnlichen Neigungen des Volkes trefflich entsprach (so auch Ewald III, 472) und es ist daher völlig unnötig, den Stierdienst J. auf den Apisdienst der Ägypter zurückzufüren. Ebenso gewiss ist es jedoch auch, dass dieser verhängnisvolle Schritt nicht erst in späterer Zeit (vgl. bes. 2 Kön. 10, 29) von den waren Jahweverehrern als „die Sünde J.'s" gebrandmarkt und als solche sprichwörtlich wurde. Nicht geringeren Anstoß gewärte es der judäischen Anschauung (1 Kön. 12, 31), dass J. für seine Höhenhäuser Priester aus allerlei Volk bestellte, die nicht aus den Sönen Levi waren. Nach 2 Chron. 12, 13 ff. hätten J. und seine Söne (?) die Leviten vom Priestertum Jahwes sogar verstoßen. Doch kann dies auch so gemeint sein, dass die Leviten von selbst durch den Götzendienst J. zur Auswanderung nach Juda genötigt waren, wie denn der Chronist von einer solchen ausdrücklich berichtet. Es bedarf indes keines Beweises, dass die ältere Anschauung auch Israel als eine Stätte des Jahwekultus anerkannte; onedies hätten die Berichte über die fortdauernde Wirksamkeit echter Propheten in Israel keinen Sinn. — Das Fest, welches J. nach 1 Kön. 12, 32 am 15. Tage des 8. Monats einrichtete, sollte offenbar einen Ersatz für Laubhütten bieten. Doch ist der Grund für die Verlegung dieses Festes vom 7. auf den 8. Monat nicht recht ersichtlich, wenn nicht etwa der Termin der Thronbesteigung J.'s dabei eine Rolle spielte (so Thenius u. a. nach Vatablus); irrig ist jedenfalls die Annahme (Ewald III, 472), dass die Änderung durch die angeblich spätere Beendigung der Ernte in Israel veranlasst worden sei.

Schließlich haben wir noch der beiden Erzälungen über J. 1 Kön. 13—14 zu gedenken. Die erste derselben (K. 13) hat deutlich den Bericht 2 Kön. 23, 17 ff. zu ihrer Voraussetzung; letzterer wurde von später Hand mit einer älteren Erzälung, die bes. von 1 Kön. 14, 11 an deutlich durchschimmert, in enge Verbindung gebracht. Nach Josephus 8, 8, 5 hieß der 1 Kön. 13, 1 erwänte jüdische Prophet Jadon, d. i. one Zweifel der Iddo oder Jă'do (obschon derselbe noch unter Abia lebte), welchem 2 Chr. 9, 29 ein Orakel über J. zugeschrieben wird. Dagegen beruht Kap. 14 (die Befragung Ahias zu Silo durch das Weib J.'s) sicher auf guter Überlieferung, mag auch die jetzige Form der Weissagung von der Ausrottung des Hauses J.'s nicht one einige Zusätze (7—9, 14—16) im Geiste des Deuteronomikers geblieben sein. Jedenfalls ist in dieser Erzälung die veränderte Stellung Ahias (und der echten Propheten überhaupt) zu dem neuen Reiche treu widergegeben. Nach jener Weissagung wird es übrigens begreiflich, wie der Chronist (II, 13, 20) einen gewaltsamen Tod J.'s berichten konnte (vgl. jedoch 1 Kön. 14, 20).

Auf die chronologische Ansetzung der 22 Regierungsjare J.'s (1 Kön. 14, 19) wird man so lange verzichten müssen, als der einzige brauchbare Synchronismus, der Zug des Scheschonq, von den Ägyptologen höchst verschieden (nach Ebers z. B. 949, nach Maspero um 925) berechnet wird. **Kautzsch.**

Jerobeam II., Son des Joas, Urenkel Jehus, König von Israel, herrschte nach 2 Kön. 14, 23 zu Samarien 41 Jare und zwar 15 Jare gleichzeitig mit Amazja von Juda (2 Kön. 14, 17). Dazu stimmt jedoch weder 2 Kön. 15, 1, noch 15, 8. An ersterer Stelle ist notwendig, die 27 in 15 zu korrigiren (nach Keil ist טו mit כז verwechselt); aus 15, 8 dagegen ergibt sich, dass J. 38 Jare gemeinsam mit Asarja (Usia), im ganzen also nicht 41, sondern 53 Jare regierte. Letztere Zal statuirt Ewald, indem er die überschüssigen 12 Jare aus 2 Kön. 15, 1 zu obigen 41 addirt; Thenius dagegen will für 41 vielmehr 51 (נא für מא), wärend Keil nach Usher in offenbarem Widerspruch mit 2 Kön. 14, 29 ein 11järiges Interregnum zwischen J. und Sacharja annimmt. Bei Annahme einer 53järigen Regierungszeit wäre J. 825—772 v. Chr. anzusetzen. Wenn indes Usia nach den assyrischen Quellen noch 740 am Leben war (vgl. Schrader, Die Keilinschr. und das A. T., S. 120), so wäre eine Herabrückung obiger Zalen um ca. 20 Jare notwendig (Duncker setzt J. sogar 790—49); doch ist ein sicheres Urteil über die Chronologie jener Zeit vorläufig nicht zu fällen.

J. II. war one Zweifel einer der bedeutendsten und tatkräftigsten Beherrscher des nördlichen Reiches, obschon ihn das Königsbuch (dessen Interesse an Israel von 2, 13 an sichtlich abnimmt) äußerst kurz behandelt. 2 Kön. 14, 23—29 begnügt sich mit der Bemerkung, dass J. das Gebiet „von gegen Hamath an bis zum Meer der Steppe“ an Israel zurückgebracht habe. Schwerlich ist dabei Hamath selbst mit eingeschlossen, denn dieses hatte nie zum jüdischen Reiche gehört (auch 4 Mos. 34, 8; Jos. 13, 5; Ez. 47, 16; 48, 1; 2 Chr. 8, 3 ist überall das an Hamath angrenzende Gebiet gemeint) und darnach wird auch 2 Kön. 14, 28 „er brachte zurück das Damaskus und Hamath Judas an Israel“ von dem ehemals jüdischen Gebiet beider Städte zu verstehen sein; denn Damaskus hatte damals eigene Könige bis auf Rezin (2 Kön. 16, 9), der 732 von Tiglat Pilesar besiegt und getötet wurde. Dagegen schloss die Südgrenze am toten Meer one Zweifel Moab mit ein, da Amos 6, 14 genauer den Steppenbach, die Grenze zwischen Moab und Edom (nach anderen jedoch Bezeichnung des Kidron) statt des Steppenmeeres nennt; vgl. auch Am. 2, 3, wo zur Zeit J.'s nur eines Richters, nicht eines Königs in Moab gedacht wird. 1 Chr. 5, 17 wird berichtet, dass J. von dem eroberten Gebiet (oder wenigstens von den Gaditern) Geschlechtsregister aufnehmen ließ.

Nach Schrader (a. a. O. 109 ff., 114) wären die außerordentlichen Erfolge J.'s besonders aus seinem Verhältnis zu Assur zu erklären. Nachdem Israel von den damascenischen Syrern lange Jare grausam gedemütigt worden war (Am. 1, 3; 2 Kön. 13, 4 ff., wo indes der V. 5 erwänte Retter nicht auf Joachas, sondern nach 2 Kön. 14, 27 auf J. II. zu beziehen ist), erlitt der König Marja von Damaskus eine schwere Niederlage durch Binnirar von Assur (um 803). In derselben Inschrift wird jedoch auch die Unterwerfung des Landes Omris, d. i. Israels, berichtet. Darnach scheint es in der Tat, dass die den Syrern abgenommenen Gebietsteile nur um den Preis eines Tributs (und der endgültigen Eroberung?) an J. II. überlassen wurden. Die Hos. 10, 14 erwänte Eroberung von Beth Arbel durch Salman bezieht sich nach Schrader (a. a. O., S. 282 ff.) nicht auf die galiläische Stadt und deren Eroberung durch Salmanassar III. (781—72), sondern auf einen Einfall des moabitischen Königs Salamanu (der freilich erst von Tiglat Pilesar erwänt wird) in dem transjordanischen Beth Arbel. 2 Kön. 14, 25 werden die Erfolge J.'s als die Erfüllung einer Weissagung des Propheten Jona ben Amittai von Gath-Hachepher hingestellt. Ob das betreffende Orakel mit Hitzig in Jes. 15 — 16 zu erblicken ist, mag auf sich beruhen (eher dürften die Worte Jonas noch in 2 Kön. 13, 5 und 14, 26 ff. durchklingen); bedeutsam ist jedoch, dass uns hier dieselbe Erscheinung, wie bei J. I., entgegentritt. Ein Prophet, wie Jona, dessen Bedeutung uns noch durch seine viel spätere Verwendung im Jonabuch verbürgt wird, konnte in dem jungen J. einen Retter Israels im Auftrage Jahwes anen. Ganz anders lauten die Aussprüche des Amos und Hosea über Israel nach langjäriger Regierung J.'s. Die umfassenden Aufschlüsse, die wir beiden Propheten verdanken, lehren deutlich, dass sich unter dem gleißenden Schein der Macht und des Reichtums der sittliche und damit auch der äußere Verfall des Reiches mit Riesenschritten vollzog, trotz des krankhaften Werkdienstes, der (freilich neben allerlei Götzendienst) vor den Jahwealtären zu Dan und Bethel, sowie zu Gilgal und selbst zu Beerschäba geübt wurde. Dass aber jene Propheten den König selbst für den Ruin des Reiches verantwortlich machten, lehren die Drohungen Hos. 1, 4 und Am. 1, 9, die sich zwar nicht an J. selbst (vgl. 2 Kön. 14, 29), dann aber nur um so schneller an seinem Sone Sacharja erfüllten.' Kautzsch.

Jerusalem. 1) Seine Lage und jetzige Gestalt. Jerusalem hat nicht die Lage, dass es je der Sitz einer größeren Machtentfaltung nach außen oder eine Stätte des Handels, Reichtums und heiteren üppigen Wollebens hätte werden können, wol aber, dass es an der Ausfürung der Mission Israels in hervorragender Weise teilzunehmen vermochte. Wenigstens heutzutage partizipirt die Gegend rund herum schon sehr stark am Charakter der Wüste, die nach Süden

und Osten zu nicht mehr weit entfernt ist. Die trockene Glut der Sommermonate brennt die grüne Hülle, die das Land in der Regenzeit etwa anlegt, und die besonders schön im nördlichen Teile des Kidrontales (nördlich von der Stadt) hervorflicht, bald wider weg; die rötliche Erde, mit der sich der wasserarme, staubige Kalksteinboden bedeckt hat, liegt wärend der längsten Zeit des Jares kal zu Tage; das Wüstengebirge bis zum Jordan hin ist in fahles Gelb gekleidet. Ackerbau gewart man auf den Höhen nur an vereinzelten Stellen. Am Ölberg blühen die kleinen, nur in Palästina heimischen Blutimmortellen, die auch Blutstropfen Jesu genannt werden. Man findet da auch, außer den Ölbäumen und Cypressen im Garten Gethsemane, Feigen- und Johannisbrod-, selbst einige Aprikosenbäume, Terebinthen und Hagedorn. Der Abhang nach der Stadt zu wird angebaut. Aber die Vegetation ist nicht dicht. Nördlich von der Stadt gibt es noch heute Gruppen, ja einen Hain von Ölbäumen, und dazwischen ragen einzelne Villen hervor, wärend es sonst wegen der Unsicherheit an Landhäusern fehlt. Aber Cypressen, Orangen, Mandel- und Citronenbäume kommen nur vereinzelt in Gärten vor; die Palmen werden hoch, ihre Datteln jedoch nicht reif. — Dabei hat Jerusalem nun aber ein gesundes, nicht erschlaffendes Klima. Die Temperatur, die im Sommer freilich, wo sie nicht durch Schatten gemildert wird, die Höhe von 23 und 24 Gr. R. erreicht, ist vergleichsweise angenehm, sie wird nur, wenn ein Sirocco weht, drückend heiß. Die Atmosphäre ist, wie in Palästina überall, so besonders in der Höhe von Jerusalem, wenigstens wärend des Sommers, wunderbar rein und klar, der Himmel tief blau. Die Fieber, die jetzt allerdings häufig sind, erklärt Robinson (I, S. 308) daraus, dass die ungeheueren Schutt- und Schmutzmassen, die hier angehäuft sind, im Winter das Regenwasser einsaugen und dass die Sonne des Sommers dasselbe miasmatisch wider ausdünsten macht. Im Winter gibt es zuweilen sogar Frost, so dass der Teich des Hiskia auf ein oder zwei Tage mit dünnem Eis bedeckt wird. Schnee fällt im Januar und Februar öfter und zwar bis zur Tiefe eines Fußes und mehr. — Jerusalem ist sehr hoch gelegen. Eben deshalb ist es aber auch wol geborgen. Eine hochgebaute Stadt, fest gegründet auf ihren Bergen, Ps. 87, 1, hat es zugleich um sich her Berge, Ps. 125, 2, die freilich nur unbedeutend, die überhaupt nur im Osten und Westen etwas höher sind, die ihm aber dennoch zu mächtigen Schutzwällen dienen. Von Westen her muss man erst bis auf 10 Minuten herankommen, von Osten her erst den Ölberg ersteigen, ehe man es sehen kann, und auch von Norden her erblickt man es erst, wenn es nur noch eine halbe Stunde entfernt ist; es liegt da der Skopos des Josephus, ein mit dem Ölberg zusammenhängender Rücken, auf welchem Titus mit der 10. Legion lagerte. Der Weg zur Stadt hinan ist von Westen und besonders von Osten her äußerst beschwerlich und auch von Süden her auf dem Gebirge entlang kann ihr ein Heer kaum nahen. Zugleich ist sie durch Tieftäler von den umliegenden Höhen so weit getrennt, dass ihr die Wurfmaschinen des Altertums von hier aus nichts anzuhaben vermochten. Nur im Nordwesten hat ihr Terrain einen ununterbrochenen Zusammenhang mit dem Gebirgslande Benjamins und Ephraims; es reicht von dorther wie eine vorgestreckte Hand zwischen die umgebenden Täler herein. Die Belagerungen und Angriffe sind ihr daher noch immer von dieser Himmelsgegend gekommen. — Übrigens war sie durch ihre Lage für den gewönlichen Verkehr keineswegs isolirt. Vielmehr fürte die am meisten benutzte Verkehrsstraße, die Hebron und die anderen südlichen Orte mit den wichtigsten Städten des Nordens verband, auf dem Gebirge entlang an ihr vorüber. Für die westöstliche Richtung liegt sie zudem, da sie 12 Stunden vom Mittelmeer, 8 Stunden vom Jordan oder vielmehr von der Nordspitze des toten Meeres entfernt ist, so ziemlich in der Mitte.

Im Osten erhebt sich der **Ölberg**, arab. Dschebel Tur-Zaita, hebr. הַר הַזֵּיתִים 2 Sam. 15, 30; Sach. 14, 4, in Targ. und Talm. טוּר מִשְׁחָא, mons olei, im N. Test. *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* (*τοῦ ἐλαιῶνος* nur in Apg. 1, 12 und Arch. 6, 9, 2). Die mittlere seiner drei Kuppen, die dem Tempelplatz gerade gegenüber

liegt, ist 2640, die nördliche 2720 Fuß hoch. Den Zion (den südwestlichen Stadtteil) überragt die mittlere um 90, den Tempelplatz um 200, den Grund des Kidrontales etwa um 375, südlicher um 475 und mehr) Fuß. (Für diese Zalen vergl. die Zimmermannschen Karten, nach denen die gewönlichen Angaben um etwa 100 Fuß zu erhöhen sind.) Die dritte, südlichste Kuppe, die man wegen des von Salomo „auf dem Berg vor Jerusalem" getriebenen Götzendienstes, vergl. 1 Kön. 11, 7. 8, als Berg des Ärgernisses (eigentlich Berg des Verderbens, [illegible] 2 Kön. 23, 13), jetzt als Dschebel Bat'n el-Hawa bezeichnet, die aber immerhin nur ein Teil vom Ölberg ist, ist niedriger. Die mittlere bietet von dem Minaret des Derwischklosters, das sich jetzt dort an der Stelle einer ehemaligen Augustinerabtei neben der Himmelfartskapelle erhebt, nicht bloß die herrlichste Rundsicht über Jerusalem, bei der sich noch immer die variirende Höhenlage der verschiedenen Stadtteile ziemlich deutlich markirt, sondern zugleich auch einen überraschenden Blick über die sich so merkwürdig tief absenkende Ostgegend. Man erkennt ganz wol den grünen Streifen, der auf weißlichem Grunde den Lauf des Jordan bezeichnet; man sieht den blauen Streifen des 4350 F. tiefer liegenden toten Meeres vor den blau-grauen Gebirgen Moabs schimmern, bemerkt auf einer kleinen Kuppe der letzteren das moabitische Dorf Kerak und die Mündungen des Zerka-Main und Modjeb (Arnon). Israel hatte hier den Schauplatz sowol der größten Gnadenerweisungen als auch der gewaltigsten Gerichte Gottes fast unmittelbar vor sich; bei der Durchsichtigkeit der Luft scheinen sie so nahe, dass man die dazwischen liegenden, 8 Stunden langen, menschenleeren Höhenzüge leicht vergißt. Im Süden sieht man den Franken- oder Paradiesberg, sowie auch die Höhen von Bethlehem und Thekoa aufsteigen; im Südwesten erkennt man auf dem Hügelsaum, der die Ebene Rephaim südlich begrenzt, das Kloster Mar Elyas, vor dem der Weg nach Bethlehem vorbeigeht. — Südlich tritt an Jerusalem der Berg des bösen Rates, der von dem des Ärgernisses durch das Kidrontal geschieden ist, noch näher als östlich der Ölberg heran, nach Westen ebenso wie der Zion und zu wesentlich gleicher Höhe ansteigend. Seinen Namen hat er davon, dass die Mönchstradition Ruinen auf ihm, die warscheinlich von einem arabischen Dorf herrüren und nicht alt sind, als das Landhaus des Kaiphas bezeichnet, wo die Juden die in Matth. 26, 3. 4; Joh. 11, 47—53 erwänte Beratung gehalten haben sollen. Übrigens heißt er auch Berg des Blutackers und Gräberberg, bei den Arabern Dschebel Abu Tôr. — Im Westen grenzt ein langgedehnter, monotoner Rücken, der die Wasserscheide zwischen dem Jordan und Mittelmeer bildet, das Stadtgebiet gegen die Ebene Rephaim ab, an die sich von Norden her das weit nach Westen reichende Wadi Beit Hanina, von Süden her das Rosental, Wadi el-Werd, anschließt. — Was die umgebenden Täler betrifft, so nimmt das Kidrontal, das auf Grund von Joel 4, 2. 14 von den Christen schon in den frühesten Zeiten Tal Josaphat genannt wurde, das jetzt aber, weil so viele Punkte in ihm dem Andenken der Maria gewidmet sind, Wadi Sitti Mariam heißt, schon im Norden, ja Nordwesten der Stadt seinen Anfang; es ist zunächst nach Osten gerichtet, wendet sich dann aber an der Ostseite der Stadt entlang nach Süden und vertieft sich von der oberen Brücke am Nordende des Tempelplatzes ab allmählich bis zu 150 und mehr Fuß, indem es sich zugleich verengert. Durch hohe Schuttanhäufungen hat es sich aber verflacht und verkleinert. Nach den Ausgrabungen Warrens fiel das alte Bachbett schon 9 M. westlich von der heutigen Talsohle ziemlich steil ab, und der S.-O.-Ecke des Tempelplatzes gegenüber war es um 11,6 M. tiefer als das heutige Bett. Wasser wurde nirgends entdeckt, obwol der Boden im alten Talgrunde feucht [illegible] Furrer sah einige Leute aus dem Dorfe Selwan, das dem südlichen Ende des Tempelberges [illegible] gegenüber malerisch am steilen Abhang des Ärgernißberges liegt, im Grunde des Tales mit Pflügen [illegible] Rindern weiden [illegible] das spärliche Gras zwischen den [illegible] des Bergabhanges [illegible] eine höchst

einförmige Melodie blasend und im schönen Gerstenfeld tat sich ein Rind gütlich (Wanderungen durch Pal. S. 58). Da, wo von Westen her das Hinnomtal einmündet, sind in dem wider breiter gewordenen Kidrontal Gärten angelegt, die hier „eine liebliche, mitten in der allgemeinen Dürre frisch grünende Aue“ (Furrer l. c. S. 56) bilden, — früher waren hier die Gärten der Könige — und noch südlicher, wo das Tal zwischen dem Berg des Ärgernisses und dem des bösen Rates durchläuft, ist es voll von Oliven-, Granaten- und Feigenbäumen; an den meisten Stellen wird es mit Getreide besät. Weiter abwärts östlicher gerichtet nimmt es bei den Arabern von dem darangelegenen Kloster Mar Saba den Namen Mönchstal, Wadi en-Rahib, an, und noch näher dem toten Meere zu heißt es auch W. en-Nâr, „Feuertal“. — Das Hinnomtal, welches — zunächst als Tophet — zwischen dem Zion und dem Berg des bösen Rates nach Westen zu aus dem Kidrontal emporfürt, verengert sich allmählich, wird aber bald wider weiter. Schon südlich, besonders aber auch westlich von der Stadt, ist es von Fruchtbäumen und Getreide bestanden. Nach dem Jaffatore zu und nordwestlich von demselben, von wo es herabläuft, heißt es Gihontal, vergl. den Art. „Gehenna“.

Das Stadtterrain selbst steigt von Osten nach Westen zu an, so dafs die Stadt, wie schon Josephus (Arch. 15, 11, 5) sagt, einen theaterförmigen Anblick darbietet, — der Tempelberg ist nach den Zimmermannschen Angaben nur 2350 bis 2440, die Mitte zwischen dem Tempelplatz und der Grabeskirche bereits 2450, die Gegend unmittelbar hinter der letzteren 2500, die Nordwestecke der Stadt 2581 F. hoch; zugleich hebt es sich aber auch von Süden nach Norden zu etwas, so dafs der nordöstliche Teil (Bezeta) fast ebenso hoch ist wie der südwestliche (Zion); — ersterer 2530, letzterer 2550 F. — Im übrigen ist es im Laufe der Jarhunderte viel ebener geworden, als es früher gewesen war. Hohe Schuttanhäufungen haben, wie genauer erst durch die Arbeiten der englischen Gesellschaft für die Erforschung Palästinas dargetan ist und durch die Zimmermannschen Karten veranschaulicht wird, ganze Täler zum guten Teil ausgefüllt. Besonders hoch finden sich dieselben westlich, südlich und östlich um die jetzige Harammauer herum. Der Felsboden, bis zu welchem das noch von Herodes herrürende Fundament derselben hinabreicht, liegt schon an der Südwestecke 18 M. unter der jetzigen Bodenfläche; an der Südseite fällt der Fels gegen Osten hin bis zu einer Tiefe von 27 M. ab, um dann wider anzusteigen. Die Südwestecke liegt also über einem tiefen, jetzt ausgefüllten Tal (dem alten Tyropoiontal). Nachdem sich dann der Fels gegen Osten hin so weit gehoben hat, dafs er nur einige Fuß von dem jetzigen Boden bedeckt wird, fällt er bis zur Südostecke wider um 30 M. ab, so dafs die Mauer auch hier tief im Schutte steckt. Ein doppeltes, dreifaches und einfaches Tor fürten — jetzt sind diese Tore zugemauert — auf der Südseite in die ungeheueren Substruktionen, die schon Salomo errichten lassen mufste, um auf dem an sich schmalen Tempelberg eine für den Tempel und seine Vorhöfe hinreichend breite Fläche zu gewinnen. In der östlichen Harammauer steht das goldene Tor nach innen auf Schutt, nach außen aber auf einer Mauer, die 9—12 M. in den jetzigen Boden hinabreicht. Nördlich davon läuft die jetzige Mauer an einer Stelle etwa 120 F. hoch über dem ursprünglichen Boden. Hier mündet one Zweifel ein östlich oder vielmehr südöstlich gerichtetes Tal in den Kidron, von dem man jetzt nichts mehr bemerken kann. — Noch jetzt aber zieht sich zwischen dem östlichen und westlichen Teile der Stadt von N. nach S. eine Niederung herab, das sogenannte Wad, welche in der Gegend, wo die Straße [illegible] Jaffatore her herabkommt, mit einer davor gelagerten, schmalen Boden[illegible]ung, einem Erdwall, endet. Diese Niederung macht sich, obwol sie stellen[illegible] mit 100 F. hohem Schutt angefüllt ist, in der Weise geltend, dafs man zu [illegible] westlichen Eingängen des Haram einen Aufweg passiren, zu einigen sogar Stufen emporsteigen mufs. Zwischen dem südlichen und nördlichen Teil der [illegible]lichen Hälfte scheidet wider, wenn auch nicht schon vom Jaffator an, so doch [illegible]cher bemerkbar, ein west-östlicher Einschnitt, der südlich von dem erwänten [illegible]wall die Richtung nach Süden nimmt und dort mit einem tieferen Bett zwi-

schen Zion und Ofel bis nach Siloah hinabreicht, dort fast noch steiler als das Hinnomtal in die Gärten des Kidrontales abfallend. Williams, Schultz, Krafft, Tobler, Berggren, Sepp, Menke u. a. haben in dem west-östlichen Anfang freilich nur eine Einbuchtung des Wad oder gar bloß eine große Terrasse der westlichen Erhebung sehen wollen; es ist aber, wie Robinson II, S. 25. 52, Neue Forsch. S. 255. 271 ff., Fallmereyer, Schwarz u. a. mit Recht behauptet haben, das von Westen herkommende Tyropoiontal des Josephus. Der Südwestseite der Tempelarea gegenüber steigt der Zion noch jetzt als eine jähe Felswand von 20—30 F. Höhe auf (Robins. II, S. 24). — Infolge dieser Einschnitte ergeben sich 3 verschiedene Stadtteile — der östliche, den hauptsächlich der Tempel und die sich an ihn anlehnenden Bauten füllten, jetzt als Haram-esch-scherif, sanctuarium nobile oder geheiligter Bezirk bezeichnet, der südwestliche oder Zion und der nordwestliche, die Geschäftsstadt, wo jetzt die Grabeskirche hervorragt. Als einen vierten kann man den auf dem Hügel Bezeta nördlich vom Tempelplatz liegenden betrachten. — Vom Ölberg und vom Skopus aus gesehn gewärt Jerusalem immer noch einen imposanten Anblick. Eine Mauer, die so breit ist, dass man oben auf einem Gange hinter der Brustwehr, den Zinnen und Schießlöchern entlang gehen kann, je nach den Unebenheiten des Bodens 20—50, an der Südostecke sogar 100 F. hoch, umgibt mit 34—40 Türmen, die 4—14 Schritt aus ihr hervorgreifen, die aber nicht viel höher sind als sie, das Ganze. Unzählige Kuppeln, wie man sie nur in Judäa, besonders in Hebron findet, erheben sich auf den im übrigen platten, mit einer Brustwehr versehenen Dächern und ermöglichen eine stattliche Höhe der darunter befindlichen Zimmer; viele schlanke Minarets, große Kirchen, Klöster und Moscheen, fast alle aus dem lichten Kalkstein der Gegend gebaut, voran die großen Moscheen auf dem Haram esch-Scherif, weiter hin die Kirche des h. Grabes und noch höher die Citadelle ragen darüber empor und sagen es dem Pilger, dass er hier vor einer Stadt steht, in der die ernstesten und heiligsten Bestrebungen von Jartausenden trotz aller darüber hingegangenen Zerstörungen ihre ehrwürdigen Denkmäler zurückgelassen haben. Natürlich sind die Gassen in ihr winkelig und bei Regenwetter sehr schmutzig; viele darunter sind Sackgassen. Indes sah sich Robinson (I, S. 369), als er einzog, in mehr als einer Beziehung angenehm enttäuscht. Die Häuser sind im allgemeinen besser gebaut und die Straßen reiner als in Alexandrien und Smyrna oder selbst in Konstantinopel. „In der Tat von allen orientalischen Städten, die ich besuchte, ist nach Kairo Jerusalem die reinlichste und bestgebaute.“ Übrigens gibt es einige ziemlich grade Hauptstraßen, die in den vorhin erwänten Niederungen entlang füren und die durch dieselben an die Hand gegebene Einteilung der Stadt noch deutlicher hervortreten lassen. Vom Damaskus- oder Säulentor im Norden fürt nicht bloß die Wadstraße in die Gegend hinter dem Haram, sondern noch direkter südwärts auch die Säulentorstraße (Haret Bab el-Amud) herab; dieselbe setzt sich bei den Bazaren als Suk el-Lahm und südlich von der Jaffatorstraße als Judenstraße (Haret el-Jehud) bis nach der Nähe des Zionstores (Bab en-Nebi Daud) im Süden fort. Vom Jaffator im Westen, das bei den Arabern Bab Chalil, Hebrontor, heißt, fürt eine Straße westöstlich herab und endet erst am Haupteingange des Haram, dem Silsele-(Ketten-)tor. Die Säulentorstraße scheidet zwischen den (vorwiegend griechischen) Christen und den Muhammedanern, die zumeist die Gegend um den Haram und besonders diesen selbst inne haben, die Judenstraße zwischen den Armeniern und den Juden. Als ein noch gangbares Tor ist nur noch das Stephanstor (Bab Sitti Mariam) im Osten, gleich nördlich von dem Festungsgraben des Haram (Birket Israil) zu nennen. Vermauert oder geschlossen sind das Herodestor in der Nordmauer nach der Nordostecke zu, das goldene Tor auf der Ostseite des Haram, durch welches nach arabischer Sage an einem Freitag ein christlicher Eroberer einziehen wird, von den Christen in Beziehung auf Apostelg. 3, 2 ursprünglich θύρα ὡραία, dann infolge eines Missverständnisses porta aurea genannt, und zuletzt auch das Misttor oder Tor der Mogrebiner zwischen Zion und Ofel.

2) Die Entstehung der einzelnen Stadtteile. Jebus, Jerusalem, Älia Capitolina, el-Kods, diese verschiedenen Namen der Stadt deuten auf die verschiedenen Perioden ihrer großen, inhaltsreichen Geschichte, und zwar auch in Beziehung auf ihre äußere Gestalt hin; ganz besonders bezeichnet schon der zweite im Verhältnis zum ersten die wesentlichste Erweiterung. Jebus, hebräisch יְבוּס, (vielleicht von einer Wurzel יבס = יָבֵשׁ trocken sein, was freilich insofern nicht sehr warscheinlich ist, als יָבֵשׁ nicht das Dürresein, sondern nur das Trockensein im Gegensatz zum Nassssein ausdrückt; nach andern von בוּס = conculcatio, area), war der Name der Stadt, so lange sie canaanitisch war, Richt. 19, 10. 11; 1 Chron. 11, 4. Jerusalem, hebr. יְרוּשָׁלַ͏ִם, (nach den Masor. nur an fünf späteren Stellen, Jer. 26, 18; 1 Chr. 3, 5; 2 Chron. 25, 1 und 32, 9; Esth. 2, 6, nach manchen Handschriften allerdings auch noch anderswo plene יְרוּשָׁלַיִם, als hätten wir einen Dual in Beziehung auf die Ober- und Unterstadt, oder auch einen Plural, und als läge nicht שָׁלֵם, sondern שָׁלֵו zu Grunde, wovon freilich שַׁלְוִים gebildet sein sollte), ursprünglich sicher als Sing. gemeint und daher יְרוּשָׁלֵם zu punktiren (chald. יְרוּשְׁלֵם oder יְרוּשְׁלֶם, Dan. 5, 2; Esr. 4, 8, syr. ܐܘܪܫܠܡ, assyr. Ursalimma, Alex. Ἱερουσαλήμ, seit Alexander dem Gr. bei den Griechen, in den Apokryphen, im N. Test. und bei Josephus auch Ἱεροσόλυμα als Sing. und Plur., ebenso lat. Hierosolyma als Sing. und Plur., daraus verkürzt bei Pausan. 8, 16, 3 Σόλυμα), warscheinlich von יָרָה gründen und שָׁלֵם unversehrt, im friedlichen Zustande, — wurde wol erst in der israelitischen Zeit üblich und dann in Stellen wie Jos. 10, 1; 15, 63; 18, 29; Richt. 1, 8. 21 auf die frühere Zeit bloß zurückübertragen. Jebus nun war zwar schon sehr früh, schon in den Zeiten Abrahams ein Königssitz, wenn anders mit Salem in 1 Mos. 14, 18 dieselbe Stadt gemeint ist, wofür jedenfalls der Gebrauch dieser mehr poetischen Bezeichnung in Ps. 76, 3 und der an den späteren jebusitischen Königstitel Adonizedek so sehr erinnernde, nur etwas feierlichere Name Melchizedek sehr stark spricht, vergl. Jos. 10, 1; keinenfalls darf aus der Erwänung des Herdenturmes in 1 Mos. 35, 21, selbst wenn derselbe in Jerusalems, nicht in Bethlehems Gegend zu suchen wäre (im Zusammenhalt mit Mich. 4, 8), geschlossen werden, dass Jebus in Jakobs Zeit bloß noch ein Zufluchtsort für Herden gewesen sei. Allerdings aber war es noch auf den einen Hügel Zion beschränkt, wie sowol aus 2 Sam. 5, 6—9, als auch aus der Folgegeschichte erhellt. Seine Stärke, vermöge deren es trotz der Besiegung seines Königs durch Josua, Jos. 10, 1 ff., trotz der Eroberung von seiten der Judäer, Richt. 1, 8 und trotz des zeitweiligen Eindringens sowol der Benjaminiten, denen es bei der Verteilung des Landes zugefallen war, als auch der Judäer, an deren Grenze es lag, Richt. 1, 21; Jos. 15, 8. 63; 18, 16. 17. 28, seine Selbständigkeit behauptete, so dass es eine den Israeliten fremde Stadt blieb, Richt. 19, 11. 12, hatte es nicht durch seine Größe, sondern nur durch seine Lage. Dass Josephus (Arch. 5, 2, 2 und 7, 3, 2) schon für die vorisraelitische Zeit eine Ober- und Unterstadt unterscheidet, ist bedeutungslos und hat nach Arch. 5, 2, 2 nur darin seinen Grund, dass er die Stellen Richt. 1, 8. 21 ꝛc. am besten erklären zu können meinte, wenn er sie auf eine Unterstadt bezöge. Wenn צִיּוֹן mit צִי, fem. צִיָּה, trocken, [illegible], zusammenhängt, so kann man es sogar seiner Bedeutung nach mit יְבוּס [...]ifiziren; vielleicht ist es aber mit Hupfeld (D.M.Z. XV, S. 224, Anm. 67) צוּר stellen, aufrichten abzuleiten und mit צִיּוּן Säule, im Äthiopischen Feste, [...]zustellen. — Fraglich ist es nur und namentlich in neuerer Zeit ist es sehr [...]elhaft gemacht worden, welchen Teil Jerusalems man unter Zion oder Stadt [...]ds, was damit gleichbedeutend ist, verstehen soll. Dass damit aber nicht der [...]iche (nordwestliche) Stadtteil gemeint ist, wie Cellarius und Lightfoot auf [...]d der falsch verstandenen Stelle Ps. 48, 3 wollten (Relandi Pal. p. 845 sq.),

und ebensowenig auch der südöstliche (der südliche Teil des Tempelberges, wie Caspari (Chron. geogr. Einl. in das Leben Jesu, Hamb. 1869, S. 247 ff.), Furrer, Menke (im Bibel-Atlas), Mühlau, Zimmermann und v. Alten (Zeitschrift des deutschen Pal. V. 1879, S. 18 ff.) behaupten, sondern der südwestliche, und dass die Burg von Anfang an dort auf der westlichen Seite (gegen das Jaffator hin) lag, dafür sprechen folgende gewichtige Gründe: 1) Weder im Nordwesten noch im Südosten hat es später je eine Burg gegeben; die Veste lag sicher von Anfang an da am besten, wo wir sie in Herodes Zeit, im Mittelalter und auch in neuerer Zeit noch finden, 2) Micha unterscheidet in c. 3, 12 Zion und Tempelberg sehr deutlich: „Zion soll als Feld gepflügt und Jerusalem zum Trümmerhaufen und der Berg des Tempels zu Waldhöhen werden". 3) Wenn man in Neh. 3 (vom Jaffator aus, V. 13) mit dem Brunnentor und den Stufen, die von der Stadt Davids herabkommen (V. 15), und ebenso mit den Gräbern Davids (V. 16) bereits am Tempelberge und zwar an der Südspitze desselben stände, so behielte man für das kurze Ende, das dann noch auf der Ostseite bis zum Tempel bleibt, so unverhältnismäßig viel Mauerstrecken, Tore u. s. w. übrig, dass sie sich dort unmöglich alle unterbringen ließen; — einzelne der folgenden Örtlichkeiten, wie z. B. das Rüsthaus der Ecke, das erst weiterhin (V. 19) erwänt wird, statt auf dem Ofel, mit Mühlau (S. 686) an der Mauer des Westrandes des Tyropointales zu suchen, ist dann natürlich völlig unstatthaft; überhaupt kann man sich mit den so bestimmten Angaben in Neh. 3, 15 ff., die man mehr denn alles übrige berücksichtigen sollte, bei der betreffenden Annahme one die größten Künsteleien und Willkürlichkeiten unmöglich abfinden. 4) Allerdings gebraucht die poetisch feierliche Sprache der Psalmisten und Propheten den offenbar archaistischen Namen Zion, der in Prosa nur 2 Sam. 5, 6—9 und 1 Kön. 8, 1 vorkommt, in allgemeinerem Sinn für das ganze Jerusalem, sofern es Sitz und Stadt Gottes ist, scheinbar daher öfter vor allem für den Tempelberg, Ps. 132, 13. 14; 20, 2. 3; 65, 2; 84, 8; Jes. 16, 1; 10, 32 (vgl. jedoch Berge Zions im Plur. Ps. 133, 3); in 1 Makk. steht er daher bei dem dort herrschenden gehobenen Tone wirklich speziell für den Tempelberg, 1 Makk. 4, 37. 38 u. a.; nichts destoweniger aber identifizirt die gesamte Tradition aller Zeiten die ältere, in 2 Sam. 5 mit Zion gemeinte Stadt, die sogenannte Davidsstadt, (die in den kanonischen Büchern nirgends mit Jerusalem im ganzen gleichsteht, 2 Sam. 5, 7. 9; 6, 12. 16; 1 Kön. 3, 1; 8, 1; 2 Kön. 9, 28; 14, 20 u. a., Neh. 12, 37) klar und bestimmt mit dem Stadtteil des südwestlichen Hügels; — so in 1 Makk., wo die Davidsstadt und der Zion-Moria deutlich auseinandertreten, 1, 33 und a. v. a. St.; so auch bei Josephus, der sich des Namens Zion grundsätzlich enthält, der aber die obere Stadt auf dem südwestlichen Hügel als φρούριον, was dem hebr. מְצוּדָה (מְצֻדַת צִיּוֹן) entspricht, Bell. Jud. 5, 4, 1, ja ausdrücklich auch als Davidsstadt, Arch. 7, 3, 2, und ihre Mauer als die älteste bezeichnet, Bell. Jud. 5, 4, 2; so bei Eusebius und Hieronymus im Onom., welche von der Golgathastätte sagen, dass sie im Norden von Zion liege; so bei vielen anderen. — Was Caspari l. c. aus der kirchlichen Tradition für das Gegenteil beibringt, beruht auf Missverstand oder läuft darauf hinaus, dass der Name Zion unbestimmter gebraucht wurde. Dass für die von der Davidsstadt ausgehende Bewegung nach der Tenne Aravnas 2 Sam. 24, 18. 19, nach dem Tempel 1 Kön. 8, 1. 4; 2 Chron. 5, 2. 5 und nach dem von Salomo neu erbauten Palast 1 Kön. 9, 24; 2 Chron. 8, 11 das Verb. עָלָה, hinaufsteigen, gebraucht wird, dass also die Davidsstadt tiefer gelegen zu haben scheint, erklärt sich daraus, dass עָלָה nun einmal in Beziehung auf den alles andere an Bedeutung überragenden Tempelberg — und um ihn handelt es sich an den angefürten Stellen jedesmal — üblich war, änlich wie es auch in Beziehung auf die ägyptische Hauptstadt trotz ihrer niedrigeren Lage gebraucht wurde, 1 Mos. 46, 31 vergl. mit V. 29. Dass das, was in 2 Chron. 33, 14 über die Lage des Gihon und der Mauer bei ihm und in Ez. 43, 7 über die Verunreinigung des Tempels

durch die Leichen der Könige bemerkt wird, nichts gegen die hier verteidigte Lage Zions beweist, wird sich unten in Nr. 5 u. 6 zeigen.

Als David Jebus und besonders die Burg, מְצוּדָה, erobert hatte, 2 Sam. 5, 6—9, wälte er sie zu seiner Residenz, baute sie daher auch aus und bewirkte dadurch, daſs sie Stadt Davids genannt wurde. Er baute, 2 Sam. 5, 9, ringsum — wol nicht die Mauer, sondern, wie aus dem gleichfolgenden „von Millo aus und nach innen" erhellt, die Stadt selbst, sie erneuernd und vergrößernd, vergl. 1 Chron. 11, 8. Vor allem ließ er sich durch phönizische Künstler außerhalb der Burg einen Palast aus Cedernholz errichten, und zwar an einem noch höheren Orte, von dem aus er in die Burg 2 Sam. 5, 17 herabstieg, יָרַד; ebenso — warscheinlich in der Nähe — die Häuser seiner Söne und Töchter 2 Sam. 13, 7. 8. 20. Dadurch aber, daſs er die Bundeslade, die, seitdem sie von den Philistern zurückgebracht war, im Hause Abinadabs auf dem Hügel bei Kirjat-Jearim, dann im Hause Obed-Edoms gestanden hatte, in einem zu seinem Palast gehörigen Zelte aufstellte, 2 Sam. 6, 12 ff.; 12, 20; 1 Kön. 2, 28—30; 1 Chr. 15, 1. 25 ff.; 2 Chron. 8, 11, machte er die politische Hauptstadt zugleich zum religiösen Mittelpunkt, so daſs außer den Beamten und Kriegern auch Priester und Leviten in ihr sich niederzulassen veranlaſst waren. Zu einer Bebauung der anderen Hügel aber, zunächst des Tempelbergs, der nur in 2 Chron. 3, 1 den Namen Moria, מֹרִיָּה, fürt, obwol auch in 1 Mos. 22, 14 auf diesen oder einen änlichen Namen angespielt wird, scheint es erst durch Salomo gekommen zu sein, dessen Tätigkeit für das Wachstum der Stadt von noch höherer Bedeutung war. Entscheidend war in dieser Beziehung der Tempelbau auf der Tenne Aravnas, über den der Art. „Tempel" zu vergleichen. Es ist nicht unwarscheinlich, daſs jetzt auch schon die Wonungen der Hohenpriester, Priester und Leviten auf dem Ofel gleich südlich vom Tempel, da, wo wir sie in Neh. 3 finden, und die der Nethinim, der niederen Tempeldiener, auf der Ostseite des Ofel, Neh. 3, 26; 11, 21, auf dem Ofel im engeren Sinne, vgl. 2 Chron. 27, 3; 33, 14 und Joseph. B. J. 5, 4, 2; 6, 6, 3 hergerichtet wurden. — Mitten hinein aber baute Salomo hier auch, 1 Kön. 7, 1 ff., den neuen großen Palast, der fortan den Königen Judas als eigentliche Residenz diente, der daher auch in Neh. 3 kurzweg Königshaus, in Neh. 12, 37 Haus Davids (d. i. Haus der Davididen) hieß. Nach Süden zu schloſs sich an ihn ein Wacht- oder Gefängnisvorhof an, Jer. 38, 6, neben welchem jedoch westlich, Neh. 3, 23. 24, und besonders östlich, Neh. 3, 27, noch andere Häuser standen; am Südende schützte denselben ein hervorspringender Turm, der sich, wie es für einen solchen Vorposten an der Südostecke der Stadt nur angemessen war, durch Festigkeit und Höhe auszeichnete, der daher auch in Neh. 3, 25 הָעֶלְיוֹן, und in V. 27 הַגָּדוֹל heißt. One Zweifel meint Micha in 4, 8 mit dem Herdenturm, zu dem die frühere Herrschaft zurückkehren soll, eben diesen wichtigen Turm beim Königspalaste, der noch erst (durch die Verwüstung Jerusalems) zu einem Herdenturm werden sollte; warscheinlich aber ist an ihn auch bei dem Turme bei Siloah zu denken, dessen Einsturz der Herr in Luk. 13, 4 erwänt: in der römischen Zeit, als es mit Juda äußerlich immer mehr zu Ende ging, als das alte Königshaus auf dem Ofel längst verfallen war, scheint selbst dieser alte Turm — gewissermaßen ein Symbol der judäischen Macht — zusammengestürzt zu sein. Dafür nämlich, daſs das Königshaus mit diesem Turm nicht auf der Nordostecke des Zion stand, wie man gewönlich meint, sondern auf dem Ofel, wie schon in der anonymen Beschreibung der h. Stätten, die Tobler herausgegeben hat, wie auch vom Pilger von Bordeaux a. 333, von Benjamin von Tudela a. 1163, von Wilh. v. Tyrus a. 1283 u. v. a. (vgl. The Recovery p. 321 sq.), in neuester Zeit besonders von Ewald (Gesch. Isr. III, S. 339), von Diestel, Arnold (in d. 1. Aufl. dieser R.-Enc. XVIII. S. 630), einigermaßen auch von Hupfeld a. a. O., erkannt worden ist, — dafür beweist 1) schon der Umstand, daſs die Tochter Pharaos, die Salomo 1 Kön. 3, 1 zunächst auf dem Zion untergebracht hatte, die Stadt Davids verließ, als sie die

neue Behausung einnahm, 1 Kön. 9, 24; 2 Chr. 8, 11; dafür sprechen 2) die andern Bauten Salomos, besonders die עֲלִיָּה, der Aufweg oder Stufengang zum Tempel, den sich Salomo so kostbar anlegen ließ, daſs die Königin von Saba vor allem ihn anstaunte, 1 Kön. 10, 5 und 2 Chron. 9, 4, und den wir uns nicht am Tyropoiontal, wo es vor allem einer Brücke bedurft hätte, sondern nur vom Ofel her denken können, dann der „dritte Zugang" zum Hause des Herrn in Jer. 38, 14, der nach dem Zusammenhang dem königlichen Palast sehr nahe gewesen sein muſs, ebenso aber auch die sehr warscheinlich von Salomo herrürende (vgl. Pred. Sal. 2, 4—6), so sorgsam und mit großem Kostenaufwand hergerichtete Wasserleitung, welche das Wasser der Marienquelle nach der Südspitze des Ofel und von da weiter in die Königsgärten fürt, vielleicht auch die Herstellung der Königsgärten selbst, vgl. 2 Kön. 21, 18; 25, 4; Neh. 3, 15, durch die jedenfalls eine frühe Auszeichnung dieser Südostgegend bezeugt wird. Dafür kommt 3) in Betracht, daſs Micha in c. 4, 8 den Herdenturm ausdrücklich mit dem Ofel zusammenbringt, ja gleichstellt, und daſs Jesaia in c. 32, 14 den Wartturm בַּחַן, womit er denselben Palastturm meinen dürfte, mit dem Ofel zusammenfaſst, — ganz besonders aber 4) daſs der ganze Lauf der Angaben in Neh. 3, daſs zuletzt auch noch die Erwänung des Rossetores in V. 28 nötigt, das Königshaus und seinen Turm südlich vom Tempel anzusetzen. Thenius, Keil u. a. haben außer anderen Gründen, gegen die mein Komm. zu Neh. 3 (Langes Bibelw. A. Test. IX) zu vergleichen ist, besonders auch die Terrainbeschaffenheit des Ofel als eine zu knappe und zu schnell abfallende gegen die hier verteidigte Annahme geltend gemacht. Indes nahmen die Tempelvorhöfe, selbst in Herodes Zeit, bei weitem nicht den ganzen Platz des jetzigen Haram ein (vgl. Nr. 7), ließen also noch für andere Bauten einen bedeutenden Raum übrig und zudem wissen Bergbewoner auch einen abschüssigen Boden zu Bauten gut zu benutzen, ja gerade auf ihm besonders anmutige Häuserkomplexe terassenförmig aufzufüren. Nach der Tradition soll auf dem Ofel oberhalb der Quelle Siloahs zu Salomos (?) Zeiten die Münze gelegen haben, und noch im 16. Jarh. stand hier ein schönes Gebäude, umgeben von den Ruinen eines Dorfes (Schultz S. 59). — Auf die ältere oder obere Stadt bezog sich nur der Bau Millos, der in 1 Kön. 9, 15. 24 neben demjenigen des Tempels und Palastes als ein dritter Hauptbau Salomos erwänt wird. Der nach 2 Sam. 5, 9 schon ältere, aber warscheinlich etwas verfallene, bei der Eroberung durch David vielleicht vollends schadhaft gewordene Millo, מִלֹּא, worunter nicht eine von zwei Mauern eingefaſste Erdaufschüttung (Keil), aber auch nicht der am Südende des Wad nach dem Tempelberg hinüberfürende Erdwall (Williams I, S. 24; Schultz S. 80; Krafft S. 94. 110 und Ewald III, S. 353), sondern eine die Befestigung abschließende, den Hauptwinkel füllende (Eck-)Bastion (nach Pi. מִלֵּא) zu verstehen ist (in der Alex. 2 Sam. 5, 9 und 1 Kön. 11, 27 *ἄκρα*, in 2 Chron. 32, 5 freilich *ἀνάλημμα*, Aufrichtung, Erhöhung, auch substructio, beim Syr. in 1 Chron. 11, 8 und 2 Chron. 32, 5 sogar ܡܛܘܪܐ, fossa, canalis), lag wol nicht auf der Nordost-, sondern auf der Nordwestecke Zions, warscheinlich in der Burg selbst. Jedenfalls war diese Bastion für das Ganze so wesentlich, daſs das Bauen des Millo in 1 Kön. 11, 27 mit dem Schließen des Risses der Stadt Davids, ja daſs der Millo selbst in 2 Chron. 32, 5 mit der Stadt Davids gleichgestellt wird. In Sichem hatte der Millo nach Richt. 9, 6. 20 ein Millo-Haus, בֵּית מִלּא (one Artikel, wärend מִלֹּא für sich allein stets den Artikel hat, also als Appell. steht), womit nach V. 46. 47. 49 besonders ein Turm und dann auch die Besatzung desselben gemeint ist. In Jerusalem wird ein solches erst bei der Ermordung des Joas 2 Kön. 12, 21 erwänt, und zwar als הַיּוֹרֵד סִלָּא, als die Stiege hinabsteigend (auf abschüssigem Terrain gelegen; die Stiege fürte in's Tal hinab). One

Zweifel aber war es älter und warscheinlich mit dem wichtigsten, festesten Turm der Burg identisch.

In der nachsalomonischen Zeit wurde allmählich auch die Gegend westlich vom Tempel, etwa bis zum Wad, bald vielleicht auch noch weiterhin, dazu auch die nächste nördliche bebaut. Es lag in der Natur der Sache, dass sich besonders die Geschäfts- und Handwerkerwelt hierher in die Nähe des den lebendigsten Verkehr veranlassenden Heiligtums gezogen fülte. Jesaia erwänt (7, 3) in der Gegend nördlich vom Zion die Straße des Walkerfeldes (vergl. Nr. 5), Jeremia (27, 21) die Bäckerstraße; später gab es ein Quartier der Schmiede und eine Käsemachergegend; nördlich vom Tempel deuten die Namen Fisch- und Schaftor auf Fisch- und Schafmärkte. Nach Zeph. 1, 10 scheint die tiefere Gegend besonders von Kaufleuten und Reichen bewont worden zu sein. So sehr aber behielt diese nördlichere Stadt ihr Unterschiedliches, indem sie warscheinlich auch äußerlich nur wenig mit der südlicheren zusammenwuchs, dass sie in Zeph. 1, 10; 2 Kön. 22, 14; 2 Chron. 34, 22 הַמִּשְׁנֶה, in Neh. 11, 9 הָעִיר מִשְׁנֶה, die zweite oder andere Stadt genannt wird. Zephanja nennt sie l. c. auch הַמַּכְתֵּשׁ, die Stampfe, und zwar wol nicht bloß mit Beziehung auf das ihr drohende Geschick, sondern voran auch, weil sie in und an einer Niederung gelegen war. Der Hügel Gareb, der nach Jer. 31, 38 westlich, vielleicht etwas südwestlich vom Ecktor, also in der Gegend der heutigen Grabeskirche etwa bis zur jetzigen Stadtmauer hinauf lag, gehörte noch nicht zu ihr, und ebensowenig Goah, womit nach derselben Stelle die Gegend vom Gareb bis zum oberen Hinnomtal gemeint sein muss. — Inwieweit das Tal zwischen Zion und Ofel besetzt wurde, kann nicht sicher ausgemacht werden; das südlichste Tyropoiontal blieb jedenfalls unbewont und machte dort einen Einschnitt. Indes ergibt sich aus der Bezeichnung des südöstlichen Tores Zions als des Brunnentores mit einiger Warscheinlichkeit, dass die Zionsstadt bis nahe nach dem Siloah, wo sie sich (nach Zimmermann) immer noch auf der Höhe von 2200 F., 100 F. über dem Teiche halten konnte, hinabreichte. Die mittlere Stadt, הָעִיר הַתִּיכוֹנָה, die Jesaia vom königlichen Palast aus passirte, 2 Kön. 20, 4, ist wol die Zwischengegend, wo es vom Ofel, von dem Priester- und Levitenquartier aus nach dem Zion hinüberging, vergl. auch das Tor der Mitte, שַׁעַר הַתָּוֶךְ in Jer. 39, 3. — Dass der Einwoner in der vorexilischen Zeit nur etwa 17—20000 gewesen seien, mit Thenius aus der Zal der Gefangenen in 2 Kön. 24, 14—16 zu schließen, ist zu gewagt und schwerlich zutreffend. — Nur sehr allmählich wurde Jerusalem in der nachexilischen Zeit zu derselben Ausdehnung widerhergestellt, die es früher gehabt hatte; noch in Nehemias Zeit fehlte es an Einwonern und entfernte sich die restaurirte, alte Mauer auf eine ganze Strecke von der bewonten Stadt, Neh. 7, 4; 3, 8 (vergl. m. Komm. zu Neh. 3, 8). Nachher aber hob sie sich bedeutend, so dass Hekatäus von Abdera (ein Zeitgenosse Alexanders d. Gr. und des ersten Ptolemäers) die Zal ihrer Einwoner auf 120000 angibt. Die Bevölkerung mehrte sich allmählich so sehr, dass auf dem Hügel Bezeta, nördlich von dem tiefen Graben, der ihn von der Tempelburg Antonia trennte, eine Neustadt entstand, Bell. Jud. 5, 4, 2, (der Name Bezeta ist aber nicht = בית חדתא, Neuhausen, sondern = בית זיתא, Olivenort), ja dass sich allmählich auch die andere Stadt nach Westen zu weiter ausdehnte, so sehr, dass dieser westliche Teil erst als die eigentliche Neustadt angesehen wurde, Bell. Jud. 2, 19, 4. In B. J. 6, 9, 3 bemerkt Josephus, dass die Zal der zum Passah dort weilenden männlichen Individuen bis zu 2,700000 anstieg.

3) Die Mauern, Tore und Türme. Nach 1 Kön. 3, 1 und 9, 15 baute Salomo die Mauer Jerusalems ringsherum; one Zweifel war schon eine Mauer vorhanden, und er baute sie, wie schon Josephus, Arch. 8, 2, 1 statuirt, nur höher und fester, versah sie vielleicht auch mit Türmen. Ob er sie auch mit den Mauern, die den äußeren und inneren Tempelvorhof umgaben, in Verbindung setzte, bleibt ungesagt. Wann und von wem dann die zweite Stadt mit

einer Mauer umgeben wurde, wird ebensowenig berichtet. One Zweifel aber war es die Mauer dieses nördlicheren Stadtteiles, nicht diejenige Zions (Krafft, S. 117 und Keil zu 2 Kön. 14, 13), von der der israelitische König Joas bei seinem Einzug in Jerusalem ein 400 Ellen langes Stück niederreißen ließ, 2 Kön. 14, 13, — wie schon daraus erhellt, dass dasselbe zwischen dem Ephraims- und Ecktor lag. Von den biblischen Büchern hat nur die Chronik einige Notizen über den Mauerbau in der nachsalomonischen Zeit. Nach 2 Chron. 26, 9 versah Usia die Tore, auch das eben erwänte Ecktor mit Türmen; Josephus lässt ihn wol mit Recht auch das von Joas niedergerissene Stück der Mauer widerherstellen, Arch. 9, 10, 3; warscheinlich baute er statt desselben besonders stark und fest die sogenannte breite Mauer, die später (Neh. 3, 8; 12, 38) hier erwänt wird. Jotham baute 2 Chron. 27, 3 besonders viel an der Ofelmauer. Hiskia stellte 2 Chron. 32, 5 die ganze zerrissene Mauer Zions wider her, baute darauf Türme (statt וַיַּעַל עַל־הַמִּגְדָּלוֹת, was keinen Sinn gibt, ist zu lesen וַיַּעַל עָלֶיהָ מִגְדָּלוֹת), und draußen um die zweite Stadt festigte er die andere Mauer (die damals schon ebensogut, wie die Mauer Zions vorhanden war). Besonders aber machte sich Manasse 2 Chron. 33, 14 um die Befestigung der Stadt verdient. Er baute „eine äußere Mauer zunächst für die Stadt Davids", — nicht die von Hiskia erneuerte „andere Mauer draußen"; die hatte nichts mit der Stadt Davids zu tun; auch müsste man, wollte man sie verstehen, mit Arnold (l.c. S. 634), Keil und Bertheau den Artikel vor „äußere Mauer" ergänzen, — sondern eine wenigstens teilweise davon verschiedene andere äußere Mauer, die besonders die für die Befestigung so wichtigen Ecken und die dort etwa entstandenen Außenbauten umschirmte, voran die Nordwestecke der Altstadt: „für die Stadt Davids westlich beim Gihon" (eigentlich „in der Westgegend des Gihon"), dann die Nordostecke der zweiten Stadt: „im Tal (נַחַל) und in der Richtung auf das Fischtor", zuletzt die Südostecke: — „und er umgab den Ofel". Mit dem Tal, נַחַל, kann nicht das Gihontal gemeint sein, aber auch nicht der westliche Anfang des Tyropoiontales, nördlich vom Zion (Keil und Zöckler), als wäre der Sinn, dass Manasse die Mauer von der Nordwestecke aus nach Osten (und dann nach Norden) ausgebessert habe. נַחַל (Bach und Tal zugleich) ist, wenn es sich um die Täler Jerusalems handelt, nur das Kidrontal, in welches die östliche Mauer an der Nordecke, wo es weniger jäh abfiel, etwas hineingebaut wurde, wie auch die dort im Schutt gefundenen Mauerreste (vergl. weiter unten) bezeugen, vergl. 2 Sam. 15, 23; 1 Kön. 2, 37; Neh. 3, 15; — das Hinnomtal heißt stehend הַגַּיְא (Tal an sich), Neh. 3, 13; 11, 30; Jos. 15, 8; 18, 16; Jer. 7, 32; 19, 2. 6; 2 Chron. 28, 3 u. a. Durch das sich an בַּנַּחַל eng anschließende „und in der Richtung auf das Fischtor" wird nur zusätzlich beigefügt, dass Manasse für die Nordostecke auch nach Westen hin, wo das Fischtor lag, Zeph. 1, 10; Neh. 3, 3; 12, 39, sorgte.

Was die Tore betrifft, so gilt es vor allem, diejenigen der Tempelvorhöfe, deren auf jeder Seite eins gewesen zu sein scheint, im Norden das „obere Tor am Hause Jehovas" (auch „das obere Benjaminstor" oder „das neue Tor"), im Osten (nach Ez. 46, 1) das Königstor (in Neh. 3, 29 Osttor genannt), im Westen das Schallechet- (etwa Auswurfs-)tor, im Süden das Aufsichts- (mifkad-) tor, Neh. 3, 31, an welchem die Aufsichtsbeamten ihren Platz hatten, — und ebenso die Tore des königlichen Palastes, wie das Tor der Trabanten (רָצִים) und das Tor Sur 2 Kön. 11, 6, wofür 2 Chron. 23, 5 das Grundtor (שַׁעַר הַיְסוֹד) steht, und das Wachttor, שַׁעַר הַמַּטָּרָה, von den Stadtoren zu unterscheiden. Von den letzteren kamen für Usia bei seiner Befestigung der Stadt nach 2 Chron. 26, 9 als Hauptpunkte ganz besonders in Betracht das Ecktor, שַׁעַר הַפִּנָּה, auch שַׁעַר הַפִּנִּים 2 Kön. 14, 13; 2 Chron. 26, 9; Jer. 31, 38; Sach. 14, 10 (הַפּוֹנֶה 2 Chron. 25, 23 ist wol nur Schreibfehler), warscheinlich an

der nordwestlichen Ecke der zweiten Stadt, und das Taltor, שַׁעַר הַגַּיְא, an der nordwestlichen Ecke Zions, in der Einsenkung neben der jetzigen Citadelle, wo es jederzeit einen Zugang geben muſste (Tobl. Topogr. I, S. 163), wo jedenfalls auch zur Zeit des Titus ein Tor war, Bell. J. 5, 7, 3, und wo jetzt das Jaffator liegt; — außerdem aber auch der Winkel (den, wie weiterhin erhellen wird, die West- und Ostmauer des Ofel am Südende desselben bildete). Für die vorexilische Zeit werden erwänt, one später in der nachexilischen vorzukommen: das Tor Josuas, 2 Kön. 23, 8, das eine Pforte in der Nordmauer des Zion, nahe bei der Burg, gewesen zu sein scheint, das Ziegel-, eigentlich Scherbentor, Jer. 19, 2, das nach dem Hinnomtal zum Tophet hinausfürte, also der Südmauer des Zion angehörte, das Tor der Mitte, שַׁעַר הַתָּוֶךְ, Jer. 39, 3, durch das man warscheinlich in die Mittelstadt, vergl. Nr. 2, und durch sie in das Quartier des südlichen Tempelberges, also auch zum königlichen Palast gelangte, und das Tor zwischen den beiden Mauern, שַׁעַר בֵּין הַחֹמֹתַיִם, 2 Kön. 25, 4; Jer. 39, 4; 52, 5, durch welches Zedekia, als die Feinde vor dem Tore der Mitte standen, auf dem Wege des Königsgartens nach Jericho zu entfloh, welches also sicher am Südende Ofels lag, wo die West- und Ostmauer dieses Hügels zusammenstießen, wie es denn auch ausdrücklich als „über dem Garten des Königs", der sich dort südlich anschloſs, bezeichnet wird. In der nachexilischen Zeit mochten diese Tore teilweis andere Namen erhalten. Vorhanden waren sie sicher da noch ebenso gut, als die meisten der nachexilischen Zeit auch schon früher existirt hatten. Die Mauern selbst, von denen sich noch bedeutende Reste erhalten hatten, wurden nur widerhergestellt; von einem Neubau war keine Rede. — Das Fischtor, das Tor Benjamins, Jer. 37, 13; 38, 7, Sach. 14, 10, mit dem das Ephraimstor, 2 Kön. 14, 13; Neh. 8, 16; 12, 39, sehr warscheinlich identisch ist (östlich vom Ecktor in der Nordmauer der zweiten Stadt), das Ecktor, das Taltor und das Roſstor kommen auch noch für die nachexilische Zeit vor. Die Hauptquelle für diese ist das in topographischer Beziehung überhaupt so wichtige Buch Nehemias, besonders 2, 11—15, Kap. 3 und 12, 27 ff. Folgen wir unter Mitberücksichtigung der beiden andern Stücke dem 3. Kap., so lag im Osten, wol nicht weit nördlich von der damaligen Tempelarea, das Schaftor, nach V. 32 dem Obergemach der Ecke, das nur am südöstlichen Ende der Tempelarea gesucht werden kann, entsprechend. Da aber der Tempelplatz damals nördlich noch nicht so weit hinaufreichte, wie jetzt der Haram, sondern warscheinlich schon bei dem jetzigen goldenen Tor endete, so lag das Schaftor südlicher als das jetzige Stephanstor, und es blieb für die nächstfolgenden Punkte noch südlich von dem erst später bebauten Bezeta Platz. Es waren dies der Hundertturm, Neh. 3, 1; 12, 39 und dann der Turm Hananeel, der als der nordöstliche Eckturm einerseits den Keltern des Königs im Süden, Jer. 31, 38, und andererseits dem Ecktor im Westen, Sach. 14, 10, entgegengesetzt wird. Von der Ecke aus etwas westlich lag das Fischtor, Neh. 3, 3; 12, 39; Zeph. 1, 10; 2 Chron. 33, 14, in dessen Nähe die Tyrier Fischmarkt gehalten zu haben scheinen, Neh. 13, 16, — noch etwas westlicher das Tor der Alten, שַׁעַר הַיְשָׁנָה, Neh. 3, 6 (entweder Tor der alten Stadt, so konnte der zunächst nördlich vom Tempel gelegene Stadtteil im Unterschied von der jüngeren Westgegend heißen, oder Tor der alten Mauer, wie vielleicht die Mauer bis zum Ephraimstor im Unterschied von der dann folgenden, durch Usia neu widerhergestellten Strecke hieß), warscheinlich identisch mit dem שַׁעַר הָרִאשׁוֹן Sach. 14, 10, wo zu הָרִאשׁוֹן ein entsprechendes Nomen zu ergänzen bleibt. Dann folgte etwas westlicher, Neh. 8, 16; 12, 39, das Ephraims- oder Benjaminstor, ins Gebiet Benjamins und Ephraims, also nach Norden hinausfürend, die breite Mauer und das Ecktor. Zu letzterem, das für die Befestigung so wichtig war, gehörte vielleicht der Ofenturm, מִגְדַּל הַתַּנּוּרִים, der nach Neh. 3, 11; 12, 38 in dieser Westgegend gestanden haben muſs. — Vom Taltor an der Nordwestecke Zions war nach Süden zu das Düngertor, שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת, Neh. 3,

14; 2, 13 (auch שַׁעַר הַשְּׁפוֹת 3, 13), wie ausdrücklich angegeben wird, 1000 Ellen entfernt; es fürte also durch die Westmauer etwa auf die Gegend des jetzigen unteren Teiches, Birket es Sultan hinaus. Vielleicht ist damit bei Josephus, Bell. J. 5, 4, 2, das Tor der Essener identisch, nach welchem die westliche Mauer über den Platz Betso (= בֵּית צוֹאָה, Düngerplatz) lief. Dagegen passt das heutige Mist- oder Düngertor, Bab el Moghâribeh zwischen Zion und Ofel durchaus nicht hierher. Sicher zog sich nun die Mauer viel weiter südlich, als jetzt, nämlich erst am Rande des Hinnomtales, erst da, wo jetzt die Schule des protestantischen Bischofs liegt (Zeitschr. d. deutschen Paläst. Vereins, I, S. 226), nach Osten zu herum, daher man in dem teilweis abgedeckten Felsabschnitt (200 Schritt südwestlich von en-Nebi Daud) zerstreut umherliegende, geränderte Bausteine, Felswürfel, wie sie den Türmen der Mauer zur Grundlage dienten, und merkwürdige künstliche Felswände, welche die alte Stadtmauer getragen haben müssen, traf (vergl. Tobl. 3. Wand. S. 336 ff.). Das Brunnen- oder besser Quelltor, שַׁעַר הָעַיִן, gehörte erst dem südöstlichen Ecken an, welcher (vgl. Nr. 2) nahe über dem Siloahteiche lag; — dass Nehemia in 3, 15 von dem vorigen unmittelbar zu ihm übergeht, erklärt sich einfach daraus, dass es an der Mauer hier in dem durch das Hinnomtal gut gesicherten Süden wenig oder nichts auszubessern gab; die östliche Lage deutet sich schon durch die Ausdrucksweise in Neh 2, 14 an, wo Nehemia vom vorigen zu ihm hinüberreitet (עָבַר), dann aber auch durch den Namen, den es von der südlich am Ofel hervorfließenden Siloahquelle hatte, und ebenso durch den Umstand, dass bei diesem Tor die Mauer des Teiches Siloah beim Garten des Königs folgte; — denn הַשֶּׁלַח kommt hier sicher auf dasselbe hinaus, wie שִׁילֹחַ Jes. 8, 6, vergl. Nr. 5. — Nicht weit vom Quelltor gab es außerhalb der Mauer „Stufen, die von der Stadt Davids hinabfürten“, Nehem. 3, 15, sodass die Bevölkerung der Altstadt hier bequem zum Teich, aber auch ins Hinnomtal und zu den Gärten hinabgelangen konnte. Seitwärts davon aber, ein wenig tiefer im Tal, sodass die Mauer, statt daran anzustoßen, gegenüberblieb, folgten dann „die Gräber Davids“, Neh. 3, 16, d. i. des davidischen Hauses, und unmittelbar daneben der gemachte oder künstliche Teich, הַבְּרֵכָה הָעֲשׂוּיָה, innerhalb der Mauer aber das Haus der Helden oder Reisigen, גִּבּוֹרִים, d. i. der königlichen Leibwächter, der Crethi und Plethi, vergl. 2 Sam. 16, 6; 10, 7; 20, 7 und 1 Kön. 1, 8. 10, oder auch der vorzüglichsten unter ihnen, der שָׁלִישִׁים, 2 Sam. 23, 8; — letztere 3 Punkte werden als dicht bei einander gelegen in Neh. 3, 15. 16 zur Bestimmung ein und derselben Mauerstrecke herbeigezogen. Nachdem dann Neh. 3, 17, 18 von dem Hause der Helden ab drei andere Mauerstrecken angedeutet sind, wird als Ende der vierten die Rüstung, הַנֶּשֶׁק, warscheinlich kollektivisch s. v. a. Rüstsammlung, Rüsthaus erwänt; zugleich wird es aber auch als der Winkel, הַמִּקְצֹעַ, bezeichnet. Die Stelle, die man dieser Örtlichkeit zuweist, ist für die Bestimmung alles Folgenden, besonders auch des Königshauses, von entscheidender Bedeutung. Fest steht, dass man diesen Winkel an der Ostseite des Zion suchen muss, dass die Mauer also vom Hause der Helden nicht unmittelbar nach dem Ofel hinüber, sondern an der Ostseite des Zion ein ganzes Ende nördlich hinaufgegangen ist, sodass sie das südlichste Stück des Tyropoiontales von der Stadt ausgeschlossen hat. Thenius nun und Keil denken sich jenen Winkel als einen bloß durch einen Einbau entstandenen und setzen ihn fast unmittelbar nach dem Hause der Helden an, sodass sie dann alle die bei Nehemia bis V. 27 folgenden Punkte, besonders auch das Königshaus, obwol doch nur sehr gezwungen, noch der Zionsseite zuweisen können. Sicherer aber ist es, unter diesem Winkel, der schlechthin so hieß, der auch schon in der vorexilischen Zeit dagewesen war, vergl. 2 Chron. 26, 9, einen von der Natur selbst gebildeten und immer vorhandenen Winkel, nämlich denjenigen, welchen die Zions- und Ofel-

stadt an ihrem Vereinigungspunkte bildeten, zu verstehen, zumal da demselben nach Neh. 3, 24 ein anderer Winkel entsprach, der zugleich die Ecke hieß, wie er in der südlichen Ofelspitze vorlag. Jedenfalls paßt dann alles, was bei Nehemia folgt, viel besser. Die erste Strecke nach dem Winkel fürte Neh. 3, 20 den Berg hinauf, הָהָרָה, wie wol statt הֶהָרָה zu lesen ist, wie es natürlich war, wenn sie von der etwas tiefer ins Tal hinabreichenden Zionsstadt nach dem Ofel hinüberbog. Diese Strecke reichte bis zur Tür des Hauses des Hohenpriesters, das wir am passendsten auf dem Ofel (im weiteren Sinn) gleich südlich vom Tempel suchen. Daran schlossen sich Neh. 3, 21—23 Priesterhäuser, welche wir uns am besten gleich nach dem Hohenpriesterhause nach Süden zu denken; lagen sie hier quer über den Ofel bis nach der Ostseite hinüber, so erklärt sich, daß wir in Neh. 3, 28 wider bei Priesterhäusern stehen. Weiterhin scheinen Levitenhäuser gelegen zu haben; wenigstens hatte dort eine Levitenfamilie, Neh. 3, 24, die Arbeit an der Mauer; es scheint nur angemessen, daß die Leviten vom Heiligtum ab erst auf die Priester folgten. Nach Thenius, Bertheau und Keil wonten sie alle, der Hohepriester, die Priester und Leviten, auf dem Zion, und zwar so, daß die letzten am nördlichsten, also dem Tempel am nächsten, ihre Häuser hatten, — was offenbar weniger passend gewesen wäre. Zuletzt hätte da dann auch noch der königliche Palast gelegen. Setzen wir denselben auf dem südlichen Tempelberg an, östlich von den Levitenwonungen, und zwar so, daß er nach dem Südende hin seinen Wachthof, חֲצַר הַמַּטָּרָה, vergl. Jer. 32, 2. 8. 12; 33, 1; 37, 21: 38, 6. 13. 28; 39, 14. 15, mit dem hohen, hervorspringenden Turm hatte, und daß östlich davon noch die Nethinim, die niederen Tempeldiener, wonten, so paßt bei Nehemia wider alles aufs beste, wärend es sich bei der andern Ansicht nicht genügend erklären läßt. Nach Neh. 3, 24—27 gab es bei dem hervorspringenden Turm wider einen Winkel, aber zugleich auch eine Ecke; um diese Ecke, besonders um den Turm herum, machte die Mauer einen größeren Bogen, sodaß nicht bloß eine, sondern mehrere Strecken von ihr dem Turm gegenüberlagen, und zwar bis nach der Ostseite herum; der Turm muß selber der Ostseite nahegelegen haben; denn er steht in V. 26 mit dem Wassertor, das hier und 12, 37 ausdrücklich als „im Osten gelegen“ bezeichnet wird, eng zusammen. Das alles fürt so bestimmt wie möglich nicht auf den nun schon hinter uns liegenden Winkel zwischen den Nordenden von Zion und Ofel, sondern auf das Südende Ofels. Ständen wir erst bei jenem, so würde sich auch die Bemerkung über die Nethinim in V. 26, daß sie auf dem Ofel bis dem Wassertor im Osten und dem hervorspringenden Turm gegenüber wonten, sehr sonderbar ausnehmen. Sie müßte besagen, daß diese Tempeldiener von dem hervorspringenden Turm (auf Zion) aus quer über den Ofel, von der West- bis zur Ostseite desselben, oder vielmehr, daß sie dem Thurm gegenüber, aber fern von ihm an der Ostseite des Tempels, die doch schwerlich Ofel genannt wurde, nach dem Wassertor zu wonten (so Thenius, Arnold, Bertheau und Keil), könnte dies doch aber unmöglich bedeuten und wäre dann auch in diesem Zusammenhang, wo es sich noch nicht um die östliche Tempelgegend handelt, gar nicht am Orte. Was das Wassertor betrifft, so lag dasselbe nicht so weit nördlich, wie von Thenius u. d. a. statuirt wird, nicht nördlicher noch als das Wachttor, das one Zweifel zum Wachthofe des königlichen Palastes in Beziehung stand und warscheinlich in seiner Umfriedigung lag; denn nach Neh. 12, 37—39 zog bei der Einweihung der Stadtmauer der eine der beiden Dankchöre, der die südliche Mauer (von Westen her) umkreiste, bis nach dem Wassertor, wärend der die nördliche Mauer umziehende nach dem Schaf- und weiterhin nach dem südlich vom Tempel gelegenen Wachttor gelangte, um dann mit dem ersteren gemeinsam zum Tempel zu prozessioniren. Die Annahme Bertheaus und Arnolds, daß beide Züge zuerst aneinander vorübergezogen seien, ehe sie sich zusammen im Tempel aufgestellt hätten, ist zu künstlich. Schon der Name Wassertor deutet darauf, daß dies Tor auf dem Ofel ebenso wie das Quelltor auf Zion von denen benutzt wurde, welche aus dem Siloah Wasser hereinholen wollten (nach der talmudischen Tradition auch von denen, welche das Wasser zu

den Libationen des Laubhüttenfestes schöpften, vergl. Lightfoot I, S. 614), dass es also am Südende lag, ebenda, wo wir das Tor zwischen den beiden Mauern suchen mussten, mit dem es wol zu identifiziren ist. Dazu stimmt, dass nach Neh. 8, 1. 3. 16 vor demselben (nicht innerhalb, sondern לִפְנֵי) ein größerer Platz zu Versammlungen war, wie er sich im Kidrontal, das sich erst von der Marienquelle ab südwärts etwas öffnet, erst am Südende Ofels an der schon in Nr. 1 hervorgehobenen Erholungsstätte findet; vielleicht ist derselbe auch in 2 Chron. 29, 4 mit dem freien Platze des Ostens und in 2 Chron. 32, 6 gemeint. — Auf das Wassertor folgte zunächst, nämlich auf der Ostseite nach Norden, die Ofelmauer, Neh. 3, 27, — der Name Ofel scheint ursprünglich auf die Ostseite des südlichsten Rückens beschränkt gewesen zu sein, vgl. 2 Chron. 27, 3, besonders 33, 14, wie auch noch *Ὀφλᾶ*, *Ὀφλᾶς* bei Josephus, Bell. J. 5, 4, 2; 6, 6, 3. Das nächste Tor aber war das Rosstor, Neh. 3, 28, durch welches die Rosse des Königs aus- und eingingen, 2 Kön. 11, 16; 23, 11; 2 Chron. 23, 15, warscheinlich weil sie nur von außen in ihre Stallungen (in den Substruktionen der Tempelarea) gelangen konnten. Thenius und Keil denken es sich nach ihrer Auffassung des Ganzen an der Westseite des Tyropoiontales, und zwar da, wo die Mauer nach dem Ofel erst übersetzte; aber in Jer. 31, 40 wird es ausdrücklich als östlich gelegen bezeichnet und nach dem Zusammenhange dort kommt es sogar als ein möglichst weit östlich am Kidrontal gelegenes in Betracht. Wie schon die Priesterwonungen bei ihm in Neh. 3, 28 andeuten, die von der Westseite des Tempelberges bis hierher herüberlagen, dann auch das Haus der Tempeldiener und Gewürzkrämer, Neh. 3, 31, das wol besonders zur Aufbewarung der beim Tempeldienst nötigen Sachen bestimmt war, lag es nicht mehr fern von der Tempelmauer. Das Obergemach der Ecke, עֲלִיַּת הַפִּנָּה, das Neh. 3, 31 den Schluss macht, war warscheinlich das Hyperoon eines Turmes der Ecke, welche die Ofelmauer mit der hier beginnenden Tempelmauer bildete. (Vergl. die topograph. Erörterungen zu Neh. 3 in meinem Komm.)

Es scheint, dass der Lauf der Mauern und die Lage der Tore in den späteren Zeiten trotz verschiedener Zerstörungen und Erneuerungen immer wesentlich dieselben blieben. Judas Makk. stellte 1 Makk. 4, 60 die Tempel-, Jonathan 1 Makk. 10, 11 die Stadtmauern wider her. (Was 1 Makk. 12, 37 von dem Einsturz der Mauer des Apeliotes, des Ostens, d. i. des Kidron, und von der Herstellung des Chafenatha angedeutet wird, ist dunkel und textkritisch unsicher. Chafenatha, wenn wirklich so zu lesen ist, möchte man von חֹפֶן, حُفْنَة = Daumen ableiten, und unter der Daumengegend dann etwa den Ofel verstehen; aber die Vergleichung der Stadt mit einer Hand, die dabei zu Grunde läge, wäre etwas sonderbar). Antipater beseitigte den durch Pompejus angerichteten Schaden, Bell. J. 1, 7, 3 und 1, 10, 4, und Herodes baute zum Schutze des Palastes, in den er die alte Burg auf Zion verwandelt hatte, an der Nordmauer Zions, den Hippicus-, den Phasael- und Mariamneturm, den ersteren 25 jüdische Ellen lang und breit, 80 jüd. Ellen hoch, bis zu einer Höhe von 30 Ellen völlig massiv, aus großen, fugengeränderten Quadern, — und zwar auf der Nordwestecke Zions, wie daraus folgt, dass Josephus bei der Beschreibung der Mauern sowol nach Osten als nach Süden zu von ihm ausgeht, — die beiden anderen Türme nicht weit davon entfernt, aber etwas östlicher, wo der Zion sich über die nördliche Einsenkung bereits höher erhob, in noch größeren Dimensionen, Bell. J. 5, 4, 3. Außerdem erweiterte Herodes die Mauern der Tempelarea ums Doppelte (sodass sie ein Stadium lang und breit waren, Bell. J. 1, 21, 1). Die Stadtmauern beließ auch er im wesentlichen so, wie sie waren.

Was uns Josephus von dem Laufe der letzteren in der Zeit des Krieges gegen die Römer angibt, dürfte daher von dem, was wir bisher gefunden haben, nicht sehr abweichen, nur dass nun noch eine neue Mauer, eine dritte, zu den beiden älteren dazugekommen war, vergl. Bell. J. 5, 4, 2. Die erste und äl-

teste Mauer ging nach ihm vom Hippicus aus auf der Nordseite Zions hin bis zum Tempel, auf der Westseite durch den Bethso genannten Ort bis nach dem Essenertor, auf der Südseite bis auf die Siloahquelle hin und von dort nicht etwa über das Südende des Tyropoiontales direkt nach der Ofelspitze (Robins. II, S. 48), sondern vom Siloah ab (nach Norden) abbiegend auf der Ostseite (Zions) an dem Teiche Salomos hin, *ἐκκλῖνον πρὸς ἀνατολὴν ἐπὶ τὴν Σαλομῶνος κολυμβήθραν (πρὸς ἀνατολὴν, δύσιν* etc. heißt in solchen Beschreibungen bei Josephus nicht „gegen Osten, Westen 2c. hin", sondern, wie auch Robinson l. c. anerkennt, „auf der Ost-, West- 2c. Seite"), und dann hindurchkommend (*διῆκον*, nämlich durch das Tyropoiontal) bis zu einem gewissen Ofla genannten Orte schloss sie sich der östlichen Tempelhalle an. Dass Josephus auf die Umkreisung des südlichen Tempelberges bis zum Tempel hin nicht mehrere und ausdrücklichere Worte verwendet, wird nicht auffallen, wenn man beachtet, dass er auch für die andern großen Abteilungen immer nur eine näher bestimmende Angabe hat. Auch nach ihm also wandte sich die Mauer um den südöstlichen Zion herum nach Norden, sodass das südliche Tyropoiontal ausgeschlossen wurde (Schultz, Krafft, Raumer u. a.). Ja warscheinlich hatte sie nach Norden zu von da ab, wo sie nach dem Ofel übersetzte, sogar noch eine Fortsetzung bis zu ihrer nördlichen Linie hin; — in dieser Fortsetzung dürfte das Tor der Mitte gelegen haben, sodass die obere Stadt rund herum eingeschlossen war. Denn als die Römer unter Titus den Tempel und Ofel bis Siloah hinab erobert hatten, lag der Zion ihnen noch keineswegs offen, vielmehr mussten sie ihn noch besonders belagern, Bell. J. 6, 8, 1—4.

„Die zweite Mauer begann", so sagt Josephus, „bei dem Tore, welches man Gennath (Gartentor) nannte und welches zur ersten Mauer gehörte und die nördliche Gegend umkreisend (*κυκλούμενον*), erstreckte sie sich bis zur Antonia". Je nach der Auffassung dieser viel gedeuteten Worte bestimmt sich das Urteil darüber, ob es möglich ist, dass die Kirche des heil. Grabes an der rechten Stelle steht oder nicht. Da Josephus sagt, dass die Stadt da, wo sie nicht von unzugänglichen Tälern umgeben war, d. i. nach Norden hin, durch drei Mauern geschützt gewesen sei — was aber sehr wol etwas ungenau und blos a potiori gesagt sein kann, — so haben Robinson (II, S. 103 ff. und Neue biblische Forschungen, S. 277) und die ihm folgten, besonders Hupfeld, l. c. S. 217 ff., J. Wilson, The lands of the Bible I, 444, Tobler, Topogr. I, 103 ff., Arnold u. a., geschlossen, dass das Tor Gennath, das sonst leider gar nicht weiter vorkommt, gleich in der äußersten Nordwestecke Zions in oder neben dem Hippicus gelegen habe, sodass die zweite Mauer, von ihm ausgehend, auch schon in der westlicheren Gegend vor der älteren Mauer hingelaufen wäre. Zunächst nordwestlich, dann erst nordöstlich gerichtet habe sie schon ungefär den Lauf der jetzigen Stadtmauer bis zum Damaskustor innegehalten und sei dann entweder südöstlich nach der Antonia herabgekommen oder östlich über Bezeta bis an den Kidron gegangen. Die Stelle der Kirche des hl. Grabes wäre demnach sicher von ihr mit umschlossen gewesen und könnte unmöglich diejenige der Kreuzigung und des Begräbnisses Christi sein, die außerhalb der damaligen Stadt und Stadtmauer gesucht werden müssen, vergl. „hl. Grab". Allein abgesehen davon, dass die zweite Mauer in dieser Weise one Zweifel von der entsprechenden Mauer der alttestamentlichen Zeit sehr verschieden, nämlich viel umfangreicher gedacht wird, so steht doch auch manches andere sehr bestimmt entgegen, wie schon Olshausen, Williams, Schultz und Krafft und später auch Furrer, Schick und Zimmermann mit Recht geltend gemacht haben. Das Hauptsächlichste dürfte folgendes sein: 1) Als Cestius a. 66 in den Bereich der dritten Mauer eingedrungen war, zündete er Bezeta, die Neustadt und den Holzmarkt an, und one dass ihn die zweite Mauer gehindert hätte, drang er bis zur Oberstadt, nämlich bis zur nordwestlichen vor; der Königsburg gegenüber schlug er sein Lager auf, vergl. Bell. J. 2, 19, 4 und dazu Olshausen, S. 11. — 2) Zur Erklärung des Entschlusses des Titus, seinen Angriff beim Monument des Hohenpriesters Johannes, das in der nordwestlichen Neustadt stand, zu eröffnen, fügt Josephus ausdrücklich bei, an dieser Stelle sei nicht

bloß die erste (äußere) Befestigung (ἔρυμα) niedriger gewesen, sondern die zweite habe sich auch nicht damit zusammengefaſst, weil man es vernachläſſigt habe, da, wo die Neustadt nicht sehr bewont war, eine Mauer zu ziehen, vielmehr sei hier zur dritten (inneren) Mauer ein guter Zugang gewesen, durch den Titus ebenso die Oberstadt zu nehmen gedacht habe, wie durch die Antonia den Tempel, Bell. J. 5, 6, 2. Das *καὶ τὸ δεύτερον οὐ συνῆπτεν* kann nicht heißen: die zweite Mauer sei nicht unmittelbar auf die erste (äußere) gefolgt (gegen Robinson). Schon der folgende Grund: *ἀμελησάντων καθ' ἃ μὴ λίαν ἡ καινὴ πόλις συνῴκιστο τειχίζειν* zeigt, daſs der Sinn ist, die zweite Mauer habe nicht Zusammenhang mit der ersten (äußeren) gehabt, sie sei nicht von ihr, sondern erst von der dritten (inneren) und von dieser nicht an ein und derselben Stelle mit ihr, sondern erst anderswo ausgegangen, sodaſs ein Stück der Neustadt bloß von der ersten umschlossen gewesen sei. Daſs Titus gleichwol, statt unmittelbar auf die innere Mauer loszugehen, erst die zweite erstürmte, erklärt sich einfach daraus, daſs er den schwierigen Angriff auf die durch ihre starken Türme, auch durch die Terrainbeschaffenheit so wol bewehrte Oberstadt nicht wagen durfte, so lange er dabei noch einen Flankenangriff von der östlichen Seite her zu fürchten hatte. — 3) Als Titus die zweite Mauer erobert und ihren nördlichen Teil niedergerissen, in die Türme ihres südlichen Teiles aber Wachtposten gelegt hatte, Bell. J. 5, 8, 2, ließ er westlich zwei Dämme zur Eroberung der Oberstadt und östlich zwei zur Eroberung der Antonia aufwerfen, ib. 5, 9, 2, die beiden ersteren aber nicht etwa innerhalb, sondern außerhalb der zweiten Mauer, vom Denkmal des Hohenpriesters Johannes an, das, wie Robinson zugibt, nach B. J. 5, 6, 2 außerhalb zu suchen ist, den zweiten aber beim Teiche Amygdalon, B. J. 5, 9, 4, der seinen Namen warscheinlich von den 3 berühmten Türmen (מִגְדָּלוֹת) des Herodes hatte und diesen gegenüberlag, der also wenigstens ungefär dem heutigen Hiskiateich entsprechen muſs. One Zweifel lag also auch dieser Teich noch außerhalb der zweiten Mauer, was man angesichts des Siloah-, es-Sultan- und Mamillateiches, die alle extra muros, nicht auffällig hätte nennen sollen. Damit stimmt es, daſs sich der Schutt dort nur 2 Fuß hoch findet. Der Einwand, daſs eine Mauer östlich davon zu tief unter der äußeren Umgebung gelegen hätte, trifft darum nicht zu, weil er sich, wie die Zimmermannschen Karten lehren, ebensosehr auch gegen die westlicheren Gegenden, wenn man nicht etwa bis zur heutigen Mauer vorgehen wollte, erheben ließe. Am besten denkt man sich die zweite Mauer nach alledem in der Gegend des heutigen Bazars anfangend und zuerst nördlich gerichtet, aber dann nicht bis zum heutigen Damaskustor laufend, sei es nun, daſs man sie von dort wie die heutige Mauer nach dem Josaphattal (Schulz) oder sei es, daſs man sie umbiegend über den Kamm des Bezeta nach der Antonia (Williams, Holy City II, p. 54—58) kommen läſst, — sondern schon östlich von der Grabeskirche allmählich nach Osten umschwenkend, sodaſs das *κυκλούμενον* des Josephus vollkommen sein Recht erhält, uud dann etwa auf dem Kamm, der von der Grabeskirche aus nach Osten zu warnehmbar ist, nach der Antonia hinüberziehend. Zu der Kürze, die ihr in dieser Weise zuerkannt wird, stimmt es, daſs Josephus auf ihr nur 14 Türme, auf der ersten Mauer dagegen 60 und auf der dritten sogar 90 zält, B. J. 5, 4, 2, und daſs er zu dem *κυκλούμενον τὸ προσάρκτιον κλίμα* ein *μόνον* hinzusetzt.

Die **dritte** Mauer, welche die Neustadt im Nordwesten und Norden umgab, ließ erst Herodes Agrippa I. anlegen; er baute sie sehr fest in Zickzacklinien und aus ungeheueren Werkstücken, aber aus Furcht vor Claudius brachte er sie nicht über die Fundamente hinaus. Erst nach ihm gaben ihr die Juden allmählich eine Höhe von 20 Ellen, krönten sie auch mit 2 Ellen hohen Schutzwehren und 3 Ellen hohen Zinnen, besonders mit 90 Türmen, die 20 F. breit waren und 20 F. über ihr emporragten. Unter den letzteren zeichnete sich an der westlichsten Ecke der achteckige Psephinos aus, der 70 Ellen hoch auf hervorragender Höhe gebaut sowol nach dem toten wie nach dem Mittelmeer eine prächtige Aussicht bot. Es ist warscheinlich die heutige sogenannte Goliatsburg, burdsch oder kal'at Dschalud (Tobl. Topogr. I,

S. 66 ff.), die, wie der Name Psephinos besagt, aus kleineren Steinen erbaut ist, westlich vom lateinischen Kloster, auf dem höchsten Punkt der heutigen Stadt, 2590 F. über dem Meere. Der Lauf der dritten Mauer war warscheinlich im wesentlichen derselbe, den die heutige Stadtmauer innehält. Robinson und auch Schultz müssen sie nach ihren Vorstellungen von der zweiten Mauer nicht unbedeutend darüber hinaus vorschieben. Aber auch hier haben sie die Angaben des Josephus nicht für, sondern gegen sich. Josephus sagt, sie habe sich gegenüber dem Grabmal der Helena, womit auch nach Robinson die sogenannten Königsgräber bald östlich vor dem Damaskustor identisch sind, und durch die Königshölen (διὰ σπηλαίων βασιλικῶν), worunter warscheinlich die etwas östlicher liegende Jeremiasgrotte zu verstehen ist, hingezogen; die heutige Stadtmauer geht südlich ziemlich nahe daran vorbei. Nach B. J. 2, 19, 4 war der Skopus 7 Stadien von der Stadt, und nach Arch. 20, 4, 3 waren die Gräber der Helena 3 Stadien von ihr entfernt, vgl. auch B. J. 5, 3, 3: von der heutigen Stadtmauer liegen die Königsgräber 4 Stadien ab, welche Differenz sich aus der Ungenauigkeit des aus dem Gedächtnis schreibenden Josephus erklärt. Nach B. J. 5, 4, 3; 5, 12, 2 betrug der Umfang Jerusalems 33 Stadien, was für eine Ausdehnung, wie sie Robinson und Schultz statuiren, entschieden zu wenig ist; die heutige Stadtmauer misst 26 oder 27 Stadien (auch schon bei Euseb., praep. ev. 9, 36), etwa eine gute Stunde, welches Maß sich leicht auf dasjenige von 33 Stadien erhöht, wenn der jetzt ausgeschlossene südliche Zion und Ofel mit dazugenommen wird. Wärend übrigens der Boden nördlich von der jetzigen Mauer seine rötliche Farbe hat und keinerlei Mauerreste erkennen läßt (vergl. Recovery p. 285 f.: „there were no signs of any old foundations), ist er überall, wo er reichlicher mit Schutt gemischt ist, graugefärbt, und dazu deuten sich in und an der heutigen Stadtmauer noch unzweifelhafte Reste einer antiken Befestigung durch Mauer und Graben an, schon an dem Nordwestwinkel (Robins., N. Bibl. Forsch., S. 285; Schick in d. Zeitschr. des deutsch. Pal. Vereins, I, S. 15 ff.), besondes aber beim Damaskustor, dessen Türme auf älteren Grundlagen ruhen, warscheinlich auf den Überbleibseln der beiden in B. J. 5, 2, 2 am Nordtor erwänten πύργοι γυναικεῖοι. Nach Wilson S. 55, vgl. auch Vogüé S. 123 ff., zeigt sich vom Damaskustor ab 300 F. gegen Südwesten eine aus großen Werkstücken bestehende Grundlage der Mauer. Nach Krafft befinden sich an der Nordostecke der jetzigen Stadtmauer, wo nach Josephus der πύργος γωνιαῖος stand, warscheinlich der jetzige burdsch laklak, Storchturm, Reste von Türmen, die, wie die Reste der Goliatsburg, aus Kittgemäuer bestehen.

Nach der Zerstörung der Stadt und ihrer Mauern durch Titus kam es zu einer Widerherstellung derselben erst durch Hadrian a. 132—136. Die Mauer nach Westen hin und besonders die drei großen herodeischen Türme waren durch Titus am meisten geschont worden (B. J. 7, 1, 1). Hier mochte daher Hadrian die alte Burg erneuern. Jedenfalls fanden die Kreuzfarer 1099 daselbst eine starke Festung vor, die sich ihnen erst zuletzt ergab. Auch erhielt sich dieselbe bei der Zerstörung der neuen Stadtmauern 1219. Sie hieß bei den damaligen Geschichtsschreibern Turm oder Citadelle Davids und behielt diesen Namen bis ins 16. Jarh., wo sie infolge einer Renovirung durch die Pisaner Kastell der Pisaner genannt wurde. Sie besteht heutzutage aus einer Vereinigung von fünf viereckigen Türmen, die, von schrägen Böschungsanbauten gehalten, in mehrfach unregelmäßiger Lage kreisförmig einen Burghof umgeben, und ist von einem teilweise verschütteten Graben mit Böschungen davor und dahinter eingefaßt. Unter den Türmen zieht besonders der nordwestliche als ein jedenfalls sehr alter die Aufmerksamkeit auf sich. Man hat ihn für den Hippicus gehalten; der dürfte aber hart neben dem jetzigen Jaffator gestanden haben. Seine Maße entsprechen mehr den größeren des Phasael, mit dem ihn Fergusson, Wilson (S. 47), auch Schick u. a. identifiziren. Sein massiv aus ziemlich großen Quadern aufgefürter Unterbau ist 20 M. hoch, wovon freilich etwa 7,50 M. im Schutte liegen, 17 M. breit und 21,40 M. lang. Der neuere, 10 M. hohe Oberbau enthält Wonungen für die Besatzung, einen großen Sal und eine Cisterne, vgl. Schick (l. c. S. 226 ff.).—

Die jetzige Stadtmauer wurde nach arabischen, an ihr angebrachten Inschriften von Sultan Soliman I. 1536—39 widerhergestellt. Am wesentlichsten weichen beide, die hadrianische und die türkische Einfassung von der alten dadurch ab, dass sie — wie zur buchstäblichen Erfüllung von Mich. 3, 12 — den südlichen Teil Zions von der Stadt völlig ausschließen. Im übrigen erhoben sie sich sicher mehrfach auf den stehengebliebenen älteren Fundamenten. Ganz besonders gilt dies von der Harammauer. An der Südwest- und Südostecke der letzteren sieht man Quadern von 6—8 M. Länge, die man für Reste aus israelitischer Zeit halten darf. Bei den Nachgrabungen an der Südmauer hat man in der Tiefe einen Krug und an den Quadern Zeichen in rother Farbe und eingehauene Buchstaben, die phönizisch (althebräisch) zu sein scheinen, gefunden. In der Nordostecke hat Warren die Ruinen eines großen Turmes (Hananeel?) entdeckt. Nur in der Gegend des goldenen Tors, dessen Architektur aus Hadrians Zeit herzurüren scheint, dürfte die ältere Stadtmauer östlicher gestanden haben. Tief im Schutt liegen dort die Reste einer Mauer, die wider mit althebräischen Schriftzeichen versehen ist.

4. Die wichtigsten Örtlichkeiten. Die Acra. Das Jerusalem des Herodes, wie es der Herr unter sich liegen sah, als er ihm auf dem Ölberg weinend sein Geschick weissagte, muss sich als eine eigentümlich, aber schön gebaute, dabei stark befestigte, erhabene Königin der Städte präsentirt haben. Nach Art der orientalischen Städte hatte es auch damals schon enge und winkelige Gassen, wie B. J. 2, 15, 5 und neuere Ausgrabungen beweisen, Tobl. 3. Wand. S. 545,— daher man bei größeren Aufläufen leicht erdrückt wurde, Arch. 20, 5, 3; B. J. 2, 14, 9; 6, 8, 5. Erst a. 64 entschlossen sich die Juden auf den Rat Agrippas II., die Straßen mit weißen Steinen zu pflastern, Arch. 20, 9, 7. Aber fest eingehegt in ihre nach Norden hin zweifachen Mauern und bekränzt von den stattlichen, den Eindruck der Sicherheit bedeutend erhöhenden vielen Türmen lag die Doppelstadt, trotz des lichten Baumaterials, aus dem ihre Gebäude errichtet waren, wie eine ernste Doppelfeste da; voran von den großartigen Vorhöfen umgeben das Heiligtum mit den marmor- und goldbekleideten Wänden, deren Glanz im Sonnenschein die Augen blendete, jedem von vornherein ankündigend, dass hier die Stadt eines warhaft großen Königs, die Stätte der Anbetung Jehovas selbst sei, und daneben dann nördlich die düstere Antonia wie eine gewaltige Zwingburg aufgebaut, dahinter sich höher und höher erhebend die Geschäftsstadt mit ihrem bunten, lebendigen Verkehr, links die Paläste auf dem Zion bis zum königlichen Hofe hinauf, und im Nordwesten zuletzt noch außerhalb der Mauer die einzelnen Gehöfte, die bereits das Werden der Neustadt andeuteten. Im großen und ganzen können wir uns das alles noch heut ganz wol vorstellig machen. Fraglich ist nur, ob wir es auch im einzelnen, wenigstens soweit es geschichtlich wichtig geworden ist, genauer zu bestimmen vermögen. — Am meisten Ungewissheit herrscht in Betreff der von Josephus so oft erwänten Acra. Die verschiedenen Vorstellungen, die man sich von ihrer Lage gemacht hat, veranschaulicht Menke, Bibel-Atl. Nr. 5, besonders die 4. Taf. der Zimmermannschen Karten. Tobler, Furrer und Mühlau, die eine kaum bemerkbare und höchst zweifelhafte Vertiefung auf dem Zion in der Gegend der Judengasse zum Grenztale (Tyropoion) machen, betrachten den östlichen, Fergusson den nördlichen Teil Zions als Acra, Menke den Ofel mit Einschluss des Tales zwischen Ofel und Zion, Olshausen speziell den Ofel, Williams, Schultz und Zimmermann denten an die Baris oder Antonia, Krafft sucht sie wenigstens nahe dabei, Sepp sucht sie beim Damaskustor und verbindet damit die Gegend bis zum Zion, Robinson und Kiepert vertreten die alte traditionelle Ansicht, die sich schon bei Brocardus findet, dass die Acra die nordwestliche Stadt sei, Robinson, indem er sie fast die ganze Breite über Zion einnehmen lässt, Kiepert, indem er ihr besonders die Gegend des Damaskustores bis nördlich vom Tempel hin zuweist und den Bezeta etwas weiter nach Nordwesten verlegt. Diejenigen, die sie wie Caspari, Zimmermann und v. Alten auf dem Tempelberg suchen und in diesem zugleich den Zion finden, stellen sie dann gar auch mit dem Zion und der Davidsstadt gleich, die obere

Stadt des Josephus von der letzteren unterscheidend. — Josephus beginnt seine Beschreibung Jerusalems B. J. 5, 4, 1 mit den Worten: „die Stadt war auf zwei Hügeln erbaut“ — zwei zält er hier nur, weil er denjenigen der Unterstadt mit dem des Tempels vorerst in einen zusammenfasst; waren sie doch, wie er im Folgenden ausdrücklich erwänt, wirklich zu einem verbunden worden; so kehrt er auch zum Schluss dieses Abschnittes zu dieser Betrachtungsweise wider zurück, indem er sagt: „von außen aber waren die beiden Hügel der Stadt von tiefen Tälern“ — womit er nur das Hinnom- und Kidrontal meinen kann, — „umschlossen und wegen der steilen Abhänge an beiden Seiten gab es nirgends einen Zugang“. Erbaut war die Stadt: — „sich anblickend (ἀντιπρόσωπος), indem die Hügel durch eine mittlere Schlucht (φάραγξ)“, er meint, wie aus dem folgenden deutlich wird, die der Tyropoier — „getrennt wurden, in welche hinein (εἰς ἥν) die Häuser dicht aneinander zu Ende gingen“ — ἐπάλληλοι, nicht gerade terrassenförmig (Hupf.); wenigstens auf der Nordseite des Zion konnten sie nicht bis unten hinab liegen; hier hinderte sie die Mauer. — „Von den Hügeln war der, welcher die Oberstadt trug, viel höher und gerader gestreckt. Wegen seiner Festigkeit wurde er vom König David die Burg (φρούριον = מְצוּדָה) genannt, von uns der obere Markt“. Schon diese Erinnerung an David beweist, dass er die obere Stadt für diejenige der alten Burg hielt. „Der andere aber, der Acra genannte, der die Unterstadt trug, war abgerundet“ — ἀμφίκυρτος, halbmondförmig; — wie aus dem unmittelbar Folgendem erhellt, meint er hier den andern im engeren Sinn, one den Tempelberg, d. i. bloß den Rücken, der vom Zion durch das Tyropoiontal, vom Tempelberg durch eine andere Schlucht getrennt wurde. „Diesem gegenüber war ein dritter Hügel, von Natur niedriger als die Acra und früher durch eine andere breite Schlucht (φάραγξ) getrennt. Widerum jedoch in den Zeiten, wo die Hasmonäer herrschten, schütteten sie die Schlucht zu, indem sie die Stadt mit dem Tempel verbinden wollten (συνάψαι), und die Höhe der Acra machten sie durch Abtragen niedriger, damit der Tempel auch über sie weg sichtbar würde. Die sogenannte Käsemacher-Schlucht aber (ἡ τῶν τυροποιῶν φάραγξ), von der wir sagten, dass sie den Hügel der Oberstadt und den unteren trenne, reicht hinab (καθήκει) bis nach Siloah“. Es frägt sich, welches die andere breite Schlucht ist, welche die Acra vom Tempelberg trennt. Unzulässig ist es, darunter eine Vertiefung zwischem dem Ofel und dem übrigen Tempelberg zu verstehen, — eine solche war, wie die Nachgrabungen beweisen, nie vorhanden. Ebensowenig darf man an die Niederung, die eine Strecke nördlich von dem ursprünglichen Tempelplatz nach dem Kidron lief, denken; diese war, obwol früher wirklich vorhanden (somewhat north of the Golden Gate“, Recovery p. 160 f.), doch nicht bedeutend genug, und besonders war der Raum nördlich von ihr bis zum Bezeta viel zu klein, als dass dort die Unterstadt gesucht werden dürfte. Die Meinung aber, dass die Tempelburg, die dort lag, die Acra im engeren Sinn gewesen sei, wird durch die verschiedenen Namen, dann durch Josephus Aussagen über den verschiedenen Ursprung beider in Arch. 15, 11, 4 und 12, 5, 4 zurückgewiesen. — Man muss an das Wad denken, das vom Damaskustor aus westlich vom Tempelberg herabläuft, zumal da Josephus die Schlucht ausdrücklich als breit bezeichnet, — und so folgt denn, dass das Wad vom Tyropoion zu unterscheiden, nicht etwa für den nördlichen Teil desselben zu halten ist, wie es sich denn auch durch die in Nr. 1 erwänte Erhöhung, die ursprünglich warscheinlich viel bedeutender hervortrat als jetzt, von ihm sondert, — dass wir den Anfang des Tyropoion vielmehr in dem in Nr. 1 besprochenen westöstlichen Einschnitt, der ursprünglich schon bei den drei Türmen des Herodes, besonders aber nach Osten zu wesentlich tiefer als jetzt war, finden, und für die Acra demnach die Gegend zwischen dem Zion und Wad, wenn auch bis in das Wad hinein, bis in die Nähe des Tempelberges, halten müssen, die übrigens auch, von der zweiten kreisförmigen Mauer eingefasst, die nötige abgerundete Gestalt hatte. Im wesentlichen also mit Robinson zusammentreffend, müssen wir nur darin von ihm abgehen, dass wir die Acra auf die am (und im) Wad zunächstliegende Gegend beschränken. Dazu nötigt

uns nicht bloß die Nähe der zweiten Mauer, sondern auch der Umstand, daſs Josephus von einer weiterhin liegenden Örtlichkeit, wie z. B. die der jetzigen Grabeskirche ist, unmöglich hätte sagen können, daſs die Makkabäer sie so weit abgetragen hätten, daſs der Tempel über sie wegschaue. Übrigens hatte die Unterstadt Acra nach Josephus ihren Namen von einer Burg Acra, die nach ihm Antiochus gebaut hatte, Arch. 12, 5, 4, und von ihr versichert er ausdrücklich, Arch. 12, 9, 3: ἐπέκειτο τῷ ἱερῷ; ja er bezeichnet sie Arch. 12, 5, 4 als ὑπερκειμένη τὸ ἱερόν; von der Örtlichkeit derselben, die er immer noch, obwol die Burg nach ihm von den Makkabäern zerstört war, Acra nennt, erzält er, daſs die Römer sie nicht etwa schon nach der Erstürmung der zweiten Mauer, sondern erst nach der Eroberung der Antonia und des Tempels mit andern dem Tempel zunächst gelegenen Gebäuden, mit dem Archeion (Archiv), dem Buleuterion (Rathause) und dem sogenannten Oflas zugleich in Brand gesteckt hätten, B. J. 6, 6, 3, sodaſs man sieht, daſs die Acra unmittelbar im Schatten des Tempels gelegen hat, und leicht zu der Annahme bewogen wird, daſs damit vor allem die Erhöhung, die zwischen Wad und Tyropoion herablief, gemeint ist. Dazu stimmt es, daſs Josephus B. J. 6, 6, 3 hinzusetzt, das Feuer sei bis zum Palast der Helena fortgeschritten, der mitten an der Acra stand, ἃ δὴ κατὰ μέσην τὴν Ἄκραν ἦν. Allerdings aber hatte die Burg Acra, von der aus die Syrer den Tempel bedrängt hatten, in Warheit nicht hier, sondern in der Stadt Davids gelegen, d. h. es war, wenn auch vielleicht etwas weiter nach dem Tempel zu ausgedehnt, die alte Burg auf dem Zion gewesen, für die auch das Targum zu 2 Sam. das änlich klingende Chakra = Schloſs setzt. Dies erhellt sehr bestimmt aus 1 Makk. 1, 33; 2, 31; 60, wie schon J. D. Michaelis, Anm. zu 1 Makk., Jahn, Arch. II, S. 467, Crome (Ersch u. Gr. Encykl. unt. Jerusalem), Winer, R.-W.-Buch unter Burg, Grimm zu 1 Makk. 1, 33 und Hupf. a. a. O. geltend gemacht haben und wie auch in Megillat Taanith c. 2 ausdrücklich hervorgehoben wird. Die Makkabäer hatten dieselbe auch keineswegs, wie Josephus behauptet, geschleift, sondern erhalten, ja verstärkt, 1 Makk. 13, 50 ff.; 14, 36 ff. Josephus verfiel auf seine falsche Annahme nur deshalb, weil einerseits die Burg nach 1 Makk. dem Tempel nahe gewesen war und andererseits die Erhöhung am südlichen Ende des Wad nun einmal allgemein — das kann nach Josephus Aussagen nicht bezweifelt werden — Acra hieß. Zu diesem für sie etwas auffälligen Namen aber, welchen selbst Josephus zuerst ganz richtig für die Burg in der Oberstadt Arch. 7, 3, 1. 2 und auch sonst = ἀκρόπολις gebraucht, vergl. Hupfeld l. c. S. 123, war sie gekommen, — warscheinlich weil sie im Unterschied vom Wad, das sie gegen das Tyropoion abschloſs, zumal nach ihrer ursprünglichen Höhe immerhin τὰ ἄκρα war, weil dort vielleicht auch wirklich einmal ein burgartiges Gebäude, etwa zum Schutze des Tempels, bis zur makk. Zeit hin gestanden hatte. Von der Verlegung der Burg nach einem Orte, wo sie nicht zu finden war, war dann die Fiktion, daſs sie geschleift sei, eine natürliche Folge; die Annahme aber, daſs die Höhe, auf der sie gestanden habe, zum teil abgetragen sei, hatte ihren Grund warscheinlich in Planirungen, die hier zur Herstellung eines Übergangs von der Unterstadt zum Tempel wol wirklich stattgefunden hatten. —

Die Baris. Schon in Neh. 2, 8, vergl. 7, 2, wird eine zum Tempel gehörige Burg erwänt und mit persisch-hebraisirtem Namen הַבִּירָה genannt. Josephus bezeichnet sie Arch. 15, 11, 4 als Akropolis, nennt sie aber nirgends Acra, sondern sagt l. c. ausdrücklich, daſs sie von den Hasmonäern den Namen Baris bekommen habe. Nach 1 Makk. 13, 52 befestigte sie Simon, nahm auch mit den Seinigen in ihr Wonung, — denn was hier vom hl. Berge neben der Acra (in der Oberstadt) gesagt wird, kann nur auf sie bezogen werden. Hyrcan, der ebenfalls in ihr residirte, Arch. 18, 4, 3, machte sie zum Depositorium des hohenpriesterlichen Schmuckes, der daher mit ihr zugleich später, zum besonders großen Verdrusse der Juden, den Römern und ihrer Verwarung zufiel, jedoch auf Vermittelung des syrischen Statthalters Vitellius und auf kaiserlichen Befehl wider zurückgegeben wurde, Arch. 15, 11, 4; 18, 4, 3. Ganz besonders fest und

groß stellte Herodes die Baris her; nach seinem Gönner nannte er sie Antonia, B. J. 1, 3, 3; 5, 5, 8. Er baute sie im Norden des Tempels, errichtete sie aber wol nicht (Robins.) in der ganzen Breite der Area, — dagegen die Geschichte der Belagerungen, Arch. 14, 4; 2; B. J. 1, 7, 2—4; 17, 8; 14, 15, 14; 17, 18, sondern bloß an der Nordwestecke, wo sie westlich vielleicht ein gut Stück über den Tempelplatz hinausragte, in die westliche und nördliche Halle des äußeren Tempels aber unmittelbar eingriff, auf einen 50 Ellen hohen, nach allen Seiten abschüssigen Felsen, der nach Krafft noch immer erkennbar ist. Den Fels ließ er von unten an mit glatten Steinplatten belegen, teils zur Zierde, teils um ihn desto unersteigbarer zu machen. Dem Inneren gab er die Räumlichkeiten und die Einrichtung eines Palastes, Hallen, Bäder, geräumige Kasernenhöfe u. s. w. Das Ganze bekam die Form eines großen Turmes, hatte jedoch 4 Ecktürme, von denen derjenige auf der Südostecke als der höchste (70 Ellen hoch) einen Blick über das ganze Heiligtum darbot. Die nördliche Einfassung bildete ein tiefer Graben, B. J. 1, 7, 3; Arch. 14, 4, 2, deren Fortsetzung vielleicht der heutige Birket Israil ist (Robins.).

Der Palast der Hasmonäer. Die Baris mochte den Hasmonäern nicht lange genügen; sie bezogen aber nicht die alte hohepriesterliche Wonung südlich vom Tempel am Tyropoiontal (s. Nr. 3), die seit dem Aufhören des legitimen Hohenpriestertums warscheinlich niederen Priestern zugefallen war, auch nicht das alte Königshaus auf dem Ofel, das vielleicht schon in Ruinen lag, sondern bauten sich auf der nordöstlichen Seite des Zion, der südwestlichen Ecke des Tempels gegenüber einen neuen Palast. Josephus bezeichnet ihn, B. J. 2, 16, 3, als das Haus der Hasmonäer, Arch. 20, 8, 11 als *τὸ βασίλειον*, welches von den Hasmonäer-Sönen herrürte. An der ersteren Stelle sagt er ausdrücklich, dass er über dem Xystus (ob westlich oder südlich von demselben, bleibt unbestimmt), am äußersten Rande des Zion lag und dass Agrippa II. auf ihm auf einem weit sichtbaren Ort seine Schwester Bernike aufstellte, als er auf dem Xystus eine Volksversammlung hielt. Dieser letzte jüdische König ließ ihn nach Arch. 20, 8, 11 ausbauen und vergrößern, weil er die angenehmste Aussicht über Stadt und Tempel darbot. Die Juden aber, welche es für gesetzwidrig hielten, dass jemand, außer den Priestern, bei der Verrichtung der hl. Handlungen zusehe, richteten dagegen über der Exedra westlich vom inneren Heiligtum eine hohe Mauer auf, und setzten es gegen Festus bei Nero durch, dass dieselbe stehen blieb.

Der Palast des Herodes. Josephus unterscheidet B. J. 2, 17. 6 von dem Palast des Agrippa und der Bernike denjenigen des Herodes; letzteren bezeichnet er hier als *τὴν ἀνοτέρω αὐλήν*, gewönlich aber als *τὰ βασίλεια*, B. J. 1, 13, 3; 2, 3, 1; Arch. 14, 13, 14, oder auch als *τὴν βασιλικὴν αὐλήν*, B. J. 2, 19, 4; 6, 7, 1; 8, 1. Er rühmt ihn als *παντὸς λόγου κρείσσων*, B. J. 5, 4, 4. Es unterschieden sich in ihm zwei große Abteilungen, die nach Cäsar und nach dem darin bewirteten Agrippa, Augustus Schwiegersone, benannt waren, Arch. 15, 9, 3; 16, 2, 1. Die Wände der Gemächer, in denen je 100 Gäste untergebracht werden konnten, waren aus den seltensten Steinen hergestellt und mit den mannigfaltigsten Bildsäulen, mit goldenen und silbernen Gerätschaften und köstlichen Vasen geschmückt. Viele Säulengänge, einer nach dem andern, liefen rund herum und außerhalb derselben schlossen sich Gärten und Haine mit tiefen Bächen, Cisternen und Erzwerken, durch welche sich Wasser ergoss, an. Das Ganze war von einer 30 Ellen hohen Mauer umgeben, auf der sich die stattlichsten Türme erhoben. Nördlich stieß diese Residenz an denjenigen Teil der Stadtmauer, der vom Hippicus, Phasael und Mariamneturm beherrscht war, B. J. 5, 4, 4; sie muss also die Stelle der alten davidischen Burg eingenommen haben.

Die Hohepriesterwonung. Zunächst machte Herodes wol den Hasmonäerpalast zur Hohenpriesterwonung, indem er ihn dem Hyrkan und seiner Familie, besonders der Alexandra und ihrem Son Aristobul, dem Bruder der Mariamne, beließ. Als er aber das Hohepriestertum an den Babylonier Ananel, Arch. 15, 2, 4, vergl. 15, 3, 1; 3, 3 und an andere Nichtmakkabäer vergab,

bedurfte es einer neuen Behausung. Warscheinlich wies er diese in derselben Gegend an. Jedenfalls wonte der Hohepriester Ananias, als der Krieg gegen die Römer begann, in der Oberstadt, und zwar, wie es scheint, dem Palaste des Agrippa und der Bernike nahe, B. J. 2, 17, 6.

Die Theater, der Xystus und andere Bauten. Nach Arch. 15, 18, 1 baute Herodes, um alle 5 Jare Kampfspiele veranstalten zu können, zum großen Verdruss der Juden und ganz gegen ihre Sitten, ein Theater, — es bleibt ungesagt, wo; — nach Arch. 17, 10, 2 und B. 2, 3, 1 gab es im südlichen Teil der Oberstadt einen Hippodrom; möglicherweise war dieser mit dem Theater identisch. Auch ein sehr großes Amphitheater baute er nach Arch. 15, 18, 1; dies aber in der Ebene, also wol nördlich von der Stadt. — An der äußersten Nordostecke des Zion, östlich vom Hasmonäerpalast, vielleicht auf einem terrassenförmigen Absatz dem Tempel gegenüber, stellte er den Xystus (von ξύω, schaben, glätten, ebnen), einen geebneten, freien, von Säulen umgebenen Platz her, der zu gymnastischen Übungen, zum Lustwandeln und zu Volksversammlungen benützt wurde, B. J. 2, 16, 3; Arch 20, 8, 11. Bis zu ihm erstreckte sich nach B. J. 5, 4. 2 die alte Mauer, sich darnach mit dem Rathause verbindend und sich an den westlichen Säulengang des Tempels anschließend. Das Rathaus, ἡ βουλή, τὸ βουλευτήριον — wo wol der hohe Rat seine Sitzungen hielt (wenn er sich nicht etwa ausnahmsweise, wie Matth. 26, 57 ff.; Mr. 14, 53 ff., beim Hohenpriester versammelte), vergl. Apostelg. 22, 30; 23, 10, muss demnach zwischen dem Xystus und Tempel, aber nicht in der Niederung des Tyropoiontales, wo noch das heutige Rathaus, die Mekheme, steht, sondern, wie aus dem „darnach“ (ἔπειτα) in der angef. St. des Joseph. B. J. 5, 4, 2 warscheinlich wird, an der Seite der westlichen Tempelhalle gelegen haben, vergl. Stud. und Krit. 1878, S. 608 ff. — Nördlich von der alten Mauer, auf oder an der Erhöhung, womit das Wad abschließt, stand das Archiv, τὰ ἀρχεῖα, wo namentlich die Schuldurkunden aufbewart wurden, B. J. 2, 17, 6, ebenso — mitten an der Acra — der Palast der Helena, B. J. 6, 6, 3: — auf dem Ofel dagegen, wo früher die Residenz der davidischen Könige gewesen war, erhob sich die von der Grapte, einer Verwandten des Königs Izates von Adiabene, erbaute βασιλικὴ αὐλή B. J. 4, 9, 11; Johannes von Gischala, der Herr des Tempels, hatte sie im jüdischen Kriege inne; mit ihr dürfte der Hof des Monobazos, des Sones der Helena, bis zu dem die alte Mauer, sich westlich von Siloah nach Norden wendend, hinüberreichte, identisch gewesen sein, Bell J. 5, 6, 1.

Die Verbindung der Stadt mit dem Tempel. Nach Arch 15, 11, 5 gab es in den westlichen Teilen des Tempelumgangs vier Tore, von denen das eine nach dem Königspalast fürte, indem das in der Mitte liegende Tal zum Übergange weggenommen (ἀπειλημμένη, etwa „überbrückt“, aber besser wol „ausgefüllt“) war, zwei nach der Vorstadt, προάστειον, das übrige, von dem viele Stufen hinabgingen, nach der anderen Stadt. Das erste ist wol dasselbe, welches nach B. J. 2, 16, 3; 6, 6, 2 an der Brücke zwischen dem Tempel und Xystus lag. Unter der Vorstadt wird man am sichersten die Acragegend verstehen, die vor der Oberstadt und besonders vor den Hauptmauern, der alten und der Tempelmauer lag und als eine Stätte einzelner größerer Gebäude von der eigentlichen Stadt verschieden war, unter der andern Stadt die sich nach Norden zu an die Acra anschließende zweite Stadt. Noch jetzt findet man mehrere Spuren von alten Toren und Brückenbogen an der Westseite des Haram; schwierig aber ist es, sie mit den von Josephus erwänten zu identifiziren. Das Kettentor, Bab es Silsele, der westliche Haupteingang, steht auf einem von Wilson entdeckten Brückenbogen; über ihn und andere Bogen weg scheint eine Straße nicht nach der Oberstadt (vgl. Robins., Neue Untersuchungen, S. 244 und 294), aber nach der sich nördlich daran zunächst anschließenden Gegend gefürt zu haben. Ungefär in der Mitte zwischen dem Silseletor und der Südwestecke des Haram, etwas südlich vom Klageplatz der Juden (vgl. Nr. 7), im Quartier der Moghrebiner, liegt das von Barclay entdeckte Prophetentor, das seine Schwelle 15 M. unter der jetzigen Bodenfläche hat. Nur noch 12 M. von dem Südwestende des



Haram entfernt, hat Robinson an der alten Mauer einen Bogenansatz erkannt, der aus Steinen von 6—7 Meter Länge gebaut, etwa 15,5 M. breit ist und fast 4 M. aus der Mauer hervorragt (II, S. 64 ff.). Am Westhügel drüben entdeckte man Überreste von einer Kolonade, die, wenn sie vom Xystus herrüren, beweisen, daſs derselbe sehr weit nach Süden reichte.

Die Stätten der Leidensgeschichte des Herrn. Das Haus, in welchem der Herr mit seinen Jüngern das letzte Mal hielt, Matth. 26, 18 ff., stand nach einer alten Tradition auf dem südlichen Theile Zions, der jetzt nicht mehr zur Stadt gehört, inmitten des jetzt Nebi Daud genannten Häuser-Komplexes. In ihm sollen die Jünger auch versammelt gewesen sein, als der hl. Geist am Pfingsttage über sie ausgegossen wurde, — was nur daran eine gewisse Stütze hat, daſs der Besitzer jedenfalls ein Anhänger Jesu war, der die Jünger Jesu öfter bei sich sehen mochte. Der große steinerne, zweischiffige Sal, der jetzt als coenaculum gezeigt wird, ist warscheinlich mit der alten Kirche der Apostel identisch, die Cyrill im 4. Jarhundert schon als traditionellen Ort der Geistesausgießung erwänt. — Das Haus des Hohenpriesters Kaiphas, in dessen Nähe wol auch das des Annas, bei dem die Juden nur wie bei Gelegenheit miteintraten, Joh. 18, 13, zu denken ist, wird von der Tradition nicht in der nach Josephus zu vermutenden Gegend auf dem nordöstlichen Zion, sondern ganz südlich in der Mitte zwischen Nebi Daud und dem Zionstore, wo jetzt ein kleineres armenisches Kloster, — das des Zionsberges — steht, ganz nahe dem coenaculum angenommen, sodaſs Jesus, als er von Gethsemane zu Kaiphas gefürt wurde, fast ganz dahin zurückzukehren hatte, von wo er ausgegangen war. Aber die Tradition ist bei ihren Ortsbestimmungen oft nur sinnig; auf Richtigkeit legt sie keinen Wert. Kaiphas und Jesus, der Hohepriester des Alten und der des Neuen Bundes, — wenn die Gegensätze so unmittelbar aneinandergerückt werden, wie hier durch ihre Behausungen, so stellen sie sich gegenseitig in ein um so helleres Licht. — Die nach Matth. 27, 27 und Parallelstellen nächste Station, das Prätorium oder Richthaus, d. h. die Wonung des Pontius Pilatus, kann man in einem der königlichen Schlösser auf dem Zion (Ewald, Gesch. Isr. V, S. 53), z. B. in dem hasmonäischen Palast, wo sich Florus später freilich nur deshalb einquartierte, weil die Antonia damals in den Händen der Juden war, B. J. 2, 14, 8; 15, 1, 5, — oder sicherer, da der Prokurator nur auf kurze Zeit aus Cäsarea nach Jerusalem zu kommen pflegte, in der Antonia unmittelbar bei der dort lagernden römischen Besatzung suchen. Jedenfalls ist diese mit der *παρεμβολή*, zu der der Apostel Paulus hinaufgefürt wurde, Apostelgesch. 21, 34. 37; 22. 24; 23, 16. 32, gemeint. Unter dem Hochpflaster, *λιθόστρωτον*, chald. *γαββαθᾶ*, גַּבְּתָא, Joh. 19, 13, auf welchen der römische Prokurator mit Prätoren-Vollmacht seinen Richtstul aufstellen ließ, wird man „einen mit Marmorsteinen verzierten Vorsprung am Hause" (Ewald l. c.) zu verstehen haben, vielleicht die untere Terrasse der schon beschriebenen Antonia (Krafft, S. 166 f.). Von den königlichen Palästen stand der eine vielleicht dem in Jerusalem freilich nur gastirenden Herodes Antipas zu Gebot. Ging Jesus mit dem Kreuze von der Antonia aus, so ist er wol wirklich so ziemlich den Weg gewandelt, den die Tradition, wenn auch sicher erst seit dem 13. Jarhundert, nachdem sie über die Lage des Prätoriums früher geschwankt hatte, als via dolorosa bezeichnet. Diese Straße, die vom Stefanstore kommt und westwärts, ein wenig südlich gerichtet, sofort an dem ansehnlichen Gebäude der katholischen Zionsschwestern mit dem Ecce homo-Bogen vorbei ins Wad hinab und dann wider zur Höhe hinauf nach der Grabeskirche fürt, bezeichnet ungefär den Lauf der zweiten Mauer, an der es hingegangen sein wird.

Der Ölberg. Einer der wenigen wirklich sicheren Punkte ist der Berg, an welchem Jesus im Voraus mit dem Tode rang und nachher gen Himmel fur. Wir dürfen Gethsemane ungefär da suchen, wo der heutige, den Franziskanern gehörige Garten dieses Namens (ein unregelmäßiges, seit 1847 ummauertes Quadrat von etwa 70 Schritt im Geviert) liegt und Rosmarin, Rosen und Levkoyen

für die Besucher liefert, am Fuße des Ölberges, dem Stefanstor gegenüber, nur etwas südlicher. Schon aus dem 4. Jarhundert haben wir Nachrichten von diesem Ort, der damals freilich einen größeren Umfang und verschiedene Kirchen und Kapellen hatte. Welchem Jarhundert die sieben ältesten Ölbäume in ihm entstammen, die vor Alter geborsten, und, damit sie nicht auseinanderfallen, mit Steinen umlegt, zum teil etwa 6 Meter Umfang haben; ob sie etwa wirklich, wie man sagt, bis auf Jesum zurückreichen, obwol von Titus und Hadrian erzält wird, dass sie alle Bäume um Jerusalem haben umhauen lassen, mag dahingestellt bleiben. Einige Schritte nördlich vom Garten findet man eine eigentlich zum Grabe der Maria gehörige Höle, an die man das Andenken an Jesu angstvolles Ringen geheftet hat; es ist die Schweißhöle, die Grotte der Todesangst (antrum agoniae), die man früher auch für den Ort der Gefangennehmung hielt; man hat sie mit 3 Altären für die verschiedenen Konfessionen versehen. — Der Ort der Himmelfart lag nach Luk. 24, 50, wo nicht *ἕως εἰς*, sondern *ἕως πρὸς Βηθανίαν* zu lesen sein wird, nicht in oder bei Bethanien, womit auch Apostelgesch. 1, 12 nicht ganz stimmen würde, wol aber gegen Bethanien hin, also zwischen dem Ölberg und dem Berg des Ärgernisses, wo der Weg nach Bethanien entlang fürt. Dass die Tradition ihn dennoch schon frühzeitig, jedenfalls schon vor 315, oben auf dem Gipfel ansetzte, dass Konstantin hierher eine Himmelfarts-Basilika baute, die dann später durch verschiedene andere Kirchen, zuletzt durch eine nach älterem Grundriss erbaute Kapelle ersetzt wurde, dass man dann hier auch verschiedene Klöster anlegte (die wider verschwunden sind), erklärt sich aus der schon vorhin bemerkten freien, sinnigen Art der Sage, nach welcher man auch die Stelle, wo Jesus die Stadt ansah und weinte, Luk. 19, 41, auf halber Höhe gerade über Gethsemane lokalisirte. Der Gipfel war als Staffel und vor allem als Symbol der Erhöhung Jesu, passender, als es ein niedriger Ort gewesen wäre. Für dieselbe Art der Sage spricht es, dass der Ort für die Engelanrede: viri Galilaei, Apostelg. 1, 11, fast $1/4$ Stunde weiter nördlich auf einem Nebengipfel des Ölbergs am Wege nach Isawiye, fixirt wurde. Man dachte sich die Apostel dabei als solche, die durch den Abschied Jesu nidergeschlagen und der Engelweisung sehr bedürftig, im Begriff waren, sich in das Ihrige zu zerstreuen, die sich daher von Jerusalem entfernten. Ganz besonders deutlich aber beweist für diese Art der Sage der Umstand, dass sie bald südlich von der Himmelfartskapelle auch den Ort, wo Jesus die Jünger sein Gebet lehrte, und weiter abwärts die Stätte, wo die Apostel das Glaubensbekenntnis verfassten, angesetzt hat. Gebet und Glaube sind die beiden Wege, auf denen sich auch die Christen gen Himmel erheben; das Gebet lernen sie aber nur, wenn sie glauben, und den Glauben nur, wenn ihnen Gethsemane hier und Golgatha drüben recht lebendig vor Augen gestellt werden.

Bethphage und Bethanien. Nach Matth. 21, 1, besonders nach Joh. 12, 14, wo Jesus erst, nachdem er Bethanien verlassen hatte, den Esel erlangte, und im Grunde auch nach Luk. 19, 37, wo er sich, nachdem er den Esel bestiegen, direkt Jerusalem annäherte, lag Bethphage, Feigenhausen (talm. בֵּית פַּאגֵי, warscheinlich von פַּגָּה = פַּג, Hoh. L. 2, 13, grossulus), Jerusalem näher als Bethanien, aber nicht unmittelbar am Wege, sondern seitwärts, sodass ein Erzäler, der die Ortsverhältnisse nur im Großen ins Auge fasste, bei der Nennung der Orte auf Jerusalem zu, Bethphage allenfalls auch voranstellen konnte, Mr. 11, 1 und Luk. 19, 29. Im Talmud, wo es öfter vorkommt, wird es zum jerusalemischen Stadtbezirk gerechnet; vielleicht aber war der Name nach den zwischeneingekommenen Zerstörungen auf nähere Gehöfte übergegangen. Die kirchliche Tradition hat es an verschiedenen Stellen angesetzt. Schick (Neueste Nachrichten aus dem Morgenl., Nr. 79, Jahrg. 1875) findet es sehr warscheinlich, dass südwestlich von den Steinbrüchen, um die der Weg nach Bethanien von Jerusalem aus nördlich herumfürt, ungefär in der Mitte zwischen dem Kidron und Bethanien, Mauerreste und besonders Cisternen die Lage von Bethphage bezeichnen. — Bethanien, chaldäisch warscheinlich בֵּית עֲנְיָא, Ort des Leidenden genannt, weil die

Reinigungsbedürftigen (nach talmudischer Tradition) hier ein Reinigungswasser fanden, nach dessen Benutzung sie einkaufen durften, was zur gesetzlichen Reinigung gehörte, nach andern = בֵּית הִינֵי, Ort unreifer Datteln, im Talmud vielleicht mit Hanioth gemeint und dadurch als zum hl. Lager, in welchem die Passalämmer geschlachtet werden durften, zugehörig bezeichnet, nach Orig., Theophyl. u. a. aber = *οἶκος ὑπακοῆς*, wobei עֲנָה zu Grunde gelegt, der a-laut also als wesentlich behandelt ist, bei den Christen nach Lazarus schon frühzeitig Lazarium geheißen, ist nach den Andeutungen in Matth. 21, 17; 26, 6; Mr. 11, 1. 11 f.; Luk. 19, 29; 24, 50; Joh. 11, 18 one Zweifel da zu suchen, wo das jetzige El-Azarijeh, ein aus 40 Steinhütten bestehendes, von Muhammedanern bewontes Dorf liegt: an der Ostseite eines Vorhügels des Ölbergs, nördlich von der Straße nach Jericho, am Anfang eines kleinen ostwärts gerichteten Wadi, von Gruppen von Öl-, Feigen-, Mandel- und Johannisbrotbäumen umgeben. Nach Joh. 11, 18 war es 15 Stadien, etwa $^1/_2$ Stunde von Jerusalem entfernt. Natürlich zeigt die Mönchstradition in El-Azarijeh noch die Häuser Marias, Marthas und Simons des Aussätzigen, auch das Haus oder Schloss des Lazarus, und besonders — schon seit dem 4. Jarhundert — in einem kellerartigen, engen Gewölbe, zu welchem 26 Stufen hinabfüren, westlich vom Dorf das Grab des Lazarus. Man möchte die Turmruine, welche Schloss des Laz. heißt, für die Überbleibsel einer Burg halten, welche Melisendis, die Gemalin König Fulcos von Jerusalem zwischen 1138 und 1143 zum Schutz des von ihr hier gegründeten Nonnenklosters baute, aber die großen geränderten Steine weisen auf eine frühere Entstehungszeit zurück. Über den mit Skulpturen aus dem Mittelalter versehenen Steinblock, den man bei Bethanien gefunden hat, vergl. Clermont-Ganneau in der Revue archéol., Dec. 1877, p. 366 ff.

5. Die Gewässer. Wie der Kalksteinboden erwarten läſst, war die Gegend Jerusalems auch in älterer Zeit schon, wenn auch später noch mehr, trotz Ps. 46, 5, wo es sich um einen Fluſs im höheren Sinne handelt, an Wasser arm. Wie das Land, 5 Mos. 6, 11, war daher sicher auch die Stadt schon frühzeitig mit großen Wasserbehältern zur Sammlung und Aufbewarung des Regenwassers versorgt. Gegenwärtig finden sich bei den besseren Häusern oft drei oder vier Cisternen, in welche wärend der Regenzeit das Wasser von den Dächern geleitet wird, von 5—30 F. Länge, von etwas weniger oder auch ebensoviel Breite und von 10—20 Fuß Tiefe, meist flaschenförmig in den unten lockeren Felsboden hineingearbeitet, mit einer halsartigen Öffnung oben und einem Rade für den Eimer, also unseren Brunnen änlich. Besonders zeichnen sich die Cisternen auf dem Haram esch-Scherif aus; die Meer- oder Königscisterne vor der Aksamoschee reicht 13 M. tief in den Felsboden hinein und hat einen Umfang von 224 M. Sehr nennenswert ist aber auch die Helenacisterne, einige Schritte nordöstlich vom Ostende der Grabeskirche, gegenüber der Kuppel der Helenakapelle; Tobler maß von der Öffnung bis auf den Wasserspiegel 47 F.; dann sank der Eimer bis zu 70 F., one auf den Grund der Cisterne zu kommen (Dritte Wand. S. 217 ff.). — Fast nicht weniger wichtig aber dürften die Wasserleitungen gewesen sein, die Jerusalem von Norden und Westen, am meisten jedoch von Süden her Wasser zufürten. Diejenige von Norden her dürfte sich noch in dem unterirdischen Kanal andeuten, der in den Doppeltunnel unter dem Kloster der Zionsschwestern mündet, sich aber von da noch weiter südlich bis neben die Westseite des Haram fortsetzt; diejenige von Westen her hat sich als eine zu Tage liegende Rinne von der russischen Kolonie und weiterher bis zur Goliatsburg und in die Stadt hinein verfolgen lassen. In diesen beiden floss wol nur das Regenwasser, das draußen von den Höhen her zusammenlief, herbei. Von Süden her aber kamen zwei mit reichlichem Quellwasser, eine obere, geradere, aus dem Wadi Bijar (Brunnental) am Hebronwege südwestlich von Urtâs und Bethlehem, die stellenweise (z. B. bei dem jetzigen Grabe Rahels) in geschlossenen steinernen Rören das Gesetz vom Steigen und Fallen des Wassers in Anwendung brachte, bei Jerusalem aber über das Hinnomtal und am Zion herum etwas höher als die folgende hinlief, jetzt jedoch nur

noch hin und wider vorhanden oder nachweisbar ist, und eine untere, vielfach gewundene aus dem Wadi Arrub südlich von Thekoa, die längs der oberen Anfänge der nach Osten abfallenden Täler in Schlangenwindungen hingefürt, das Steigen vermeidet, bei Bethlehem einen brunnenartigen Schacht speist, in einem Tunnel zwischen Stadt Bethlehem und Kloster durchläuft, westlich vom Hinnomtal an Jerusalem herankommt, nördlich vom Birket es-Sultân auf einer Mauer (Brücke) über das Hinnomtal setzt, den Zion westlich, südlich und östlich umzieht und unter dem Wilsonschen Bogen durch das Tyropoiontal in den Haram einmündet, wo sie früher den schönen runden Brunnen El-Kâs (Becher) zwischen der Sachra- und Aksamoschee speiste. Letztere Leitung ist noch 1856 und 1860 widerhergestellt, 1863 aber von den Bewonern Bethlehems verstopft worden, sodass auch sie Jerusalem jetzt nicht mehr zu gute kommt. Sehr wol möglich ist es, dass sich früher von ihr ein Netz von Kanälen durch das Hinnomtal nach den Südterrassen zur Bewässerung der dortigen Gärten hinunterzog, vergl. Warren bei Wolff, Sieben Artikel über Jerus., Stuttg. 1869, S. 66 ff., und dass diese befruchtende Bewässerung für Ps. 46, 5 eine gewisse Grundlage bildete. Beide Leitungen waren 2 Fuß breit und meistens etwas tiefer aus gut cementirtem Mauerwerk hergestellt, stellenweise aber auch in den Felsen eingehauen; oben waren sie mit großen Steinen zugedeckt, die jetzt vielfach fehlen. Beide liefen an den großen Urtâs-Teichen, eine Stunde südlich von Bethlehem hin, Wasser an sie abgebend, zeitweilig auch wol aus ihnen empfangend. Von diesen Teichen ging übrigens auch eine südöstlich gerichtete, mit dem Arrubkanal zusammenhängende Leitung nach dem Herodium (Dschebel Fardîs) aus. Was den Urheber und die Entstehungszeit dieser Werke betrifft, so sagt Josephus von Herodes, B. J. 1, 21, 10, dass er mit ungeheueren Kosten reichliches Wasser von weiter Ferne nach dem Herodium gebracht habe, was auf die Arrubleitung, sofern sie nach dem Herodium lief, passt; er sagt ferner von Pilatus, B. J. 2, 9, 4, dass er auf Kosten des heil. Schatzes 400 Stadien weit Wasser nach Jerusalem fürte, was sich von der Arrubleitung, sofern sie nach Jerusalem kam, verstehen läst, wenn man ihre vielen Krümmungen miteinrechnet; von den Urtâs-Teichen ab, bis wohin sie Herodes gebaut hatte, maß sie noch etwa 200 Stadien, welche Entfernung in Arch. 18, 3, 2 angegeben ist. Ob man die anderere, gerade und kürzere, aber künstlichere Leitung für älter, etwa gar für salomonisch halten und in Pred. S. 2, 5. 6 eine Tradition in dieser Beziehung finden darf, muss hier dahingestellt bleiben. (In Betreff der Cisternen und Kanäle vergl. die auf sorgfältigen Untersuchungen beruhende Abhandlung von Schick: „Die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem“ in der Zeitschr. des deutsch. Paläst. Vereins, I, S. 132 ff.).

Eigene Quellen hatte Jerusalem vor allem an und bei dem Tempelberge, und dieser Umstand — leicht bedeutsam gefunden — bildete wol für Weissagungen wie Joel 4, 18 und Ez. 47, 1—12, vgl. Sach. 14, 8, die Grundlage. Es waren ihrer nur zwei; ihr Wasser reichte aber in Verbindung mit demjenigen einer westlicher fließenden dritten für die Stadt allenfalls aus, sodass dieselbe bei Belagerungen nur von Hunger, 2 Kön. 25, 3, vergl. Kl. L. 2, 20; 4, 4 f., 9 f., nicht auch von Durst zu leiden hatte, wärend es die Belagerer draußen wegen Wassermangels nicht auszuhalten vermochten. Daher sie denn auch selbst Strabo, 16, 2, 40, als eine felsige, woleingeschlossene Festung rühmt, die innerhalb wol bewässert, außerhalb ganz trocken sei. Als die Hauptquelle des Tempelberges ist der Siloah zu nennen, der in der Bibel dreimal — in Jes. 8, 6, als מֵי הַשִּׁלֹחַ, in Neh. 3, 15 als בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח, in Joh. 9, 11 als ἡ κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ erwänt wird und den noch Muhammed für eine Quelle des Paradieses erklärt haben soll. Wie der Name (שִׁלֹחַ, שֶׁלַח = missio) selbst andeutet, muss ihr Wasser wol durch einen Kanal in einen Teich geleitet worden sein, und nach Neh. 3, 15; B. J. 5, 4, 1. 2 muss dieser Teich dem Südostende Zions gegenüber am unteren Ende des Tyropoion gelegen haben. Beides stimmt einigermaßen zu dem noch jetzt Siloah genannten Becken, welches 53 Fuß lang, 18 Fuß breit und 19 Fuß tief im unteren Teile des Tyropoiontales, etwa

noch 255 Fuß von der Mündung desselben entfernt, von der südlichen Ofelspitze fast südlich liegt und durch einen kleinen Kanal etwas von seinem Wasser ins Kidrontal, zunächst in die Gärten der 40—50 Fuss hohen Terrassen hinabfließen läßt, — noch besser aber zu der etwas größeren Birket el Hamra weiter unten unmittelbar am Kidrontal, welche jetzt mit Erde ausgefüllt ist, sodass Gras und Bäume darin wachsen, vergl. Robins. II, S. 147. Der jetzige Siloah dürfte dem künstlich gemachten Teiche, der בְּרֵכָה עֲשׂוּיָה, die nach Neh. 3, 16 etwas weiter hinauf zu suchen ist, entsprechen, dürfte aber von derselben Quelle gespeist werden, wie der alte, eigentliche Siloahteich. Er empfängt sein Wasser zuerst aus einem kleineren Becken, das etliche Fuß höher hinauf ausgehölt ist, und dann aus einem unterirdischen Kanal, der von der Ostseite des Ofel herkommt. Dort quillt, etwa in der Mitte zwischen der Südspitze des Ofel und dem Anfange des Haram, 10—15 F. unter dem heutigen Talboden, der aber nach Warrens Untersuchungen früher wesentlich tiefer lag, die Quelle der Jungfrau, Ain Siti-Mariam, hervor, die, weil man auf etwa 30 Stufen zu ihr hinabsteigt, auch Stufenquelle — Ain Um ed-deradsch — heißt, und das Eigentümliche hat, daſs das Wasser in ihr des Tags zwei- oder dreimal, im Sommer freilich nur in 2 oder 3 Tagen einmal etwa $^{1}/_{4}$ Stunde lang plötzlich einige Fuß ansteigt und sich dann durch den Kanal wider bis auf seine gewönliche Höhe verläuft. Daſs diese Quelle in älterer Zeit nirgends für sich allein erwänt wird, kann man sich wol daraus erklären, daſs ihr Wasser erst im Siloahteich so recht zu Tage trat und wichtig wurde. Der Königsteich in Neh. 2, 14, den manche auf sie haben deuten wollen, hat schon deshalb nichts mit ihr zu tun, weil er ein Teich ist; er ist warscheinlich mit dem Teiche Salomos, B. J. 5, 4, 2, identisch, und dieser muſs, vergl. Nr. 3, etwa an der Stelle der Asujah gesucht werden. — Der Zusammenhang zwischen der Jungfrauenquelle und dem Siloahteiche ist, seitdem mehrere Forscher den Kanal zwischen beiden passirt haben, nicht mehr zweifelhaft. Auch ist das Steigen und Fallen des Wassers, das nach dem Volksglauben mit dem Wachen und Schlafen eines Drachen in der Quelle zusammenhängt, das aber wol von der intermittirenden Art des Zuflusses aus den Bergadern herrürt, in früherer Zeit, z. B. von Hieronymus (in Jes. 8, 6), auch im Siloahteich beobachtet worden. Gegenwärtig ist es in letzterem wol nur deshalb nicht mehr bemerklich, weil das Wasser nur noch spärlicher und langsamer dahin gelangt. Das Gefälle ist, obwol der Teich etwa 30 F. niedriger als die Quelle liegt, nicht stark, wie denn auch Jesaia in 8, 6 von dem Sachtgehen der Wasser Siloahs redet. Der Kanal, 1750 F. lang, einfach und roh gearbeitet, von der geraden Linie oft abweichend, trägt das Gepräge hohen Altertums an sich. 67 Fuß südwestlich von der Quelle stieß Warren in ihm auf einen Schacht, der senkrecht in die Höhe leitete und in einen Raum fürte, von welchem zwei Gänge nach Südwest und Nordwest laufen. So konnte man vielleicht auch von der Höhe des Berges aus des Wassers habhaft werden; durch die Gänge aber verteilte sich dasselbe warscheinlich auch noch nach anderen Gegenden. Aus den Zeiten der Drangsal, wo sich die Bewoner Jerusalems dahinein geflüchtet hatten, fand man dort allerlei Gerätschaften, Töpfe, Wasserkrüge, Kochschalen, Kolen, Speisereste, Lampen u. dergl. Übrigens schmeckt das Wasser jetzt, das nach B. J. 5, 4, 1 süß und im Überfluſs vorhanden war, sowol im Teich als an der Quelle süßlich und ein klein wenig gesalzen; im Sommer, wenn es niedriger steht, wird es noch salziger und geradezu unangenehm (Robins. II, S. 155).

Am meisten kommt nächstdem als eine Quelle lebendigen Wassers der Brunnen Rogel, עֵין רֹגֵל (entweder Kundschafter- oder nach dem Chald. und Syr. Gerber-Brunnen), in Betracht. Adonia veranstaltete bei ihm am Stein Sochelet das Opferfest, bei welchem er sich zum König ausrufen lassen wollte, 1 Kön. 1, 9. Nach Jos. 15, 7. 8; 18, 16. 17 lag er an der das Kidrontal heraufkommenden Grenze Judas und Benjamins; so ist er derselbe, den die fränkischen Christen den Brunnen des Nehemia nennen, weil Nehemia in ihm das wärend des Exils verborgene hl. Feuer aufgefunden haben soll, 2 Makk. 1, 19, 22, derselbe

auch, der gewönlich Bir Eyub, Hiobsbrunnen, heißt. Er liegt südlich vom Siloah im Tale Josaphat unterhalb der Einmündung des Hinnomtales in der schon Nr. 1 beschriebenen fruchtbarsten Gegend bei Jerusalem, ist 125 F. tief und hat etwa 50 F. hoch süßes, aber nicht sehr kaltes Wasser, das jetzt mit der Hand in die Höhe gezogen wird. Der Stein Socheleth ist nach Krafft S. 95 eine oberhalb des Brunnens an der Nordost-Ecke des Berges des bösen Rats vorspringende Felswand, die weithin Schatten verbreitet.

Bemerkenswert ist auch das vom mittleren Haram westlich liegende Heilbad Hammâm esch-Schifâ, das sein Wasser aus einem etwa 64 F. tiefen Brunnen und, wie es heißt, aus den Räumen unterhalb der großen Moschee empfängt, — bemerkenswert besonders deshalb, weil es die Nachricht des Ps.-Aristeas von einer wasserreichen, natürlich zufließenden Quelle, die innerhalb des Heiligtums selbst sei, bestätigen könnte. Indes ist dieser Bericht, der besonders auch von vielen unterirdischen, nach dem Tempel fürenden Kanälen redet, von denen der Verfasser das Getöse des Wassers sogar 4 Stadien von der Stadt entfernt gehört habe, one Zweifel etwas übertrieben (vergl. das griechische Original in Merx Archiv, I, S. 270), — und keinenfalls hat man durch die Kammer unten, die etwas oberhalb des Wassers seitwärts vom Brunnenschacht liegt, und in dem Gange, der von ihr aus nach Südosten, dann nach Süden 80 F. weit fürt, dort aber mit einem Becken zu schließen scheint, bis unter den Haram vordringen können. Das Wasser hat denselben Geschmack wie dasjenige der Marienquelle (Robinson II, S. 162 und Krafft S. 130), sodass man allenfalls an einen Zusammenhang mit ihr denken könnte.

Ob auch der Westen der Stadt eine Quelle hatte, ist neuerdings sehr streitig geworden. Jedenfalls hat es hier auch in der älteren Zeit schon Teiche und Kanäle gegeben, einen unteren Teich, dessen Wasser die Jerusalemiter in Hiskias Zeit sammelten (etwa durch Verstopfung des Abflusses, um sich noch für die Zeit der Belagerung gut versorgen zu können), und einen alten, für dessen Wasser sie einen Sammelort zwischen den beiden Mauern machten, Jes. 22, 9. 11. Es liegt nahe, unter dem unteren Teich die Birket es Sultân im Gihontal, westlich vom südöstlichen Ende Zions, zu verstehen, die von unbestimmtem Alter, von Sultan Soliman restaurirt und daher Sultansteich genannt, 169 Meter lang und 67 Meter breit, 10—13 M. tief ist, die jetzt freilich nicht einmal in dem niedrigeren westlichen Teile Wasser hat, in dem östlicheren höheren Teil sogar als Garten bestellt wird, in deren Gegend aber nach Neh. 2, 13 die Drachenquelle war, — unter dem alten aber, der nach 2 Chron. 32, 30 mit dem oberen Gihon und demnach auch mit dem oberen Teiche, Jes. 7, 3; 2 Kön. 18, 17, identifizirt werden darf, die Birket el-Mamilla, die, am oberen Anfange des Gihontales gelegen, nach einem Heiligen, Babyla, der dort ein Kloster hatte (Tobl., Topogr. II, S. 180), oder, wie andere meinen, nach der hl. Mamilla und ihrer dortigen Kirche benannt, 89 M. lang, 59 M. breit, 6 M. tief, teilweise in den Felsen gehauen, außerdem aber an den Seiten mit einer doppelten Mauer ausgefüttert, im Winter mit Regenwasser gefüllt, im Sommer und Herbst leer, jetzt one Quellenzufluß ist. Der Sammelort aber, den sie für das Wasser des alten Teiches zwischen den beiden Mauern machten, könnte der sogenannte Hiskia- oder Patriarchenteich, Birket Hammâm el-Batrak, sein, der innerhalb der jetzigen Stadt, gleich nördlich von der Jaffatorstraße liegt. 73 M. lang und 44 M. breit, früher nach Norden zu noch länger, ist er im Sommer nur mit schlammigem oder gar keinem Wasser versehen. Durch einen kleinen, rohen Kanal steht er mit dem Mamillateich in Verbindung. Seinen Abfluss hat er warscheinlich nicht nach dem Birket Israil hin, wie Tobler u. a. meinten, sondern eher ins Tyropoiontal gehabt, etwa in den Teich el-Burak (oder Obrak) unter dem Wilsonschen Brückenbogen (Schick l. c. S. 139 f.). Warren fand unter dem südlichen Ende dieses Bogens bei 13,4 M. Tiefe einen Wasserlauf, welcher beweist, dass durch das ehemalige Tal immer noch Wasser sickert. Ein unterirdischer Gang lief in gleicher Richtung mit dem Viadukt des Brückenbogens von der Tempelarea zur Citadelle, dessen Ende Warren nicht erreichen konnte, War-

scheinlich aber ist der Patriarchenteich nicht schon von Hiskia hergestellt. Er würde in Josephus Zeit, B. J. 5, 9, 4, nicht nach den Türmen des Herodes benannt sein — Teich Amygdalon, wenn er nicht erst mit oder sogar nach ihnen entstanden wäre. Wol nur deshalb, weil er zu den biblischen Andeutungen in Betreff des Teiches, den Hiskia machen ließ, sehr wol zu passen schien, benannte man ihn in der christlichen Zeit demgemäß, indem man wol annahm, daſs er innerhalb der zweiten, also zwischen dieser und der alten Mauer, zu denken sei. Das ware Werk des Hiskia scheint weit schwieriger und großartiger gewesen zu sein, als daſs dabei an jenen einfachen, an der Oberfläche ausgefürten Kanal mit dem dazu gehörigen Teiche gedacht werden dürfte. Es wird 2 Kön. 20, 20 am Schluſs seiner Regierungszeit als ein Hauptwerk von ihm hervorgehoben (vergl. Schick a. a. O., S. 140). Etwas genaueres findet sich darüber in 2 Chron. 32, 30, wo es ebenfalls als ein Hauptwerk in Betracht kommt: „er verstopfte den oberen Ausgang der Wasser Gihons und leitete sie nach unten in die Westgegend der Stadt Davids“, womit Jes. Sirach 48, 17 zu vergleichen ist. Nach dieser St. (2 Chron. 32, 30) handelte es sich deutlich um das Wasser einer Quelle; darauf fürt sowol der Name גִּיחוֹן von גִּיחַ hervorbrechen, als auch die Bezeichnung des oberen Teiches als des oberen Ausganges oder Hervorganges (מוֹצָא) der Wasser. Der Umstand, daſs eine Quelle in der Westgegend nicht mehr zu finden ist, darf nicht allzusehr befremden. Dieselbe kann im Laufe der Jarhunderte durch Erdbeben u. dergl. leicht verschüttet sein. Der Kanal aber scheint ein unterirdischer gewesen zu sein — darauf deutet das: „nach unten“ — und in die Davidsstadt gefürt zu haben. Der Ausdruck מַעֲרָבָה לְעִיר דָּוִיד ist allerdings dunkel und unbestimmt; indes kann nach 2 Kön. 20, 20 nicht die Gegend westlich von der Davidsstadt, sondern nur die Westgegend innerhalb derselben — *εἰς μέσον αὐτῶν* Jes. Sir. 48, 17 — gemeint sein (das לְ drückt die Zugehörigkeit aus und kann demnach in solchem Zusammenhang sowol „an“, 2 Chron. 33, 14, als auch „in“ bedeuten). Die Davidsstadt ist aber wie immer der ältere Stadtteil auf dem Zion. Wirklich hat man auf dem Zion bei der Grundlegung der anglikanischen Kirche eine „ungeheuere Wasserleitung“, zum teil in den Fels geschnitten und inwendig mit einem harten, zolldicken Cement überzogen, in westöstlicher Richtung entdeckt. Auch redet Josephus, B. J. 2, 17, 9, ausdrücklich von einer Leitung, die mit dem königlichen Palast zusammenhing; möglich, daſs sie die Fortsetzung von derjenigen war, durch welche Wasser nach dem Turm Hippicus gebracht wurde und daſs dies Wasser aus dem oberen Teiche kam, vergl. Robins., N. bibl. Forsch., S. 318 f. Das „zwischen den beiden Mauern“, das in 2 Kön. 25, 4 in Beziehung auf das Tor zwischen der Ost- und Westmauer des Ofel steht, muſs demnach in Jes. 22, 11 die Gegend zwischen der Nord- und Westmauer des Zion, oder vielleicht auch zwischen der Stadt- und Burgmauer bezeichnen. Furrer, Socin, Mühlau, Schick und Zimmermann identifiziren den Gihon im Zusammenhang mit ihrer Vorstellung von der Davidsstadt als auf dem südlichen Tempelberg gelegen und unter Berufung auf den Chaldäer, der für Gihon Siloah setzt, mit der Marienquelle und die Leitung des Hiskia mit dem von dort nach dem Siloah fürendenden Kanal. So sind sie aber genötigt, die Aussagen über Hiskias Werk in 2 Kön. 20, 20 und 2 Chron. 32, 30 von denen über die Anstrengungen der Jerusalemiter in Beziehung auf die Wasser des unteren und alten Teiches, worunter auch sie die Westteiche verstehen müssen, Jes. 22, 9. 11, gänzlich loszureißen. Zudem haben sie das so deutliche „in die Stadt“ in 2 Kön. 20, 20 und ebenso auch das: „westlich in“, oder wie sie erklären, „westlich von der Davidsstadt“ in 2 Chron. 32, 30, das auf den Siloah- oder Asujateich in keinem Falle paſst, entschieden gegen sich. Auch zeigt die andere Stelle, an der der Gihon noch vorkommt, die Erzälung von der Krönung Salomos in 1 Kön. 1, 33. 38. 45, daſs diese Quelle dem Rogelbrunnen, wo sich Adonia zum König ausrufen lassen wollte, unmöglich so nahe sein konnte, wie es der Siloah war. — Der Kanal, den der obere Teich bereits früher, wenigstens schon in Ahas Zeit, hatte, Jes. 7, 3, fürte das Wasser desselben one Zweifel änlich wie die noch jetzt

in den Patriarchenteich laufende Leitung westöstlich in die Stadt und zwar nach der Straße des Walkerfeldes, die wol als westliche Landstraße zu denken ist. Dazu stimmt, dass der von Lachis, also aus Südwesten kommende Rabsake an ihr Aufstellung nahm, 2 Kön. 18, 17; Jes. 36, 2. Beachtenswerterweise ist von dem Ende dieses Kanals, Jes. 7, 3, aber nicht von einem Teiche an demselben die Rede. Vielleicht hatten die Walker, die Reiniger und Verdichter der Zeuge, nicht ein größeres gemeinsames, sondern ein jeder sein besonderes Reservoir. Daraus, dass bei Josephus, B. J. 5, 4, 2 ein Denkmal des Walkers, *μνῆμα τοῦ γναφέως*, bei dem nordöstlichen Eckturm der dritten Mauer vorkommt, und dass der Name „Lager der Assyrer", *ἡ τῶν Ἀσσυρίων παρεμβολή* nach B. J. 5, 12, 2 ebenfalls an einer nordöstlichen Gegend haftete, mit Williams (II, S. 474 ff.) und Krafft S. 121 zu schließen, dass der obere Teich der Gegend nordöstlich vom Damaskustor angehört habe, ist gewagt, obwol man dort ein wenig nördlich von den sogenannten Königsgräbern im oberen Teil des Kidrontales eine Teichanlage findet, die von allen bei Jerusalem bekannt gewordenen Teichen bei weitem die größte ist, vgl. Schick a. a. O. S. 96. 143. Verfehlt aber ist es jedenfalls, den „mitten im Lande fließenden Bach", den Hiskia ebenfalls verstopfte, um den Belagerern das Wasser zu entziehn, 2 Chron. 30, 4, mit Williams auf den Kidron, oder mit Krafft, S. 134, auf den oberen Ausfluss des Gihon, der das Tyropoion (Wad) hinabgeflossen sei, zu deuten. Es kann damit nur ein künstlicher Bach (vgl. zu נחל z. B. Hi. 28, 4), nämlich die oben besprochene, wirklich inmitten des Landes daher fließende Urtasleitung gemeint sein.

Nördlich vom Tempel lag der nur in Joh. 5, 2 erwänte Teich Bethesda, griech. nicht *Βηθζαθά* (so nur in den Handschr. ℵL), sondern *Βηθεσδά*, d. i. בֵּית חֶסְדָּא, Haus oder Ort der (göttlichen) Huld (nach and. בֵּית אֶשְׁדָּא, locus effusionis, vergl. Pfeifferi dub. vex. p. 628 sq.; nach Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1856, IV, בֵּית סְטָיו, בֵּית אֶסְטָיו, Säulenhaus). Er lag mit seinen fünf Hallen, in denen sich Kranke aufhielten, am Schaftore; denn zu dem *ἐπὶ τῇ προβατικῇ* bei Johannes ein Nomen wie *πύλῃ* zu ergänzen, ist nach den Analogieen bei Winer, Neutest. Gramm. § 66, 4 unbedenklich, und da es ja ein Schaftor gab, durchaus natürlich, wärend es etwas sehr Gezwungenes hat, *κολυμβήθρα* als Dativ zu lesen und zu konstruiren: es liegt am Schafteich das hebräisch (zu-) benannte Bethesda. Nach der Lage des Schaftores, vergl. Nr. 3, ist es sehr wol möglich, ja fast warscheinlich, dass dieser Teich noch dem jetzigen Haramplatze, der Gegend östlich von der Antonia, angehörte, womit es sehr wol stimmt, dass Jesus nach Joh. 5, 14 auf dem Wege zum Tempel dort vorübergekommen zu sein scheint. Vielleicht lag er in der Niederung oder dem Tale, das sich dort in östlicher Richtung nach dem Kidron hinabzog, vergl. Nr. 1. Die zeitweilige Bewegung seines Wassers, Joh. 5, 4, hatte warscheinlich denselben Grund, wie das intermittirende Anschwellen der Marienquelle; aber unmöglich kann er mit dieser Quelle im Kidrontale identifizirt werden (gegen Robins. II, S. 158 f.). Da es gerade in der Gegend nördlich vom Tempel besonders große Zerstörungen und Schuttanhäufungen gegeben hat, vergl. Socin S. 196, so konnte seine Spur sehr wol völlig verloren gehen, obwol die Tradition, die ihn gewönlich in einem Doppelteich, sei's in demjenigen unter dem Kloster der Zionsschwestern oder in einem nördlich vom Birket Israil liegenden, jetzt ganz in Schutt begrabenen Wasserbehältnis fand und dort auch seine fünf Hallen widererkannte oder irgendwie widerherstellte, vergl. Krafft, S. 175 ff., seine Gegend im allgemeinen richtig festgehalten hat. Nur die richtige Erkenntnis in Betreff der Gegend macht es erklärlich, dass eine verhältnismäßig junge Tradition die Birket Israil (Birket Israin) als Bethesdateich bezeichnet. Dieses große Behältnis, das, 360 F. lang, 130 F. breit und 80 F. tief, den östlichsten Teil der Nord-Harammauer bis beinahe an den Kidron hin einfasst, ist als solcher sehr wenig denkbar. Da es mit Mörtel und kleinen Steinen an seinen Seiten überzogen ist, und zudem auch, wie Warren entdeckte, einen unterirdischen Weg oder Kanal hat, durch welchen das Wasser, wenn es höher als 25 F. über dem jetzigen Grunde stand, nach dem

Kidron hin abfloss, so scheint es früher, woher auch immer, mit Wasser angefüllt gewesen zu sein, obwol es seit mehr als 200 Jaren ausgetrocknet, zum teil mit Schmutz bedeckt, zum teil wie ein Garten mit Kräutern und Bäumen bewachsen ist. Die beiden hohen Gewölbe, die sich von seiner Südwestecke aus 100 F. weit unter die daran stoßenden Häuser hinziehen, und in denen man Reste der fünf alten Hallen erkennen wollte, haben es vielleicht mit einem anderen Wasserreservoir, etwa dem Strouthionteich des Josephus (vgl. Zeitschr. des deutsch. Paläst. V. S. 64), und weiterhin mit dem Graben nördlich von der Antonia verbunden. Die *Στρουθίου κολυμβήθρα*, B. J. 5, 11, 4, d. i. der Seifenkraut- oder Sperlingsteich, muss jedenfalls in dieser nördlicheren Gegend, und noch nördlicher, zwischen dem Scopus und der Stadt bei den Gräbern des Herodes, muss auch der Schlangenteich, *τῶν Ὀφέων κολ.*, der nicht mit der Drachenquelle bei Nehemia identifizirt werden kann, B. J. 5, 3, 2, gesucht werden.

6) Die Gräber. Besonders mittelst der Gräber könnte Jerusalems große Vergangenheit in unsere Gegenwart hineinragen. Es ist aber fraglich, ob auch nur eine von all den Begräbnisstätten, die fast rings um die Stadt herum als alte bezeichnet werden, wirklich echt ist. David wurde nach 1 Kön. 2, 10 in der nach ihm benannten Stadt begraben und noch in der Apostel Zeit war sein Grab wol bekannt, Apostelg. 2, 29. Hyrcan (Jos. Arch. 7, 15, 3; 13, 8, 4 und B. J. 1, 2, 5) und Herodes (Arch. 16, 7, 1) öffneten und beraubten es seiner von Salomo herstammenden Reichtümer. Nach Arch. 16, 7, 1 wurde dort auch Salomo beigesetzt. Nach Neh. 3, 16 hatten die Gräber Davids, d. i. des davidischen Hauses, ihre Stelle an der südöstl. Ecke der Zionsstadt, womit die Notiz des Theodoret zu 1 Kön. 2, 10 stimmt, dass Josephus sage, *τὸ μνῆμα (τῆς ταφῆς) παρὰ τὴν Σιλοὰμ εἶναι ἀντροειδὲς ἔχον τὸ σχῆμα*, obwol sich eine solche Aussage bei Josephus nirgends nachweisen lässt. Aber schon im 3. christlichen Jarhundert irrte man in Betreff der Örtlichkeit so sehr, dass man die Gräber der Könige bei Bethlehem als der „Stadt Davids“ zeigte; es ist daher nichts darauf zu geben, dass man das Grab und sogar auch den Sarg Davids heutzutage unmittelbar neben dem in Nr. 4 besprochenen Coenaculum in einem Seitengemach, in welches man durch ein Gitter blickt, zu haben meint und davon den ganzen dortigen Häuserkomplex Nebi Daud nennt. — Nachdem die meisten Könige Judas nebst dem Hohenpriester Jojada, 2 Chron. 24, 16, in den Gräbern Davids beigesetzt waren (Assa in seinem eigenen Grabe, 2 Chron. 16, 14, Ahasja und Joas anderswo, 2 Chron. 21, 20; 24, 25, Usia, weil er aussätzig geworden war, in dem Acker neben den Königsgräbern, 2 Chron. 26, 23, alle aber in der Stadt Davids), wurde Ahas in der Stadt Jerusalem, die von der Stadt Davids zu unterscheiden ist, nicht in den Gräbern der Könige, 2 Chron. 28, 27, Hiskia an dem Aufweg der Gräber der Kinder Davids, 2 Chron. 32, 33, Manasse und Amon im Garten an ihrem Hause, im Garten Usas, 2 Kön. 21, 18. 26, warscheinlich in der Nähe des königlichen Palastes, also auf dem südlichen Tempelberg, Josia in „seinem Grabe“, 2 Kön. 23, 10, das warscheinlich ebenda zu denken ist, beigesetzt, vielleicht weil in dem davidischen Erbbegräbnis für Ahas und die folgenden kein Raum mehr war. Wenn also Ezechiel in c. 43, 7 wirklich auf eine Entweihung des Tempels durch die Leichname der Könige, die zu nahe bei demselben begraben seien, hindeutet, so kann er dazu durch das Grab des Ahas, besonders durch dasjenige Manasses und der Nachfolger veranlasst sein; dass man das Begräbnis der Davididen überhaupt, dass man demnach auch die Davidsstadt unmitelbar südlich vom Tempel zu suchen habe, folgt aus seinen Worten nicht.

Bei fast allen christlichen Pilgern bis in die neueste Zeit bezeichnet der Name „Gräber der Könige“, arab. Kubur es-Salâtin, auch Kubur el-Muluk, das prachtvollste aller Grabmäler bei Jerusalem, das aber 10 Minuten nördlich vom Damaskustor, rechts von der Nablusstraße liegt, und bei den Juden schon in frühen Zeiten Höhle Zedekias oder Grab des reichen (zur Zeit des römischen Krieges lebenden) Sabua heißt. Obwol es De Saulcy, der es besonders genau untersuchte, für Davids Grab hielt, ist es doch nach Josephus sehr war-

scheinlich dasjenige der Königin Helena von Adiabene, ihres Sones Izates und seiner vielen (24) Söne und Töchter. Es besteht aus einer unterirdischen Vorkammer und einer westlich und zwei südlich davon gelegenen Grabkammern, die an mehreren Seiten mit Felsbänken und Schiebgräbern versehen sind. Die Türen an den Eingängen zu den Grabkammern, die mit eingemeißeltem Täfelwerk verziert waren, sind jetzt zerstört; ihre Trümmer liegen vermischt mit den Überresten der reich verzierten Sarkophage, die man früher in den Gräbern fand, in Staub versenkt am Boden. Nördlich von der Vorkammer ist ein oben offener, großer Vorhof, 17 F. tief, in den Fels eingehauen und an der Westseite desselben entlang eine überdeckte Halle, die nach dem übrigen Vorhof hin zwei Eckpfeiler und zwei andere Säulen und darüber einen Architrav und Fries hat, wovon künstliche Skulpturen (eine Guirlande von Laubwerk und Früchten und eine Weintraube als Symbol des h. Landes) erhalten sind. Die Verbindung mit der Vorkammer stellt ein von dem Südende der Halle hinabfürender Gang her; die Tür zur Vorkammer wurde aber durch eine fast 4 F. dicke, kreisrunde, steinerne Scheibe verdeckt, welche erst durch Hebelkraft in einer Rinne nach links gerollt werden mußte, wenn geöffnet werden sollte. Pausanias (8, 16) gedenkt dieser Tür in mythischer Weise und vergleicht das Ganze mit dem Wunderbau der Königin Artemisia. — Südlich davon, nur 2—3 Minuten vom Damaskustor entfernt, liegt auch die sogenannte Jeremiasgrotte, die für den Ort der Klagelieder und seit dem 15. Jarh. zugleich — gegen die Geschichte — für das Grab des Propheten gehalten wird. Die große Höhle, die grade gegenüber, etwa 100 Schritt östlich vom Damaskustor, seit 1852 wider entdeckt und als die Baumwollen-, genauer Leinwandhöhle der arabischen Schriftsteller erkannt ist, ist sicher nur ein großer Steinbruch und reicht nicht, wie die arab. Autoren behaupten, bis unter den Haram. — Erst eine neuere Tradition kennt auch das Begräbnis der jüdischen Richter bei Jerusalem; es sind das mehrere unterirdische Kammern mit Schieb- und anderen Gräbern von roherer Ausfürung, 15 Minuten nordwestlich von den Gräbern der Könige, am Wege nach Nebi Samwil. Man nannte dieselben auch Prophetengräber; nach anderen sollen hier die Mitglieder des jüdischen Sanhedrins begraben sein. — An der grade entgegengesetzten Seite, südöstlich von Jerusalem, am westlichen Abhange des Ölbergs, nicht weit vom Gipfel desselben, der Südostecke des Haram gegenüber, findet man die sogenannten Gräber der Propheten, die auch das kleine Labyrinth heißen und vielleicht mit dem περιστερεών des Josephus, B. J. 5, 12, 2, identisch sind, von einer einfachen, roheren Art, die ein hohes Alter vermuten läßt. Man gelangt durch einen von außen kaum bemerkbaren Eingang zuerst in eine Rotunde und von dort aus zu halbkreisförmigen Gängen, deren äußerster von etwa 2 Dutzend Schiebgräbern in der Außenwand eingefaßt ist. Weiter hinab liegt am Berge das Denkmal Zacharias, der von den Juden für den zur Zeit des Joas getöteten, 2 Chron. 24, 19 ff., von den Christen für den in Matth. 23, 25 erwänten gehalten wird, und etwas nördlicher das Denkmal Absaloms. Beides sind Steinwürfel mit Säulen ringsum und einer pyramidalen Spitze; ersteres besteht aus einem Stück, 9 M. hoch, letzteres ist zusammengesetzt und ausgehölt, im Ganzen 14,6 M. hoch. Beide sind alt; letzteres ist schon dem Pilger von Bordeaux, vielleicht schon dem Josephus (Arch. 7, 10, 3) bekannt. Nach 2 Sam. 18, 18 ließ sich Absalom ein Denkmal im Königstal setzen: so konnte das Kidrontal, das nach Arch. 7, 10, 3 gemeint ist, nach 1 Mos. 14, 17 heißen. Zwischen beiden Denkmälern liegt die Jakobshöle, in der sich Jakobus nach Jesu Gefangennehmung verborgen gehalten haben soll, one bis zu seiner Auferstehung etwas zu essen; nördlich von dem Denkmal Absaloms die Grabhöle Josaphats, deren Hauptkammer einst als christliche Kapelle gedient haben dürfte, — alle von unbestimmtem Alter. — Nördlich von Gethsemane, dem Stephanstor gegenüber, zeigt man das Grab der Maria, eine tiefe und weite Felsengrotte, in der auch Marias Eltern, Jojakim und Anna, sowie Josef, begraben sein sollen, mit einer Kapelle, von der aber nur eine Vorhalle aus dem Boden hervorragt, von den Arabern Dschesmânîyeh, Gethse-

manekirche genannt; dabei auch die Grotte der Todesangst Jesu, vergleiche Nr. 4.

Aus einer Grabhöle im Berg des Ärgernisses, dem südlichen Gipfel des Ölbergs, hat man neuerdings eine Anzal judenchristlicher Sarkophage hervorgezogen, deren griechische und hebräische Inschriften, teilweise mit dem Kreuzeszeichen versehen, einige uns aus dem nahen Bethanien bekannte Namen (Simeon, Martha, Eleasar) nennen und darauf hindeuten, daß einige der Männer Gemeindeämter verwalteten, also der Zeit vor der völligen Zerstörung Jerusalems angehörten, vergl. N. Nachr. aus dem Morgenl. 1875, Nr. 80. Die eigentliche alte Nekropole finden wir aber im Hinnomtal am Abhang des Berges des bösen Rates. Nicht weit vom Eingange am Kidrontal liegt hier Hakeldama, der Blutacker und das dazu gehörige Gebäude, ein überwölbter Keller, der nur eine Vorhalle zu Grabhölen mit zum teil verschütteten Eingängen bildet. Nach Matth. 27, 6 ff. und Apg. 1, 19 war der Blutacker ein Töpferacker, und dazu stimmt es, daß sich ein wenig oberhalb ein bedeutendes Lager von weißem Ton oder Pfeifenerde findet. Weiterhin wurden die Mitglieder der Gemeinde der „h. Zion", d. i. der Apostelkirche auf dem Zion im Mittelalter, begraben. — In neuerer Zeit haben sich alle christlichen Konfessionen ihre Friedhöfe auf dem Zion selber, südlich vom Zionstor, angelegt. Die Muhammedaner haben sich dazu die ganze Ostseite vor der Stadt, südlich nur einen schmalen Saum, beim Stephanstor aber bis in die halbe Kidronschlucht hinab, ebenso freilich auch den Hügel der Jeremiasgrotte und die Gegend um den Mamillateich erwält. Die Juden haben ihren größten Friedhof am Ölberge, östlich über dem Denkmal Absaloms, vom Dorfe Selwân bis zu den Gräbern der Propheten aufwärts.

7) Die Kirchen, Moscheen und kirchlichen Verhältnisse. Was die Propheten von Jerusalem als dem Ort, den sich der Herr erwält hatte, Ps. 132, 13, als der Stadt des großen Königs, Ps. 48, 3; Matth. 5, 35 und der hochgebauten Feste, die zur Widergeburt der Völker und zum Heil der Menschheit festgegründet sei, Ps. 87, 1 ff., geweissagt hatten, — die Völker sollten ihre Gerechtigkeit und alle Könige ihre Herrlichkeit sehen; sie solle eine Prachtkrone in der Hand des Herrn und eine königliche Tiara in dem Schutze Gottes werden, Jes. 62, 2. 3; Bleiglanz solle ihre Steine einfassen und ihr Grund aus Sapphiren bestehen, Jes. 54, 11; dazu sollten Wasser des Lebens von ihr ausgehen und die Gegend ringsum in ein Paradies verwandeln, Joel 4, 18; Ez. 47, 1—12 ff.: das alles musste sich an dem Kern, dessen Schale Jerusalem und das Judentum gewesen war, erfüllen; aber ausgeschlossen war nicht, daß die Schale darüber zerschlagen, ja zeitweilig beiseite geworfen wurde, wenn es dann auch natürlich war, daß sich ihr die Pietät von Neuem zuwandte und sie in neuer Gestalt wider herzustellen, sie wo möglich mit neuem Leben und Wesen zu erfüllen suchte. Hadrian machte aus Jerusalem, in dessen Trümmern sich nach der Zerstörung durch Titus nur einzelne Juden und Christen angesiedelt hatten, eine heidnische Stadt, eine Aelia Capitolina. Den Juden verbot er bei Todesstrafe, den h. Ort auch nur zu betreten; statt ihrer schickte er eine Kolonie von Nichtjuden hin. An Stelle des Jehovaheiligtums ließ er einen Tempel auffüren, den er mit einer Statue des Jupiter Capitolinus und seiner eigenen Reiterstatue schmückte, vergl. Dio Cass. 69, 12—14; Eus. h. e. 2, 12; 4, 6; praep. ev. 8, 5; Münter, Der jüd. Krieg unter Trajan und Hadrian, 1821. Über der Stätte, die wenigstens später als die des h. Grabes galt, entstand ein Venustempel, vergl. Eus. vit. Const. c. 26, und „h. Grab". Indes neigte sich die Zeit der römischen Götter bereits ihrem Ende zu. Eine christliche Gemeinde scheint sich in Jerusalem immer erhalten zu haben; sie hatte auf dem Zion ihre Kirche; es war dies das coenaculum oder die Apostelkirche, die später zur Zeit der Franken Zions- oder Marienkirche genannt und von den Franziskanern (seit 1333) umgestaltet, später aber von den Muhammedanern in Besitz genommen wurde. Durch Konstantin kam dann, wie für Palästina überhaupt, so besonders auch für Jerusalem, dessen alte Namen „Zion" und „Jerusalem" alsbald wider auflebten, die Ära der Kirchenbauten. Konstantin ließ in dem nordwestlichen Stadtteil, der dadurch in kirchlicher Be-

ziehung zum Hauptteil gemacht wurde, die große kostbare Grabes- oder vielmehr Auferstehungskirche, Helena auf dem Ölberge eine prächtige Himmelfartskirche auffüren. Die Gegend des alten Tempels galt wol als in besonderem Grade entweiht und dem Fluche verfallen; noch in Hieronymus Zeit stand Hadrians Reiterstatue an der vermeintlichen Stätte des Allerheiligsten, vgl. Hier. Komm. in Matth. 21, 15. Indes stieg das Ansehen Jerusalems immer mehr; aus einem Bistum, als welches es unter Cäsarea gestanden hatte, wurde es 451 auf dem Konzil zu Chalcedon zum Siz eines Patriarchen erhoben; Justinian rehabilitirte zu seiner Zeit auch den Tempelberg. Zwar nicht auf der Stelle des alten Tempels selbst, die noch zu Omars Zeit von Schmuz und Unrat bedeckt war, aber auf dem südwestlichen Ende der Tempelarea, baute er die prachtvolle Kirche der heiligen Jungfrau oder *θεοτόκος*, die Tobler freilich (Topogr. I, S. 582 f.) auf den Zion versezt. Und damit doch auch der vierte Hügel der Stadt, Bezeta, seine christliche Weihe empfinge, errichtete man auf ihm die Kirche der h. Anna, der Mutter der Maria. Justinian soll außerdem 10 oder 11 Klöster und ein Hospiz für Fremde in und um Jerusalem gegründet haben. Im 7. Jarh. gab es in Frankreich und Italien kaum eine Stadt von einiger Bedeutung, in welcher nicht christliche Milde für ein jerusalemisches Pilgerhospital gesorgt hätte.

Bald genug kam aber auch für die Christen die Zeit des Gerichts und der Unterdrückung. Außer ihnen legten auch die Muhammedaner auf den Besitz Jerusalems hohen Wert. Muhammed selbst hatte seiner Anknüpfung an das Judentum entsprechend Jerusalem zunächst zur Kibla, zum Ort, wohin man sich beim Gebet zu richten habe, bestimmt, und obwol er dann 624 Mecca dazu erhoben, blieb Jerusalem für seine Anhänger doch der zweitheiligste Platz; es wurde nunmehr El-Kods (das Heiligtum), eigentlich Beit el-Kuds oder Beit el-Makdis. Sobald Omar 637 Jerusalem erobert hatte, nahm er die justinianische Basilika der Theotokos, die schon Muhammed nach Sure 17, 1 ausgezeichnet und als Mesdschid el-Aksa, als die (von Mecca) entfernte Moschee bezeichnet hatte, für seinen Kultus in Beschlag und Abd el-Melik überzog ihre Tore mit Gold- und Silberplatten. Spätere Chalifen restaurirten und veränderten sie, so daſs von den sieben, nordsüdlich gerichteten Schiffen des jezigen Gebäudes nur noch die drei mittleren, die viel eigenartiger und einheitlicher als die übrigen sind, den Plan der alten Basilika erkennen lassen. Aber auch an die Area im ganzen legten sie ihre ändernde Hand. Wärend dieselbe früher nach Josephus ein Stadium (600 F.), nach dem Talmud 500 jüd. Ellen im Geviert groß gewesen war, erweiterten sie sie zu einem unregelmäßigen Parallelogramm, welches westlich 488, östlich 466, nördlich 317, südlich 281 M. lang ist, und diese Fläche, die sich nach Norden, besonders nach Nordwesten zu um 3 M. erhebt und dort auch den Fels 8 M. hoch bloß zu Tage treten läſst, welche übrigens in der Regenzeit eine große, grüne Wiese ist und von vielen Bäumen, gegen Südosten sogar von einem dünnen Hain von Cypressen und Oliven beschattet wird, umgaben sie, soweit die alten Mauern nicht ausreichten, mit neuen; sie schufen den Haram esch-Scherif. An die Westmauer aber reihten sie, obwol gerade in ihr die meisten (8) Tore waren, darunter das am meisten benuzte, das Silsele- oder Kettentor, so viele Gebäude so unmittelbar an, daſs sie nur stellenweise zugänglich ist und nur schwer untersucht werden kann. Die Haupt-Moschee, die ungefär in der Mitte der ganzen Fläche steht, die Kubbet es-Sachra, d. i. der Felsendom, gewönlich Omarmoschee genannt, wurde nicht schon von Omar, aber auch nicht, wie eine Inschrift in der ältesten arabischen (kufischen) Schrift im Innern des Gebäudes besagt, von El-Mamun, — dieser Name verrät sich schon durch die Farbe der Schrift als später eingesezt, — sondern von El-Melik, — denn nur dieser regierte in dem von der Inschrift genannten 72. Jar der Hedschra — erbaut, und zwar auf einer 3 M. hohen Plattform, zu welcher von Osten eine, von Westen drei, von Süden zwei, oben mit eleganten Arkaden geschmückte Treppen hinauffüren, — als ein großes, stattliches, mit 4 Toren versehenes Octogon, dessen 8 Seiten eine Länge von je 20,4 M. haben und nach außen bis auf den Sockel

mit weißen, grünen und blauen Fayenceplatten, darunter mit Marmorstücken belegt sind. Zwei konzentrische Reihen von Säulen umgeben im Innern als das eigentliche Heiligtum einen 17,7 M. langen, 13,5 M. breiten und ungefär 2 M. hohen Fels, der nach den Muhammedanern frei über dem Abgrund schwebt, in Warheit aber eine Höhle, vielleicht eine alte Cisterne bedeckt und mit einer kreisrunden Öffnung versehen ist. Dieser Fels, den die Bibel noch nicht erwänt, von dem erst Targumim und Talmud reden, ist nach der jüdischen Legende der Stein, auf welchem Abraham und Melchisedek opferten, Abraham den Isaak darbrachte, die Bundeslade stand und Gottes unaussprechlicher Name geschrieben war. Manche haben ihn für den Ort des Brandopferaltars gehalten. Unverkennbar ist die ganze Anlage des Gebäudes byzantinisch, aber die Annahme Fergussons, dass der Felsendom und das goldene Tor von Konstantin herrüren, dass der erstere die ursprüngliche Grabeskirche, und ebenso diejenige Sepps, dass er eine Kirche Justinians, eine zweite Hagia Sofia, auch diejenige Casparis u. a., dass nicht die Aksa, sondern er die von Justinian erbaute Kirche der Theotokos sei, ist schon von Tobler, dann besonders von Vogüé widerlegt. Es war nur natürlich, dass sich die Araber, so lange sie noch nicht selbst zu bauen verstanden, an die griechischen Muster, hier vielleicht speziell an dasjenige der Grabeskirche hielten, wie denn die Kreuzfarer wider, die den Felsendom als templum Domini in Beschlag nahmen und restaurirten, speziell die Templer, die einen Teil davon zur Wonung angewiesen bekamen, die Bauart desselben zum Muster für manche abendländische Kirche machten. — Zu den beiden Hauptgebäuden, der Aksa- und Omarmoschee gesellten sich übrigens auf der großen Haramfläche allmählich noch manche andere, die als Tempelchen oder Koranschulen dienen, auf die weiter einzugehen hier nicht der Ort ist. Zugänglich geworden ist der Haram den Nichtmuhammedanern erst seit dem Krimkriege.

Noch jetzt sind die Muhammedaner in Jerusalem entschieden in der Mehrzal und die Türken regieren durch einen Pascha, der in der Nähe des Haram, westlich von demselben, residirt, und mittelst einer Besatzung, die in der Kaserne auf dem Platze der alten Antonia, in der Citadelle und anderswo liegt. Schon frühzeitig haben sich aber auch die Juden wider eingefunden. Konstantin hatte ihnen erlaubt, järlich einmal nach Jerusalem zu kommen und auf den Trümmern ihres Heiligtums zu beten. Julian forderte sie a. 361 sogar auf, ihren Tempel widerherzustellen, woran sie freilich schon bei den ersten Anfängen durch auffällige Naturerscheinungen, vielleicht durch ein Erdbeben, gehindert wurden (die Legenden s. bei Ammian. Marc. 23, 1, Sokrat. h. e. 3, 20, Sozom. 5, 22). Jetzt haben sowol die Sephardim, die spanisch-portugiesischen, als auch die Aschkenazim, d. i. die deutsch-polnisch-russischen Juden, als auch die Karaiten im Judenviertel auf dem Zion ihre besonderen Synagogen und südlich vom Silseletor, hinter den schmutzigen Wonungen der Moghrebiner (der mauritanischen Juden), haben sie ihren Klageplatz, el-Ebra, ein Stück von der westlichen Harammauer von 48 M. Länge und 18 M. Höhe, deren untere, nicht besonders gut gefügte 9 Steinlagen aus großen Quadern bestehen. Hierher kommen sie, warscheinlich schon seit dem Mittelalter, Freitags Nachmittags um 4 Ur und an den hohen jüdischen Festtagen schon früher, um zu weinen, die Steine zu küssen, aus abgegriffenen Gebetbüchern zu lesen und das Kommen Gottes des Erlösers, die Widerherstellung des Königtums auf Zion zu erflehn. Die meisten von ihnen leben geistig und leiblich (besonders auch durch zu frühes Heiraten) sehr heruntergekommen (vergl. Frankl, Nach Jerusamlem II, S. 169), von der Chaluka, der Spende, die sie von ihren europäischen Brüdern erhalten, und erfreuen sich der woltätigen Fürsorge eines Rothschild und Montefiore, von denen ersterer im Judenviertel nach dem Moghrebinertore zu ein Hospital, letzterer draußen südwestlich vom Sultansteich ein Hospiz für sie gegründet hat, auch die Niederlassung seiner Glaubensgenossen in Palästina möglichst befördert. Die Londoner Society for promoting Christianity among the Jews hat eine Arbeitsschule (house of industry) gegründet, um dadurch erziehend auf sie einzuwirken. Gibt es in Jerusalem etwa 13000 Muhammedaner, so 4000 Juden und 7000 Christen. — Von den christlichen Kirchen ist

hier die griechische entschieden die mächtigste. Sie hat hier einen Patriarchen, viele Mönchs- und Nonnenklöster, die einige Tausend Pilger aufnehmen können, darunter das große Kloster gleich westlich von der Grabeskirche mit der Wonung des Patriarchen, auch eine Knabenschule mit etwa 120 und eine Mädchenschule mit etwa 60 Kindern. Die Russen speziell haben seit 1864 in ihrer mit einer Mauer umgebenen Kolonie nordwestlich vor dem Jaffator eine stattliche Kathedrale und daneben zu jeder Seite Räumlichkeiten für etwa 1000 Pilger, außerdem ein Spital mit Apotheke und Wonungen für den Archimandriten, für Priester und Arzt und dabei ihr Konsulat. Der altarmenischen Kirche gehört der nach dem Zionstore zu gelegene große Konvent, in welchem der Patriarch mit 180 Mönchen und Brüdern wont und einige Tausend Pilger Aufnahme finden, in welchem es auch ein Seminar mit 40 Schülern, ein kleines Museum, eine Druckerei und ein photographisches Atelier gibt, dazu die große, schöne Kirche, die dem nach der Tradition hier hingerichteten älteren Jakobus geweiht ist, mit dem schönsten und größten Garten Jerusalems, ferner ein Nonnenkloster in dem angeblichen Hause der Hanna und das kleine Zionsbergskloster an der Stelle des Kaiphashauses beim Cönaculum. — Viel weniger Bedeutung haben die Kopten und Syrer, obwol besondere Bischöfe für sie da sind, und ebensowenig die Abessinier. Die Lateiner, die gegen das Ende der Kreuzzüge fast gänzlich verschwunden waren, haben sich erst wider infolge der Niederlassung der Franziskaner (1229) gehoben und bilden jetzt eine Gemeinde von etwa 1500 Seelen, die seit 1847 nun auch unter einem besonderen, gleich vorn in der Stadt, nordwestlich (gar nicht fern) vom Jaffator residirenden Patriarchen stehn. Besonders wichtig für sie ist das Salvatorkloster der Franziskaner auf der nordwestlichsten Anhöhe der Stadt, 450 Schritte von der Grabeskirche entfernt, mit einer Druckerei, die besonders arabische Schulbücher liefert. In der Schule dieses Klosters werden 170 Knaben unterrichtet, zum teil auch beköstigt. Für den Unterricht von 200 Mädchen ist durch das Institut der Josefsschwestern in der Nähe des Salvatorklosters, und für die Erziehung, wenn nötig, auch für die Beköstigung von 120 durch dasjenige der Zionsschwestern nordwestlich vom Haram an der via dolorosa gesorgt. Speziell die Franzosen besitzen die St. Annenkirche links vom Ausgange zum Stefanstore, die an Stelle einer schon im 7. Jarh. erwänten Annenkirche errichtet, als ein wolerhaltenes Bauwerk der Kreuzfarerzeit Interesse erweckt. Sie war von Saladin in eine große Schule mit hohen Einkünften verwandelt und heißt daher noch heut Salahiye, ist aber nach dem Krimkrieg an Napoleon III. abgetreten. In der Krypte, die größtenteils in den Fels gehauen ist, zeigt man die Wonung der h. Anna und den Ort der Geburt Marias. — Die Zal der Evangelischen ist nur klein. Seit 1844 aber haben sie durch Friedrich Wilhelm IV. und England einen Bischof (zuerst Alexander, dann Gobat, seit 1879 Barclay), der den verschiedenen evangelischen Bestrebungen und Instituten dort einen Halt gibt. Die der englischen Judenmission gehörige Christuskirche, in der bis vor wenigen Jaren auch die Deutschen — auf die Nachmittage beschränkt — ihren Gottesdienst hielten, liegt auf dem Zion, etwas östlich von der Citadelle, die Bischofswonung näher an der Jaffatorstraße, dem Hiskiateiche gegenüber. Seit der Muristân (Hospital), ein ansehnlicher Teil des früheren Johanniterhospizes, zwischen der Jaffatorstraße und der Grabeskirche, nur ein wenig östlich vom Hiskiateich, beim Besuche des preußischen Kronprinzen 1869 der Krone Preußen überlassen wurde, ist in dem ehemaligen, bisher in Schutt vergrabenen Refektorium des Klosters auf Kosten des deutschen Kaisers eine Kapelle speziell für die deutschen Evangelischen eingerichtet worden. Auf dem von hohen Schuttlagen befreiten Terrain hinter dem Hofraum sollen demnächst Pfarrhaus und Schule gebaut werden; die Kirche der Maria latina aber, welche Kaufleute aus Amalfi hatten bauen lassen, soll in ihrer früheren Gestalt widerhergestellt werden. Die bischöfliche Mission unterhält eine Schule für 60 Knaben außerhalb der Stadt am Hinnomtal, westlich von En-Nebi-Daud. Die Church-Mission hat eine arabische Kirche und Schule nordwestlich vom Damaskustor. Deutsch-evangelische Gründungen sind: das Hospital der Diakonissen von Kaiserswert mit 43 Betten

nahe bei der Christuskirche, das Mädchenwaisenhaus Talitha-Kumi, in welchem 8 Diakonissen über 100 arabische Mädchen erziehen, über die russische Kolonie hinaus links von der Jaffastraße gelegen — beide von den Jerusalemsvereinen in Deutschland unterstützt —; das sogenannte syrische Knabenwaisenhaus mit etwa 70 Knaben, von Schneller nördlich von Talitha-Kumi auf der andern Seite der Jaffastraße gegründet; dann das Kinderspital, das auf Kosten des Großherzogs von Mecklenburg-Schwerin eingerichtet ist; das Aussätzigenhaus, das südlich vom Mamillateich, ziemlich westlich vom Jaffator, inmitten eines Gartens für einige der Elenden offen steht, die ihre schmutzigen Hütten östlich vom Zionstor (noch innerhalb der Stadtmauer) haben, und das preußische, von den Johannitern übernommene Hospiz an der Damaskusstraße in der Gegend der via dolorosa, wo auch der deutsche Konsul und Pfarrer ihre Wonungen haben. Wenn Palästina noch eine geistliche Belebung bevorsteht, so darf sie jedenfalls am ersten von diesen Gründungen der Liebe erhofft werden. Es ist nur zu wünschen, dass sich ihnen das regste und tatkräftigste Interesse zuwende.

Die betreffenden arabischen Schriftsteller sind fast alle nur handschriftlich vorhanden; im Druck erschienen ist: Kemâl-el-Dîn, The history of Jerus. transl. by James Reynolds, Lond. 1831. Von den neueren sind zu vergleichen: J. Olshausen, Zur Topographie d. alten Jerus., Kiel 1833; E. Robinson, Palästina, Halle 1841, N. Untersuchungen, 1847, N. bibl. Forschungen, 1857; E. G. Schultz, Jerusalem, Berlin 1845; G. Williams, The Holy City, London 1845; W. Krafft, Die Topographie Jerusalems, Bonn 1846; T. Tobler, Denkblätter aus Jerus., 1853, Zwei Bücher Topographie, 1853—54, Dritte Wanderung nach Pal., 1859; J. Berggren, Die Bibel und Josephus über Jerus. u. d. h. Grab, Lund 1862; Sepp, Jerus. u. d. h. Land, 2. Aufl., 1873—75; K. Furrer, Wanderungen durch Pal., 1865 (cf. Schenkels Bibellex. III); G. Rosen, Das Harâm v. Jerus. u. d. Tempelplatz d. Moria, 1866 (cf. DMZ. 1856. 60. 63., Ztschr. für allg. E.-K., 1863. 64); Wilson, Warren etc., The Recovery of Jerusal., 1771; Ph. Wolff, Reise in das gelobte Land, 1849; J. Fergusson, An essay of the Ancient Topogr. of Jerus., The Temples of the Jews, London 1878; J. F. Thrupp, Ancient Jerus., 1855; J. F. Barclay, Jerusalem, Philad. 1857; H. Hupfeld, Topograph. Streitfrage über Jerus. D.M.Z. XV, 1861; J. M. A. Scholz, Bibl. Archäol., Bonn 1834, Die Lage d. h. Grabes 2c.; F. A. Strauß, Sinai u. Golgatha; J. Ph. Fallmereyer, Golgatha und d. heilige Grab, 1852; J. Schwarz, D. heil. Land, Frankf. a. M. 1852; W. Besant and E. H. Palmer, Jerus, the city of Herod. and Saladin, London 1871; Ch. F. Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, Hamburg 1869; Bädeker (Socin), Palästina und Syrien, Leipzig 1875; Mühlau, Artikel Jerusalem in Riehms bibl. H.W.Buch, 1878; Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins I (1878) und II (1879). Eine sehr gute Karte vom jetzigen Jerusalem ist die von Ch. W. Wilson „Ordnance Survey of Jerusalem“, Southampton 1866. Die Terrainverschiedenheiten des alten und jetzigen Jerusalem veranschaulichen sehr gut die „Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem“ mit Begleitschrift von K. Zimmermann, Basel 1876. Eine geologische Karte Jerusalems veröffentlichte O. Fraas, Winterthur 1869. **Fr. W. Schultz.**

Jerusalem, Patriarchat. Jerusalem nimmt innerhalb der christlichen Geschichte eine höchst eigentümliche, aber überwiegend passive Stellung ein, vielleicht eben darum, weil sich die teuersten Erinnerungen an diesen Ort knüpften. Eine Stadt, die seit dem Auftreten der christlichen Gemeinde jeden möglichen Wechsel des Besitzes und der Herrschaft in sich erlebte, die aus den jüdischen in heidnische, dann römisch-christliche, dann persische Hände fiel, hierauf von Arabern und Seldschucken und nach der christlichen Zwischenherrschaft abermals von Türken und Osmanen in Besitz genommen wurde, die immer nur Gegenstand, nicht Urheber oder Ausgangspunkt großer Unternehmungen gewesen ist, und allmählich ein buntes Gemisch der Religionen und Bekenntnisse in sich aufgenommen hat, konnte niemals zu einer nachhaltigen religiösen, kirchlichen oder politischen Kraftentwicklung gelangen. Auch der kirchliche Sitz von Jerusalem hat zwar viele Schicksale,

aber wenig Taten aufzuweisen, und von achtzehn Jarhunderten seines Bestehens waren es nur etwa fünf, die ihm volle äußere Freiheit und ungehemmte Gemeinschaft mit der übrigen Christenheit gewärten. Was das Patriarchat dieser Stadt erreicht hat, verdankte es meist seinem Namen und Boden, nicht sich selbst; auch ist es lange Zeiten, besonders des 16. Jarhunderts, unbesetzt geblieben. Hier ist nicht der Ort, von den Anfängen der judenchristlichen Gemeinde, von Jakobus und Symeon (s. die Art.), den ältesten Vorstehern, die nachher als erste Bischöfe aufgefürt werden, und dem doppelten Verhängnis der Zerstörung zu handeln. Wir verdanken Eusebius ein langes Namenverzeichnis von „Bischöfen", das er aber, obgleich zu Hause in jenem Lande, mit wenigen anderen Notizen ausgestattet hat. Auf Symeon folgte nach Eus. III, 32. 35 Justus, unter welchem viele Juden zum Christentum übertraten, dann lesen wir jüdische Namen: Zachäus, Tobias, Benjamin, Johannes, Matthias rc., welche noch in die Zeit der Zurückziehung der Gemeinde nach Pella gehören. Als erster heidenchristlicher Vorsteher wird Eus. V, 12 Markus genannt, den wir nach der Eroberung unter Hadrian und der gänzlichen Ausscheidung des jüdischen Elements seit 135 vielleicht wider in dem nunmehrigen Aelia Capitolina ansässig denken dürfen. Es hat keinen Wert, die nächste Namenreihe aufzufüren; Eusebius verweilt nur bei dem Narcissus und erzält von ihm, daſs er unter Severus sich durch Frömmigkeit und Wundertaten berühmt machte und an dem Paschahstreit im Interesse der asiatischen Partei teilnahm. Er entfloh der Verfolgung, weshalb sein Amt durch Dius, Germanus und Gordius nach einander besetzt wurde, kehrte aber später zurück und teilte im höchsten Greisenalter, 116 Jare alt, die Verwaltung des Episkopats mit dem Alexander, dem bisherigen Bischof von Kappadocien, — ein Hergang, der in doppelter Hinsicht gegen die später befestigte Kirchenordnung verstößt (Eus. V, 23. 25. VI, 9—11). Der genannte Alexander gründete in Jerusalem eine Bibliothek, welche zu Eusebius Zeiten noch vorhanden war (Eus. VI, 20). Das von Eusebius angelegte und bis zum Beginn des christlichen Regiments gefürte Verzeichnis der Bischöfe wird von Nicephorus mit geringen Abweichungen widerholt und bis über das Zeitalter des Justinian fortgesetzt (Niceph. Chronogr. compend. Vol. I, p. 764—768 ed. Bonn., vgl. außerdem le Quien, Oriens christ. III. p. 145 sqq.). Jerusalem hob sich im 4. Jarh. durch Kirchenbau und durch die Anziehungskraft seiner Heiligtümer, wurde auch zeitweise in die kirchlich-dogmatischen Bewegungen hineingezogen. Der berühmte Cyrill (s. d. Art.) stand dem arianischen Streit nicht fern, mit seinem Nachfolger Johannes haderte Hieronymus um Anerkennung des Origenismus; Jerusalem wurde der erste Schauplatz dieses Streites. Das Auftreten des Pelagius veranlaſste daselbst die Synode von 415. Von den Bischöfen verdienen Nennung Juvenal, der den Synoden von Ephesus und Chalcedon beiwonte, und Salustius, der wegen des Henotikon des Kaisers Zeno mit Rom zerfiel. Bekanntlich erstreckten sich auch die monophysitischen Wirren des 6. Jarh. nach Palästina und Jerusalem und setzten die dortigen Bischöfe Elias, Johannes und Eustochius in Aufregung. Aber alle diese Umstände förderten die kirchliche Machtstellung der Stadt nicht dergestalt, daſs sie nicht bei der Bildung der Patriarchate gegen andere Orte hätte zurücktreten müssen. Bis ins fünfte Jarhundert hatte sich Jerusalem nicht zur Metropolis erhoben, sondern stand unter dem Bischof von Cäsarea. Das nicänische Konzil erkannte im can. 7 die Ehrenvorzüge der ältesten christlichen Mutterstadt an, doch one sie der bisherigen Abhängigkeit zu entziehen. Gestützt auf diese Auszeichnung widersetzte sich schon Cyrill und nach ihm Johannes mit allem Eifer der Oberhoheit von Cäsarea, und der erwänte Juvenal (um 420—458) trachtete in gleicher Weise nach Selbständigkeit (Theodoret. h. e. II, 26. Sozom. IV, 25. Hieron. epist. 38 ad Pammach. contra errores Johannis). Jetzt endlich deklarirte Kaiser Theodosius II. die Patriarchenwürde, und die Synode von Chalcedon (451) schlichtete in der siebenten Verhandlung einen langwierigen Streit zwischen Juvenal von Jerusalem und Maximus von Antiochien dahin, daſs jener die drei palästinensischen Landschaften, dieser Phönizien und Arabien unter sich haben sollte. So spät erhob sich Jerusalem zu gleichem

Ehrenrang mit Alexandrien und Antiochien, one diesen Städten an Macht und Größe des Sprengels gleich zu werden.

Die persische, arabische und türkische Eroberung entrückten die heilige Stadt dem Zusammenhang mit der übrigen kirchlichen Entwicklung. Von dem Patriarchen Sophronius wurde Jerusalem 637 auf Bedingungen den Arabern übergeben, von demselben Sophronius, welcher vorher gegen die Partei der Monotheleten höchst energisch aufgetreten war; der kirchliche Sitz blieb aller wachsenden Bedrängnisse ungeachtet verschont. Dennoch verliefen die nächsten Zeiten höchst unruhig; die Streitfrage vom Ausgange des Geistes entzweite die dortigen Klöster, und der Patriarch Thomas v. Jer. erklärte sich unter Leo III. mit dem Zusatz im Symbol einverstanden. Aber alles wurde anders mit der christlichen Besitzergreifung von 1099, auch das Patriarchat fiel in die Hände des Abendlandes. Die Sieger fanden den bischöflichen Stul vakant, da der letzte Patriarch nach Cypern geflohen war und bald daselbst starb. Unter großem Widerspruch des Klerus wurde Arnulph, ein sittenloser Mensch, der erste lateinische Patriarch und Pfleger der heiligen Reliquien, umgeben mit einer Versammlung von 20 Stiftsherrn. Glücklicher war sein Nachfolger Dagobert, früher Erzbischof von Pisa und Begleiter des Papstes Urban auf seiner Reise durch Frankreich (1095). Nachdem schon vor der christlichen Herrschaft der geistliche Stul Grundbesitz in der Stadt erworben hatte, wurde demselben jetzt unter König Bohemund die Lehnsherrlichkeit über die Stadt zugesprochen, und Dagobert durfte darauf ausgehen, dem State einen hierarchischen Charakter zu geben (Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, I, S. 306. II, S. 53. Guilielm. Tyr. IX, 16—18). Diesem Fortschritte standen andere Hemmungen gegenüber. Das Verhältnis zum Papsttum blieb nicht ungestört. Nachdem Antiochien sich vom römischen Verbande losgerissen, machte Wilhelm von Jerusalem 1138 den gleichen Versuch, ließ sich jedoch durch die dringenden Ermanungen Innocenz II. zurückhalten. Gleichzeitig waren über die kirchliche Zugehörigkeit von Tyrus und Antiochien Streitigkeiten entstanden, welche ein römischer Legat zu gunsten von Jerusalem schlichtete (Wilken a. a. O. II, S. 695). Auch die inneren Angelegenheiten des Sprengels erscheinen ungeregelt, da mehrere Ortschaften one Vermittelung eines Metropoliten der Hauptstadt untergeben waren. Vier unter Jerusalems Oberhoheit stehende Metropolitansitze werden genannt: Tyrus, Cäsarea, Nazareth und Petra (Canis. Lectt. antiquae IV, p. 436). In der kurzen Geschichte des christlichen Königreichs hatte dann das Patriarchat zu öffentlichem Hervortreten noch mehrfache Gelegenheit. Durch Heraklius wurde 1187 die Übergabe der Stadt an Saladin vermittelt. Hundert Jare später bot Nikolaus alles auf zur Rettung von Ptolemais, und noch 1316 erschien Peter, Patriarch von Jerusalem, als päpstlicher Legat in Paris, um einen neuen Kreuzzug anzuregen. (Wilken, a. a. O. VII, S. 727. 783).

Im allgemeinen gilt von den 88 Jaren der abendländischen Herrschaft, daſs sie mit der verheißenen Freiheit zugleich Willkür und Bedrückung des heimischen griechischen Kultus herbeifürten. Nach diesem Zeitpunkt tritt das griechische Patriarchat abermals in seine Rechte. Saladin vertrieb 1187 die Lateiner aus ihren Stiftungen, doch fand ein Rest unter Leitung des Ordens der Franziskaner Unterkommen in einem Kloster des Berges Zion und behauptete dieses Asyl unter dem Schutze der abendländischen Fürsten. Die Patriarchen der Stadt blieben fortan sich gleich in dem orthodoxen Widerstreben gegen alles lateinische Kirchentum. Weder Antiochien noch Jerusalem beteiligten sich ernstlich an den Unionsversuchen, wärend sie doch zuweilen in den Verwicklungen des griechischen Reichs genannt werden. (Niceph. Greg. XV, p. 762 ed. Bonn.) Friedlichere Zustände wurden durch Willkür und Hader vielfach unterbrochen; die Geschichte des Patriarchen Lazarus, der nach einer rechtmäßig erfolgten Wal (1332) in Konstantinopel als Häretiker angeklagt und ungehört verurteilt, den Beistand des Abendlandes zurückwies, dann wider eingesetzt, zuletzt aber unter der Zumutung, seinen Glauben abzuschwören, vom Sultan den grausamsten Mishandlungen unterworfen wurde, — vergegenwärtigt uns die ganze Rohheit der Parteikämpfe. Im folgenden Jarhundert drängte die Not abermals zur Einigung mit den La-

teinern; auch ließ sich jetzt der Patriarch von Jerusalem 1438 durch Dorotheus auf der Synode von Florenz vertreten; aber schon 1443 verkündigte er gemeinschaftlich mit Alexandrien und Antiochien ein Dekret, in welchem sie das Übereinkommen verwarfen und gegen alle latinisirenden Schritte des Metrophanes von Konstantinopel heftig protestirten. Angeschlossen haben sie sich dagegen der von der russischen Kirche ausgehenden konfessionellen Erneuerung. Die Bekenntnisschrift von 1643 ward durch Paisius von Jerusalem unterzeichnet. Infolge der durch Cyrillus Lucaris (s. d. Art.) entstandenen langwierigen Unruhen kam es darauf an, die griechische Kirche auch nach dieser Seite von fremdartigen Einflüssen zu befreien. Diesen Zweck hatten die Synoden von Konstantinopel (1638) unter Cyrill von Berrhöa, zu Jassy unter Parthenius (1642) und eine dritte in Bethlehem und Jerusalem veranstaltete. Der Patriarch der letzteren Stadt, Dositheus (1672–1706), Nachfolger des Nektarius, vertrieb alle Lateiner aus seiner Kirche, machte Reisen nach Georgien und Rußland und berief eine kirchliche Versammlung 1672, welche die protestantischen Meinungen nochmals zurückwies, Cyrillus Lucaris aber auf geschickte Weise von dem Vorwurf des Calvinismus loszusprechen wusste. (Libri symbol. eccl. Gr. ed. Kimmel, Proleg. p. 75 sqq.). Diesmal war also wirklich ein kirchlicher Akt von Jerusalem ausgegangen, denn die Verhandlungen jener Synode können als letztes Stück der griechischen Bekenntnisschriften angesehen werden. (S. d. Art. Jerusalem, Synode in.)

Übrigens schildern die neueren Nachrichten die zunehmende Machtlosigkeit und Dürftigkeit des dortigen Patriarchats. Nachdem dasselbe in der besten Zeit nicht weniger als 68 Bischöfe und 25 Suffragane in seinem Sprengel vereinigt, beschränkte es sich nach und nach auf wenige Distrikte und musste alle anderen Bekenntnisse der unirten Griechen, Lateiner (die 1847 einen eigenen Titular-Patriarchen erhielten), Armenier, Jakobiten, Evangelische neben sich dulden. Auch blieb es abhängig von dem Kirchenoberhaupt in Konstantinopel. Lange Zeit residirten sogar die Patriarchen von Jerusalem in Konstantinopel selbst und übertrugen die Verwaltung einem Kollegium von Vikaren (Watzils), welches aus den Bischöfen von Lydda, Nazareth und Petra, dem Archimandriten und andern Beiständen gebildet wurde. So hatte neuerlich der Patriarch Athanasius auf einer der Prinzeninseln im Marmora-Meer gelebt und die Geschäfte durch eine Synode von 150 Geschäftsfürern von Konstantinopel aus leiten lassen. Er starb 1843, die Vikarien wälten Cyrill von Lydda, welcher 1845 in einem neuerbauten Palast zwischen der h. Grabeskirche und dem lateinischen Kloster höchst feierlich eingefürt wurde. Seitdem wont der Patriarch am Ort und hat sogar eine lebhaftere Tätigkeit in Gang gebracht. Die Pilger werden besser versorgt und die zwölf städtischen Monasterien und fünf Frauenklöster strenger verwaltet als früher. Sechs einheimische verheiratete Priester predigen in griechischer Sprache und versehen die Seelsorge. Unter dem Patriarchen stehen gegenwärtig noch die Bischöfe von Cäsarea, Palästina, Skythopolis, Petra in Arabien, Ptolemais, Bethlehem, Nazareth, Lydda, Gaza, Sinai, Joppe, Nabulus, Sebaste, Philadelphia. Bedenkt man jedoch, dass die griechisch-orthodoxe Gemeinde von Jerusalem noch nicht 1000 Seelen und die Gesamtzal der Glaubensgenossen in der ganzen Diözese nur etwa 17000 Seelen beträgt, und erwägt man den niedrigen intellectuellen und sittlichen Bildungsgrad des griechischen Klerus: so ist diese Wirksamkeit von einer kirchlichen Blüte immer noch weit entfernt. Vgl. Dan. Papebrochius in Actis Sanctorum III, Prolegom. Heineccius, Abbildung der alten und neuen gr. K. Anhang S. 61; Robinson, Palästina, Bd. II, S. 221 ff. 298. III, S. 117, 264, 435 f. 740 ff. 747, 674; Ritter, Erdkunde, Thl. XVI, S. 490 ff. 500; Tobler, Topographie von Jerus. I, S. 276; George Williams, The holy City, 2 edit. I, p. 195 sqq.; Wilson, Lands of the Bible, II, p. 569; Monsignor Miblin, Die heiligen Orte, Pilgerreise nach Jerusalem, II, S. 360 ff.

Gaß.

Jerusalem, Synode 1672. Von allen seit dem Apostelkonvent zu Jerusalem gehaltenen Synoden ist diese die weitaus wichtigste. Seitdem der wegen seiner Hinneigung zum Calvinismus vielgeschmähte, dreimal exilirte und

schließlich 1638 im Meer ersäufte Patriarch von Konstantinopel, Cyrillus Lucaris, die orientalische Kirche in den Verdacht calvinistischer Velleitäten gebracht hatte, sorgten die Jesuiten dafür, dass sie nicht eher wider zur Ruhe kam, als bis der calvinistische Sauerteig völlig ausgestoßen war. Der Verdacht war jedenfalls nicht unbegründet. Cyrillus, an Kenntnissen und kirchlichem Scharfblick seine griechischen Zeitgenossen weit überragend, hatte auf seinen Reisen im Abendlande und besonders durch seinen Aufenthalt in Genf Gelegenheit gehabt, die reformirte Lehre und Kirche genauer kennen zu lernen; um so schmerzlicher berürten ihn die ihm dadurch erst recht zum Bewusstsein gebrachten Gebrechen der eigenen Kirche, wofür ihn kaum die Erkenntnis trösten konnte, dass die römische Kirche nicht minder tief von der Warheit abgefallen sei. Sobald er daher, erst als Patriarch von Alexandrien (seit 1602), dann als Patriarch von Konstantinopel (seit 1621) im Besitz der benötigten Macht und Autorität war, suchte er durch eine Annäherung an die reformirte Kirche seiner eigenen ein neues wissenschaftliches und religiöses Leben einzuhauchen. Ja er wagte es im J. 1629, ein „Glaubensbekenntnis" zu veröffentlichen, welches er stillschweigend als den Ausdruck der waren morgenländischen Orthodoxie angesehen wissen, und so durch eine küne Anticipation (vgl. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, S. 62) in das kirchliche Bewusstsein der Orientalen einfüren wollte. Mit Argwon folgten die Jesuiten allen reformatorischen Maßnahmen Cyrills in der Lehre, wie in den Gebräuchen. Der gewaltsame Tod im Meere besiegelte sein und seiner Reform Schicksal. Sein Nachfolger Cyrillus von Berrhoë verdammte auf einem Konzil zu Konstantinopel 1638 seine Lehre; ein Gleiches tat dessen Nachfolger Parthenius auf der Synode zu Jassy 1642, wärend der russische Metropolit von Kiew, Petrus Mogilas, auch für eine orthodoxe Lehrfeststellung gegenüber den Neuerungen in der Lehre besorgt war, und für diese unter dem Titel: *„ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλεσίας τῆς ἀνατολικῆς"* 1643 die Sanktion nicht bloß des Patriarchen zu Konstantinopel, Parthenius, sondern auch der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau erhielt. Damit war eine Schutzwehr gegen den eindringenden Calvinismus aufgeworfen. Indes teils infolge des Gefüls der Unsicherheit auf Seiten der griechischen Theologen, teils infolge des fortgesetzten Schürens der römischen Partei argwönte man immer aufs neue calvinistische Propaganda. Tatsächlich fehlte es auch nicht an verdächtigen Vorkommnissen. Die Reformirten wie die Römischen suchten mit gleich geschäftiger Feder die Hinneigung der griechischen Kirche zu der Ansicht der einen oder der anderen Kirche nachzuweisen, und hielten sich dabei, wenigstens nach der Behauptung der Griechen, nicht frei von der Unehrlichkeit der Unterschiebung falscher Glaubensansichten. Das ward im besonderen den streitenden Parteien in dem von den Jansenisten Nicole und Arnauld und dem reformirten Prediger Jean Claude angeregten Streite über Eucharistie und Transsubstantiation vorgeworfen. J. Claude behauptete eine Stütze für seine Ansicht in dem älteren griechischen Dogma zu haben, dem Cyrill und sein Anhang erneuten Ausdruck gegeben hatten. Dem gegenüber beriefen sich die Jansenisten, unterstützt von dem französischen Hofe, auf das orthodoxe Bekenntnis der Griechen. Der Patriarch Nektarius von Jerusalem (seit 1660) erließ eine eigene Schrift wider die Behauptungen Claudes; sein Nachfolger Dositheus (seit 1672) aber hielt eine noch kräftigere Abwehr für nötig, wobei der Einfluss des französischen Gesandten Olivier de Nointel abermals im Spiele war. Letzterer bestimmte nämlich den Dositheus bei Gelegenheit der Einweihung einer Kirche zu Bethlehem 1672, eine Synode nach Jerusalem zu berufen, um feierlichst ein Manifest gegen die calvinistischen Insinuationen zu erlassen, und damit einen „Schild der Rechtgläubigkeit" der morgenländischen Kirche zu errichten. Lassen wir dahin gestellt sein, ob die älteren protestantischen Parteischriftsteller mit Recht den Patriarchen nur als das Werkzeug einer papistischen Intrigue betrachten, jedenfalls teilte er mit Unrecht den Stolz seiner griechischen Kollegen auf den fleckenlosen Besitz einer orthodoxen Kirchenlehre, wärend letztere weder in dem Bewusstsein der Kirche nachweisbar, noch, so weit sie nachweisbar, frei von dem Nebenein-

anderbestehen der seltsamsten Widersprüche bei den gleichmäßig als orthodox gefeierten Kirchenlehrern war. Die Synode, welche in Verwechslung der lokalen Verhältnisse fälschlich bisweilen die bethlehemitische sich genannt findet, war nach Ausweis der Unterschriften unter den Beschlüssen von den meisten und bedeutendsten Vertretern der morgenländischen Kirche besucht. Unter den 68 Unterschriften finden sich außer den Namen des Dositheus und seines Vorgängers, des Expatriarchen Nektarius, noch die Namen von 6 Metropoliten und Bischöfen; Rußland ist durch einen Mönch Timotheus und den Archimandriten des heiligen Grabes Josaphat vertreten. Somit haben die Beschlüsse der Synode zu Jerusalem, datirt vom 20. März 1672, eine so allseitige Sanktion erfaren, wie keine Synode der griechischen Kirche nachher und lange Zeit vorher; das gibt ihnen eine symbolische Autorität ersten Ranges, und die Symbolik wird daher vor allem an dieses Dokument sich zu halten haben, sobald sie feststellen will, was die rechtgläubige griechische Kirche lehrt. Das nötigt uns, die von der Synode ausgegangenen Dokumente noch etwas näher anzusehen. Das ganze Aktenstück trägt an der Spitze den Titel: „*ἀσπὶς ὀρθοδοξίας ἢ ἀπολογία καὶ ἔλεγχος πρὸς τοὺς διασύροντας τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν αἱρετικῶς φρονεῖν ἐν τοῖς περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων, ὡς κακοφρονοῦσιν οὗτοι αὐτοὶ οἱ καλουῖνοι δηλονότι*“. Die Schilderhebung ist also nicht gegen Rom, sondern gegen die Calvinisten gerichtet, welche gewagt hatten, das Zeugnis der morgenländischen Kirche wider besseres Wissen für sich und ihre Irrtümer anzurufen. Daher ist der ganze erste Teil nur dazu bestimmt, das unverschämte (*ἀναισχυντοῦντες*) Unterfangen der Calvinisten aufzudecken und zu brandmarken. Schon der Patriarch Jeremias habe die zudringlichen Lutheraner zurechtgewiesen. Vor und nach diesem haben Lehrer der Kirche den orthodoxen Glauben für jeden, der ihn kennen lernen wolle, in seinem niemals erschütterten Bestande dargestellt, vor allem Petrus Mogilas in der conf. orthodoxa (1643). Auch auf Cyrillus Lukaris könne man sich nicht berufen; denn die Schriften, welche Irrtümer enthalten, seien ihm untergeschoben worden; in seinen echten Schriften aber erweise er sich als rechtgläubig, wie es selbstverständlich sei bei jedem, welchen die Kirche für würdig befunden, den Patriarchenstul zu besteigen. Zu Jassy sei Cyrill nicht in Person, sondern nur in den ihm angedichteten Schriften verurteilt worden; und wenn er darnach 1638 dennoch persönlich zu Konstantinopel verurteilt worden sei, so sei dies nur geschehen, weil er es unterlassen habe, sich gegen diese Unterlegung zu erklären; sollte er übrigens wider alle Warscheinlichkeit dennoch der Urheber der bezüchtigten Schriften sein, so solle ihn auch jetzt das schwerste Anathem treffen. Bis hierher reicht der erste Teil, der für uns noch den besonderen Wert hat, dass ihm die Akten der beiden oben genannten Synoden zu Jassy und Konstantinopel einverleibt sind. Im übrigen werden wir die Beweisfürung als eine ebenso auf Schrauben gestellte, wie der Warheit in das Gesicht schlagende bezeichnen müssen. Man merkt leicht die Absicht, das Patriarchat von dem Makel der Ketzerei rein zu waschen, und doch die ketzerischen Schriften und Lehrmeinungen, welche nun einmal den Namen eines Patriarchen an der Stirn trugen, zu anathematisiren. Die Belege für die Glaubenskorrektheit des Cyrillus sind ebenso willkürlich aus mindestens nicht als echt erwiesenen Schriftstücken, hauptsächlich aus Homilien, welche er zu Konstantinopel *ἐνώπιον τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ* gehalten, ausgezogen, als die Argumente für die angebliche Unechtheit cyrillischer Traditionen auf abermals unbewiesenen Voraussetzungen ruhen. Wol ließe es sich auch denken, dass Cyrill vorsichtiger coram populo, als in seinen Schriften sich geäußert habe, aber die Behauptung, dass Cyrill selbst die Autorschaft der unter seinem Namen ausgegangenen und von der Synode zu Konstantinopel selbst (1638) ihm zugeschriebenen Symbolschrift förmlich und eidlich abgeleugnet habe, bleibt one alle beweiskräftige Erhärtung. — Den zweiten Teil der *ἀσπὶς ὀρθοδοξίας* bildet die *σύντομος ὁμολογία*, das ist die confessio, welche Dositheus im Namen der versammelten Väter der verworfenen Symbolschrift gegenüberstellte. Weil sie eine Widerlegung des cyrillischen Bekenntnisses sein soll, folgt sie demselben Schritt für Schritt, Kapitel für Kapitel, indem sie die Form

der cyrillischen Thesen möglichst beibehält, aber den Inhalt der orthodoxen Lehre gemäß umgestaltet, ausfürlicher oder weniger ausfürlich, je nachdem es die Wichtigkeit des Dogmas und die Tendenz der Demonstration erforderte. Sie enthält 18 decreta und 4 quaestiones. Im einzelnen betreffen sie folgende Lehrsätze: 1) die Dreieinigkeit; 2) die heilige Schrift und ihre Auslegung durch die Kirche; 3) die Prädestination; 4) Ursprung des Bösen; 5) Verhältnis der göttlichen Providenz zum Bösen; 6) Erbsünde; 7) Menschwerdung des Gottessones; 8) die Mittlerschaft Christi und der Heiligen; 9) der liebetätige Glaube; 10) die Kirche und der Episkopat; 11) die Gliedschaft an der Kirche; 12) die Unfehlbarkeit der Kirche; 13) Rechtfertigung durch Glaube und Werke; 14) die Leistungsfähigkeit des natürlichen und des widergeborenen Menschen; 15) sieben Sakramente; 16) Kindertaufe; 17) Eucharistie; 18) Zustand nach dem Tode. Die vier quaestiones sind folgende: 1) Darf die heilige Schrift von allen Christen gelesen werden? 2) Ist die Schrift für alle deutlich? 3) Welches sind die heilgen Schriften? (Annahme der Apokryphen). 4) Was ist von den Bildern und dem Heiligenkultus zu halten? — Schon aus dieser Übersicht ergibt sich, dass wir hier, zumal in Verbindung mit den Auslassungen im ersten Teile der ἀσπὶς, die Summe des ganzen orthodoxen Glaubens vor uns haben. Das macht dieses Bekenntnis zu dem bedeutungsvollsten des griechischen Glaubens. Man hat zwar sofort sein Gewicht dadurch schmälern wollen, dass man ihm eine latinisirende Tendenz vorwarf. So hat schon Aymon, Monuments authentiques de la religion des Grecs 1708 diesen Vorwurf ausgesprochen, und noch Winer widerholt diesen Vorwurf in seiner Symbolik und begründet ihn durch den Hinweis auf die Annahme der Apokryphen. Allein, dass gerade dies kein Beweis dafür sei, sofern auch die conf. orthod. die Apokryphen als kanonische Schriften behandelt, hat Ref. schon in seiner Symbolik S. 132 nachgewiesen. Dass die confessio des Dositheus nirgends gegen die römische Lehre polemisirt, ist allerdings nicht bloß Zufall, sondern Tendenz, aber auch nicht mehr, und erklärt sich aus der ganzen damaligen kirchenpolitischen Situation der orientalischen Kirche. — Die Synodalbeschlüsse erschienen alsbald auch im Druck, zunächst one Angabe des Verf. und one authentische Quellen unter dem Titel: Synodus Bethlehemitica, griech. und latein., Paris 1676; alsbald von demselben Verf. revidirt und mit dem Titel: Synodus Jerosolymitana versehen, Paris 1678. Der Text bei Aymon, l. c. ist willkürlich beschnitten. Dagegen ist Harduin, act. concil. XI, p. 179 sq., bemüht, den korrekten Text im Anschluss an die zweite Pariser Ausgabe zu geben. Eine wirklich kritisch genügende Ausgabe bietet erst Kimmel in seinen monumenta fidei eccl. orientalis, Jena 1850, proleg. LXXV sq., den Text S. 325—488. Aus diesen Prolegomenen haben die Schriften der meisten neueren Symboliker geschöpft; am selbständigsten Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, S. 79 ff. **Rud. Hofmann.**

Jerusalem, das neue Bistum St. Jakob in. Erst seit wenigen Dezennien ist die Kirche des Protestantismus in die Lage versetzt, im heiligen Lande allmählich festen Fuß zu fassen. Die Verkommenheit der dortigen Juden bewog 1818 die nordamerikanische Missionsgesellschaft zu Boston, zwei Missionare nach Palästina abzuordnen. Im Anschluss an die Occupation des Landes durch Mehemet Ali 1832 trat auch die Londoner episkopale Judenmissionsgesellschaft in das Arbeitsfeld ein; 1833 ließ sich der Orientalist Nicolayson, nachdem er schon früher das eigentliche Missionswerk begonnen hatte, bleibend in Jerusalem nieder. Es folgte 1840 die Expedition der europäischen Großmächte nach dem Orient, der sogen. Quadrupelallianz, durch welche der Thron Mahmuds gegen den übermächtigen Paschah von Ägypten gesichert und die syrischen Provinzen wider der unmittelbaren Herrschaft des Padischah unterworfen wurden. Die Küstenstädte Syriens und Phöniziens mussten sich ihren Flotten ergeben. Bei vielen Zeitgenossen wachte die Erinnerung an die Tage der Kreuzzüge auf. Besonders deutsche Stimmen forderten zum Erwerbe Jerusalems, andere sogar zur Emanzipation Palästinas von der Gewalt der Osmanen auf. Mit statsmännischerem

Blick nahm Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die politisch günstigen Konstellationen zur Begründung einer Stellung für die evangelischen Christen im Orient war. Denn wärend die armenische, griechische und lateinische Kirche hier von Alters her und vertragsmäßig ihre geschlossenen Korporationen besitzen, die beiden letzteren überdem ihre starken Protektoren haben, ging der evangelischen bisher jede kirchliche Vertretung ab. Auch der Hattischerif von Gülhane, der 1839 die Gleichheit aller Einwoner des Reichs vor dem Gesetze proklamirte, blieb für ihre Genossen one wirkliche Bedeutung. S. den Text z. B. bei Petermann, Beitr. z. einer Gesch. der neuesten Reformen des ottomanischen Reichs, Berlin 1842. Nachdem Preußen bei Anlass der Ratifikation des Vertrags vom 15. Juli 1840 für seinen Antrag auf gemeinschaftliches Zusammenwirken zur Erzielung einer vollen christlichen Religionsfreiheit im Morgenlande bei den Großmächten nicht das gewünschte Entgegenkommen gefunden hatte, legte Friedrich Wilhelm IV. in einer Spezialmission des Ritters Bunsen an die Königin von England dem Erzbischof von Canterbury und dem Bischof von London, als dem Haupt der auswärtigen anglikanischen Gemeinden, den Plan zur gemeinsamen Errichtung und Ausstattung eines protestantischen Bistums in Jerusalem vor, um eine einheitliche Vertretung des Protestantismus unter dem Schutze Englands und Preußens, dieser beiden mächtigsten Völker des protestantischen Europas, im gelobten Lande zu ermöglichen. Es sollte dabei der preußischen Landeskirche „eine schwesterliche Stellung" neben der englischen eingeräumt werden. Die hohe Geistlichkeit Englands ging sehr bereitwillig auf den Vorschlag ein. Indes fasste sie von Anfang an den Zweck des zu stiftenden Bistums unter einem von dem königlich preußischen etwas verschiedenen Gesichtspunkt auf, indem sie hoffte, darin erstens eine verheißungsvolle Centralstätte für die Mission unter Israel, und zweitens eine tatsächliche Anbanung zu einer Union zwischen der englischen und deutschen Kirche über dem Grabe des Erlösers erblicken zu dürfen. In dem von ihm veröffentlichten Statement sprach der Erzbischof sogar die Erwartung aus, dass die neue Stiftung den Weg banen werde zu einer wesentlichen Einheit of discipline as well as of doctrine between our own Church and the less perfectly constituted of the Protestant Churches of Europe.

Die Dotation des Bistums ward auf 30,000 Pfd. Sterl. festgesetzt, um dem Bischof ein järliches Einkommen von 1200 Pfd. zu sichern. Wärend England die Beschaffung der Hälfte dieser Summe durch eine allgemeine Sammlung übernahm, bestimmte die königlich preußische Stiftungsurkunde vom 6. Sept. 1841 ein Kapital von 15000 Pfd. für die Ausstattung in der Weise, dass sie zunächst, bis die Anlegung auf Ländereien in Palästina selbst erfolgen kann, järlich die Zinsen davon mit 600 Pfd. zur Verfügung stellte. Der Bischof soll abwechselnd von den Kronen von England und Preußen ernannt werden. In Ansehung der von Preußen Ernannten behält jedoch der Primas von England das unbedingte Recht des Veto. Im weitern ist das Bistum durch und durch ein Bistum der vereinigten Kirche von England und Irland, welches das unverkürzte Gepräge des anglikanischen Partikularismus an sich trägt. Bis die Lokalverhältnisse desselben eine Gestaltung gewinnen, die eine andere Anordnung wünschbar erscheinen läßt, ist der Bischof dem Erzbischof von Canterbury als seinem Metropoliten unterworfen. Seine Gerichtsbarkeit, welche sich für einstweilen außer über Palästina auch über die Evangelischen im übrigen Syrien, in Chaldäa, Ägypten und Abessinien erstrecken kann, richtet sich so weit möglich nach den Gesetzen, Canones und Übungen der Kirche Englands. Nur mit Einwilligung des Metropoliten ist er befugt, nach den eigentümlichen Bedürfnissen seines Sprengels besondere Regeln aufzustellen. Um der Vereinbarung die oberhoheitliche Genehmigung des Stats zu sichern, ward eine Parlamentsakte erwirkt (5. Okt. 1841), vermöge deren für ein fremdes Land die Institution und Konsekration auch eines Bischofs als statthaft erklärt wird, der nicht notwendig Untertan der brittischen Krone sein muss, insoweit weder der Krone den Huldigungseid, noch dem Erzbischof den Eid des Gehorsams zu leisten hat, hinwider aber ebensowenig

den von ihm geweihten Diakonen und Priestern das Recht zu Amtsfunktionen in England und Irland zusprechen kann.

Über die Stellung der Deutsch-Evangelischen, die sich seiner Jurisdiktion zu unterwerfen geneigt sein mögen, gelten teils nach dem Statement vom 9. Dez. 1841, teils nach den Modifikationen, welche dieses Regulativ durch den erzbischöflichen Erlaſs vom 18. Juni und die königlich preußische Kabinetsordre vom 28. Juni 1842 erfur, folgende Bestimmungen: 1) Der Bischof wird die deutschen Gemeinden in seinen Schutz nehmen und ihnen allen in seiner Macht stehenden Beistand leisten; 2) die Seelsorge unter ihnen wird durch deutsche Geistliche geübt, welche zu dem Ende dem Bischof ein Zeugnis von kompetenter Behörde über Wandel und Qualifikation für das Amt vorweisen, nach einer von ihm vorgenommenen Prüfung und auf die Unterschrift der drei ökumenischen Symbole die Ordination nach englischem Ritual empfangen, und ihm den Eid des kirchenordnungsmäßigen Gehorsams leisten; 3) die Liturgie ist eine vom Primas sorgfältig geprüfte, entnommen aus den in Preußen kirchlich rezipirten Liturgieen; 4) den Ritus der Konfirmation vollzieht der Bischof an den deutschen Katechumenen nach anglikanischer Form.

Hiemit hatte Preußen sich in allen rein kirchlichen Fragen der englischen Hochkirche gegenüber zu warhaft demütigenden Konzessionen herbeigelassen. Kein Wunder also, daſs das gutgemeinte Unternehmen bei seinem Entstehen in weiten Kreisen, vorab bei der Mehrzal der Evangelischen in Deutschland, der Schweiz und in Frankreich, aber, freilich aus anderen Motiven, auch bei Katholiken und Puseyiten, eine ungünstige Aufnahme fand. Aus dem Umstande, daſs die nationale Ebenbürtigkeit des deutschen Protestantismus gegenüber dem englischen so mangelhaft war gewart worden, glaubte man dem Verdachte Raum geben zu dürfen, es liege in der Intention des Königs, die preußische Landeskirche mit einer sukzessiven Anglikanisirung, insbesondere mit der Einfürung des Episkopalsystems zu beglücken. (Über die einschlägigen öffentlichen Verhandlungen vergl. Rheinwalds Repertorium Bd. 36. 3. 268 ff., Bd. 45. 4. 95 ff. und Neues Repertorium 1845, 1, 84 ff., 2, 176 ff., 3, 250 ff. Als offiziell darf betrachtet werden die Publikation von Abeken, Das evang. Bisthum in Jerus., geschichtl. Darlegung mit Urkunden, Berlin 1842.)

Glücklicherweise gingen die gehegten Befürchtungen nicht in Erfüllung. Überhaupt nimmt vermöge der Macht der Verhältnisse der Erfolg der Stiftung eine andere Wendung, als ursprünglich geplant worden war. Der erste, welcher nach Ablehnung des Irländers D. M'Caul den neubegründeten Bischofsstul bestieg, war der jüdische Konvertit D. Michael Sal. Alexander, Professor der hebräischen und rabbinischen Litteratur am Kings-College zu London, geb. 1799 zu Schönlanke in Posen. Mitsamt Frau und Kindern hielt der kirchl. Würdenträger am 21. Jan. 1842 seinen Einzug in Jerusalem. Der Pforte wurde er signalisirt als ein Engländer von Rang, als ein höherer Geistlicher der englischen Kirche, angewiesen, über deren Mitglieder oder ihr verwandte Fremdlinge eine geistliche Oberaufsicht zu füren. Damals wirkten außer ein par nordamerikanischen Boten nur Nicolayson mit vier Gehilfen von der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft, bereits im Besitz eines zum Bau einer Kirche bestimmten Grundstücks auf Zion. Judenchristliche Familien fanden sich erst drei vor. — Alexander starb schon unterm 23. November 1845 nahe bei Cairo in der Wüste. Ihm folgte Samuel Gobat von Crémines im bernischen Jura, gewesener Missionar in Abessinien, welcher in mehr als dreißigjäriger Wirksamkeit († 12. Mai 1879) dem Protestantismus im Orient zu einer achtunggebietenden Stellung verholfen hat. Überwiegend unter seiner umsichtigen Amtsfürung ist das Senfkorn auf dem Berge Zion zu einer segensreichen Stiftung herangewachsen. Hat Gobat bei seinem Amtsantritt in Palästina einen einzigen Protestanten und keine einzige protestantische Schule getroffen, so werden dagegen jetzt 12 kleine protestantische Gemeinden mit 1200 Seelen und 37 prot. Schulen mit etwa 1500 Kindern gezält. Evangelische Kirchen stehen in Jerusalem zwei (die Christuskirche, eingeweiht 21. Januar 1849, und seit 1874 eine solche für die kleine arabische Gemeinde), in Nazareth eine,

betsalartige gottesdienstliche Lokale in Jaffa, Bethlehem und Nablus. Zalreiche evangelische Anstalten, welche vorab in Jerusalem den dringendsten Notständen entgegenkommen, sind bereits so weit erstarkt und von auswärtigen Freundeskreisen getragen, dass sie bald auf eigenen Füßen stehen können. Die andern christlichen Kirchen, Armenier, Griechen und Katholiken, sind durch den Vorgang der Protestanten zur Nacheiferung namentlich in Begründung von Schulen auch ihrer Konfession angereizt worden. Die Proselytenarbeit unter den Juden ist fortwärend sehr steril. Die Deutschen haben im Anschluss an das preußische Konsulat ihren eigenen Prediger, ihre eigene Schule, sowie ihren gesonderten Gottesdienst in den bloßgelegten Räumlichkeiten des Johanniterklosters, dessen Platz 1869 vom Sultan dem König von Preußen zum Geschenk gemacht worden ist. Die völlige Befreiung des deutschen Elements von den Beengungen des Anglikanismus ist nur noch eine Frage der Zeit, so dass unter dem Nachfolger Gobats, dem Rektor von Stapleforth D. Josef Barclay, die Organisation des Bistums voraussichtlich bedeutsamen Änderungen entgegengeht. Vgl. u. a. Missionsbilder, Heft 1, Syrien und Palästina, Stuttg. 1876. **Güder.**

Jerusalem, Joh. Friedr. Wilhelm, einer der ausgezeichnetsten Apologeten und praktischen Theologen des vorigen Jarhunderts, mithin auch einer der würdigsten Repräsentanten der jenes Jarhundert charakterisirenden Richtung, ist geboren den 22. Nov. 1709 zu Osnabrück, wo sein Vater die Stelle eines ersten Predigers und Superintendenten bekleidete. Nachdem er in den Schulen seiner Vaterstadt den Grund zu seinen Studien gelegt hatte, bezog er 1724 die Universität Leipzig, um dort sich der Theologie zu widmen. Durch Gottsched ward er in die Wolfische Philosophie eingefürt; in der Theologie verdankte er das Meiste dem Selbststudium. Nachdem er in Leipzig die Magisterwürde erhalten, begab er sich nach Leyden, wo Schultens, Burmann, Muschenbrök seine Lehrer waren. Im Haag versah er eine zeitlang die Stelle eines Predigers an der dortigen deutschen Kirche. Sodann begleitete er zwei junge Edelleute als Hofmeister nach Göttingen und machte dann noch eine Reise nach England mit einem längeren Aufenthalte in London. Die Bekanntschaft mit Männern der verschiedenen kirchlichen Richtungen, in deren Wesen er das Gute und Tüchtige mit richtigem Blick herauszufinden und zu würdigen verstand, wirkte vorteilhaft auf seine für alles Gute und Edle empfängliche Gesinnung. Mit dem Ausbruch des schlesischen Krieges betrat er den vaterländischen Boden wider und nachdem er eine zeitlang eine Hauslehrerstelle in Hannover begleitet, ward er Hofprediger des Herzogs Karl von Braunschweig in Wolfenbüttel und Erzieher von dessen siebenjärigem Prinzen (dem nachmals als Feldherr berühmt gewordenen Karl Wilhelm Ferdinand). Nachdem er dieses Amt im Sommer 1742 angetreten, wurde er im folgenden Jare Propst der beiden braunschweigischen Klöster St. Crucis und Ägidii, dann im Jar 1749 Abt von Mariental und 1752 Abt des Klosters Riddagshausen in der Nähe von Braunschweig. Aus Anhänglichkeit an das braunschweigische Haus lehnte er den Ruf ab, der an ihn erging, Kanzler der Universität Göttingen zu werden. Dafür ward er 1771 zum Vizepräsidenten des Konsistoriums in Wolfenbüttel ernannt. Ein harter Schlag traf ihn am Abend seines Lebens, da sein hoffnungsvoller Son, der zu Wetzlar als Rechtspraktikant fungirte, sich in einem Anfall von Schwermut den Tod mit eigener Hand gab (1775). Bekanntlich haben die äußern Verumständungen dieser Selbstentleibung Göthe die Farben geliehen bei der Dichtung seiner „Leiden des jungen Werther". — Jerusalem starb hochbetagt den 2. September 1789. In der Hofkirche ward ihm von der Herzogin Mutter, einer Schwester Friedrichs d. Gr., ein Denkmal errichtet. Was Jerusalems kirchliche und theologische Wirksamkeit betrifft, so machte er sich zunächst um sein engeres Vaterland verdient durch Gründung einer höheren Lehranstalt, des Karolinums in Braunschweig und durch eine verständige Organisation des Armenwesens daselbst. Auch auf die Bildung angehender Geistlichen hat er fördernd eingewirkt. Den sittlichen Grundsätzen des Christentums von Herzen zugetan und von innigster Ehrfurcht gegen das durchdrungen, was ihm „Religion" hieß, ging sein Streben ebensowol dahin, das

Wesentliche dieser Religion gegen die Angriffe des Unglaubens zu verteidigen, als an der Stelle der alten, vielen unverständlich gewordenen Orthodoxie, helle, der Vernunft einleuchtende Begriffe über die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung zu verbreiten. Er huldigte sonach allerdings bis auf einen gewissen Grad der Aufklärung des Jarhunderts, von der er sich für das praktische Christentum die gesegnetsten Früchte versprach; one sich vom Strome derselben zu den Extremen des Rationalismus fortreißen zu lassen. Sein bedeutendstes Werk, das auch in die meisten neueren Sprachen übersetzt und noch zu Anfang dieses Jarhunderts vielfach zur Apologetik benutzt worden ist, sind seine „Betrachtungen über die vornehmsten Warheiten der Religion“, die er auf Anregung seines ehemaligen Zöglings, des Erbprinzen von Braunschweig, verfaßte (Braunschweig 1768—1779, 1785, 1795, II). Auch als Prediger nimmt Jerusalem eine nicht unbedeutende Stelle ein. Er schloss sich in der homiletischen Methode an Mosheim an, und indem er seinen Geschmack vielfach durch den Umgang mit der neueren, auch auswärtigen Litteratur gebildet hatte *), konnte er auch in der geistlichen Rede den christl. Warheiten einen edleren, gebildeteren Ausdruck, als es den meisten seiner Zeitgenossen vergönnt war, geben **). Es ist weniger die Macht der Rede und die Originalität der Gedanken, als eine gewisse Klarheit und Einfachheit, welche seine Vorträge auszeichnet. Außer den beiden Sammlungen von Predigten (Braunschweig 1745—1753, 3. Aufl., 1788, 1789) sind auch einzelne gedruckt worden. Ein Verzeichnis seiner übrigen Schriften siehe bei Döring, Die Deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jarhunderts; Neustadt a. d. O. 1830, S. 153 ff. Über seine Biographie vgl. ebend. S. 147 ff.; Jerusalems Selbstbiographie (abgedr. in dessen „nachgelassenen Schriften“, Braunschw. 1793), Eschenburg in der deutschen Monatsschr. 1791, VI, S. 132 ff.; Baur, Lebensgemälde denkwürdiger Personen, V, S. 401; M. Vorl. über die K.G. des 18. u. 19. Jarhunderts, 3. Aufl. Bd. I, S. 351 ff. **Hagenbach** †.

Jesabel, s. Isebel.

Jesaja, ein Name, der in der längeren hebräischen Form ישעיהו 1 Chr. 25, 3. 15; 26, 25; 2 Chr. 26, 22; 32, 32, im Buche Jesaja und 2 Kön. 18 ff. dort in LXX mit *Ἰεσίας*, *Ἰεσσίας* (יְשַׁעְיָה), *Ἰωσέας* (יְשַׁעְיָהוּ), in Vulg. mit Jeseias (Var. Jesaias und Osaias), hier wie auch 2 Chr. 32, 32 mit *Ἡσαΐας*, Isaias (Var. Esaias) widergegeben vorkommt, in der kürzeren ישעיה 1 Chr. 3, 21; Neh. 11, 7 = *Ἰεσίας*, Jeseias, Isains), Esra 8, 7. 19 = *Ἰσαΐας*, Isaias (wogegen bei Pseudoesra 8, 33 *Ἰεσίας* und v. 47 *Ὡσαίας*) und als Überschrift vor dem Buche Jesaja angetroffen wird. Er ist erklärt, indem man die erste Hälfte als Verbalform von שוע (Hiller) oder von ישע (perf. Qal, Köhler zu Sach., Delitzsch), oder als stat. contr. des nom. יֶשַׁע ansah (so z. B. J. H. Michaelis), und gewiss ist er als Ausdruck göttlichen Heiles schon zur Zeit der lebenden Sprache gedeutet worden. Aber die Analogie von יאזניהו, ישמעיהו, יחזיאל, ראיה, ירידהו, ירואל, יחזיה, welche alle für das Kind danken, in dessen Geburt sich gezeigt, daſs Jahve die Sehnsucht der Frommen ansieht und ihr Bitten hört, bestimmt mich, den Namen von שָׁעָה abzuleiten und ihn יִשְׁעְיָהוּ oder יְשָׁעְיָהוּ und יְשָׁעְיָה auszusprechen. Die Form יִשְׂרָאֵל und der natürliche Trieb, diese Namen den perfektischen, wie רְאָיָה, בְּנָיָה anzuänlichen, schützte vielleicht den A-laut; die griechische Aussprache *Ἡσαΐας* geht entweder auf יֵשַׁעְיָה, oder wenn auf den spir. asp. etwas zu geben, auf eine erleichternde Aussprache עֵישָׁיָה für יְשַׁעְיָה zurück; vgl. aus Onom. sacra (ed. Lagarde) *ποίημα ἀοράτου*, d. i. עֲשָׂיָה, *ἐπισκιασμός*,

---

*) Vergl. seinen Aufsatz über die deutsche Sprache und Litteratur. Braunschweig 1781, 8°

**) In seinen nachgelassenen Schriften (II, S. 197) beklagt sich Jerusalem sehr über den „Nachtwächter- und Marktschreierton“, in den so viele geistliche Redner verfallen.

d. i. חֲסִיָה (p. 165. 191) und ἔπαρσις = יִשְׂאִיָה (p. 202). Es entspricht also אֱלִישָׁע (Simonis, Onom. p. 491) und ein Satz, wie וַיִּשַׁע יְהוָה Gen. 4, 4. Das Buch dieses Namens steht in unserem Kanon an der Spitze der sogen. späteren Propheten, vor Jeremia, Ezechiel, offenbar aus Gründen historischer Ordnung; ebenso bei LXX, welche nur das 12 Prophetenbuch voranstellen (vgl. Hieronymus ad Paulinum, Bibl. s. lat. ed. Heyse et Tischendorf p. XXXI), und bei Hieronymus im prolog. galeatus (ib. p. XXVII). Diese Ordnung in der alten Kirche rezipirt, wird bestätigt durch Jesus Sirach, welcher c. 49, 6—10 Jeremia, Ezechiel und die 12 Propheten preist, nachdem er am Ende von c. 48 den Jesaja verherrlicht hat. Eine andere im Talmud (Baba bathra fol. 14, col. 2) überlieferte, stellt Jeremia hinter das Königsbuch und läst Jesaja zwischen Ezechiel und das Zwölfbuch treten. Sie beruht auf einer Schreibersitte, welche das längere der zusammengehörigen Bücher vor dem kürzeren in Angriff nahm. Denn zwar nicht der massoretischen Verszal (Jes. 1295, Jer. 1365, Ez. 1273, Zwölfbuch 1050), wol aber dem wirklichen Umfange nach und gemäß der Zal der Sedarim (Jer. 31, Ez. 29; Jes. 26, Zwölfbuch 21) ist Jer. das größte und Jes. das kleinste unter den Büchern der sogenannten größeren Propheten. Hiernach sind sie geordnet in den von Michaelis zu Jer. 1 aufgezälten Handschriften (zu welchen vgl. Lagarde, Symmikta S. 130 ff.); nach Elias Levita beruht der Unterschied auf einer verschiedenen Gewönung der spanischen Juden einer- und der deutschen und französischen andererseits. Rabbinischer Witz rechtfertigte die ursprünglich auf rein äußerliche Gründe zurückgehende Abweichung von der älteren und sachgemäßen Reihenfolge aus der Rücksichtnahme auf das Gemüt des Hörers, welches bei ihr von der im Königsbuche und Jeremia angeschauten Zerstörung durch den wenigstens am Ende ausschließlich Trost spendenden Ezechiel zu dem überall verheißungsvollen Jesaja hinaufgefürt werde. Mit besserem Grunde sagt Vitringa (ed. Bas. 1732, p. 20 sqq.), dass man Jeremia mit dem Königsbuche verband, weil man den Propheten für den Verf. des letzteren hielt. Apologetisches Interesse hat früher Lightfoot veranlasst, diese Ordnung als Zeugnis dafür zu benützen, dass Matthäus 27, 9 sich nicht geirrt, vielmehr die ganze prophetische Abteilung des Kanons nach Jeremia genannt habe, und neuerdings Männer, wie Gesenius (Comment. 1, 22 f.), Ewald (Propheten S. 55) und Lagarde (a. a. O. S. 142), aus ihr zu folgern, dass nach der Erinnerung der älteren Juden das Buch Jesaja, als Jeremia und Ezechiel schon ihre jetzige Gestalt besaßen, noch Veränderungen erlitten habe, oder, wie es vorliegt, erst zur Zeit des Cyrus gemacht worden sei; dasselbe Interesse kann einen anderen bewegen, die allgemeiner verbreitete Ordnung in unserer hebräischen Bibel dahin auszulegen, dass Jesaja und Jeremia schon definitiv abgeschlossen waren, als an Ezechiel noch nach alter Nachricht herumredigirt und das Zwölfbuch noch seiner Vollendung entgegenwartete. Für das Gewisse bedarf es solcher Stützen nicht und das Ungewisse wird durch diese Art von Argumentation nicht gewisser.

Außer in dem B. Jesaja und 2 Kön. 18 ff. bietet uns die Bibel nur zwei Notizen über den Propheten, erstens 2 Chr. 26, 22: ‚die übrigen Dinge des Usia, die früheren und die späteren, hat geschrieben Jesaja b. Amoz der Prophet'. Der Ausdruck weicht hier so von der gewönlichen Zitirungsweise ab, dass man Unvollständigkeit oder Entstellung oder beides zumal in diesem Texte vermuten darf, zumal LXX בן אמוץ gar nicht und γεγραμμένοι ὑπὸ Ἰεσσίου τ. προφ. übersetzen, wie in Vulg. sich die Lesart Esaias propheta fil. Amos findet. Ihnen würde ein hebräischer Text entsprechen, wie כְּתֻבִים בְּיַד יְשַׁעְיָהוּ. Beide Sätze sind mehrdeutig, auch wenn man von der Möglichkeit absieht, dass eine zweite Quellenangabe, welche auf das Königsbuch verwies, hinter ihnen verloren gegangen sei. Sie können nämlich ein selbständiges Erzälerwerk meinen oder einen durch den Namen Jesaja gekennzeichneten Abschnitt des Königsbuches, oder die 6 ersten Kapitel unseres Buches Jesaja, oder Stücke daraus mit midraschartigen Notizen untermischt, wie sie in dem betreffenden Königsbuche gegen Ende der Regierungsberichte eingeschaltet gewesen zu sein scheinen. Möglich ist auch, dass der Urtext

lautete wie הִנָּם כְּתֻבִים בְּיַד אֲבִי יְשַׁ" (הַנ') אָמוֹץ. Dann würden LXX ביד und אבי vereinerleit und infolge dessen den Namen אָמוֹץ ausgestoßen, der Hebräer אבי vollständig verloren und die Folge Jesaja-Amoz durch eingeschobenes בן erklärt haben. Jedenfalls ist Gestalt und Sinn dieser Notiz so unsicher, dass man auf Grund derselben von Jesaja nichts sagen darf, was man nicht auch one sie sagen könnte. Gleichwol hat sie vordem mit Jes. 1, 1 als Beweis für die Vermutung gedient, das Jesaja die ganzen 113 J. der vier dort aufgezälten Regierungen durchlebt habe, ob man ihn nun von Anfang an als Propheten tätig setzte, in welchem Falle c. 6 als eine Widerherstellung prophetischen Vermögens galt, dessen Verlust der Seher sich durch sein sündiges Schweigen gegenüber der Anmaßung Usias, selbst zu opfern, zugezogen habe (6, 5 נִדְמֵיתִי = ἐσιώπησα nach Symmachus vgl. Theodoret und Hieronyms), oder erst von der in sein 25. Regierungsjar gelegten Erkrankung Usias am Aussatze an. So der Targum, der 6, 1 geradezu vom Aussätzigwerden Usias auslegt. Begünstigt wurde jene Annahme durch die Stellung des 6. Kapitels, welche auch noch neueren Forschern Anlass geworden ist, c. 1—5 ganz oder teilweise aus Usias früheren Jaren herleiten. — Die zweite Notiz finden wir 2 Chr. 32, 32: ‚die übrigen Dinge Hiskias und die ihm widerfarenen חֲסָדִים, siehe sie sind beschrieben בַּחֲזוֹן Jesajas b. Amoz des Pr. im (עַל) Buche der Könige u. s. w.‘ Auch diese ist unverständlich, da die einfachste Deutung, dass das Gesicht Jesajas dem Königsbuche gegolten habe, Unsinn ergibt. Man macht sie freilich seit Alters verständlich, indem man das על nach 20, 34 vervollständigt durch אֲשֶׁר הֹעֲלָה, als bedeute dieses ‚welches eingerückt ist in das Königsbuch‘. Aber dieses Verb. kann sich ja nur auf Jehu beziehen, sei es nun passivisch auszusprechen (so Targum: welcher als libellarius bestellt war über die Annalen) oder aktivisch (so LXX: welcher schrieb das Königsbuch, d. i. eig. eintrug in das Königsbuch), nicht auf seine דברים. In Wirklichkeit darf man aber gar nicht עַל mit jenem Verb. zusammennehmen, letzteres enthält nur eine persönliche Kennzeichnung des Propheten und sagt, dass er der bekannte Mann sei, der geopfert worden (Richt. 6, 28). Dieses Märtyrers Geschichten, welcher unter Asa, Josaphat eine Rolle gespielt, unter Joram vielleicht vor einem Götzen geschlachtet und verbrannt war, standen im Königsb. mit den Regierungsnachrichten vermischt; aus ihnen kann, wer Lust hat, das ist die Meinung des Satzes, Einzelnheiten aus Josaphats Regierung erholen, die hier nicht berichtet sind. Darf hiernach diese Stelle nicht zur Erklärung von 2 Chr. 32, 32 verwandt werden, so bleibt nichts anderes übrig, als aus LXX, Vulg., Targ. das vor עַל verlorengegangene וְ wider in den Text zu setzen und einzugestehen, dass hier zwei dem Verf. geschieden vorliegende Quellen citirt werden. Da nun ‚Gesicht Jesajas b. Amoz‘ 1, 1 Titel unseres kanonischen Prophetenbuches war, so sagt der Chronist in der Tat weiter nichts, als was wir auch auf die Frage erwidern würden, wo über Hiskias absonderliche Erlebnisse näheres zu lesen stehe, nämlich: in dem prophetischen Buche Jesajas und im Königsbuche, und am wenigsten will er über litterarische Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den einander entsprechenden Stücken dieser beiden Bücher unterrichten. Gleichwol hat man schon in ältester Zeit bei richtiger Lesung ועל in dieser Stelle die Spur einer selbständigen, buchstäblich eine Vision berichtenden Schrift Jesajas gefunden und die verlorene, wie andere verlorene Schriften heiliger Männer durch eigenes Machwerk ersetzt. Ein solches ist die ‚Vision des Jesaja‘ heißende und mit einem Martyrium desselben zusammengearbeitete, schon von Origenes an citirte Schrift, welche zuerst durch Laurence (1819), neulich von Dillmann (1877) unter dem Titel ascensio Isaiae aus äthiopischen Handschriften edirt ist und auch dem von v. Gebhardt (Hilgenfelds Zeitschr. 1878, S. 341) aus einer Pariser Handschrift herausgegebenen griechischen Martyrium zu Grunde liegt. Ihr Verf. hat den Kopf voll von Gedanken, wie sie 1 Kor. 2 ausgesprochen sind (vgl. z. B. 6, 15 mit 1 K. 2, 6. 12 und 6, 17 mit 1 K. 2, 13 f.) und lässt den Propheten sehen,

wie der durch die Himmel herabkommende dilectus domini (so heißt der Heiland nach Stellen wie Jes. 5, 1; 26, 17 in LXX) den ἄρχοντες derselben unbekannt bleibt, bis er nach seinem irdischen Leben und Leiden wider aufsteigt. Offenbar rechnet er es zu den חזוים des Hiskia, von welchen 2 Chr. 32, 32 die Rede ist, dass Jesaja solches vor ihm schauen und ihm zur Stärkung seines Glaubens (11, 36—40) mitteilen durfte. Wie diese Vision Jesajas, so hat auch die ihr vorangestellte Schrift über des Propheten Zeugentod einen Christen zum Vers., nicht bloß 3, 15—5, 1, wie Dillmann meint, sondern auch die umgebenden zusammenhängenden Stücke 2, 1—3, 12 und 5, 2—14, wie man aus einer Vergleichung von 2, 4 mit dem alten Zusatze zu Mk. 16, 14 bei Hieronymus (s. Tischdf. I, p. 408), von 3, 11 mit Lk. 22, 3; Joh. 13, 27, von 5, 7 mit Akt. 7, 55. 56, der Versuchungen des Teufels 5, 4. 8 mit der Versuchung Jesu und Hebr. 11, 35 v. 9 von 5, 9 mit Jud. 5, 13 mit Mtt. 26, 32; 28, 10; 20, 22 von 5, 14 mit. Akt. 7, 60, endlich aus einer Vergleichung von 29—11 und 5, 10 mit Hebr. 11, 35—40, sowie aus dem Geiste des Ganzen deutlich ersehen kann. Aber freilich die hier gegebenen Nachrichten sind, soweit sie nicht aus der Bibel entnommen erscheinen, zum größten Teile jüdisches Erzälungsgut, welches wir auch anderweit antreffen. Zwar nicht, dass als Vater Jesajas der Prophet Amos ausgegeben wird (z. B. 4, 22), eine Verwechslung mit Amoz Jes. 1, 1, welche nach Hieron. nur des Hebräischen Unkundigen begegnen konnte, und ein Seitenstück zu der Verbrüderung von אָמוֹץ und אֲמַצְיָה, auf welche die Rabbinen die königliche Abkunft Jesajas gründeten, wol aber, dass Jesaja gewaltsamen Tod unter Manasse gelitten habe. Wie bei Justin (dial. c. Tryph. ed. Otto p. 430 sq.) wird auch hiet 5, 1; 11, 41 Jesaja πρίονι ξυλίνῳ zersägt (nach Gebhardts Texte, nachdem eine eiserne vergeblich versucht worden, auf Jesajas eigenen Rat) und zwar, wie auch Origenes angibt, infolge einer Verurteilung wegen gesetzwidriger blasphemischer Äußerungen über Gott und die heilige Stadt (3, 6—12). Eben dieses finden wir z. B. in der Gemara, wenn es da heißt: in einer alten genealog. Rolle habe gestanden ‚Manasse tötete den Jesaja' und dann hinzugefügt wird, dieses sei infolge einer Verurteilung geschehen wegen anmaßlicher Äußerungen des Propheten, die dann auch aufgefürt werden, aber sich auf denselben oder änlichen Widerspruch zwischen jesajanischen Stellen und dem Gesetze beschränken. Die Ablehnung einer Verteidigung vor Manasse, welche Jesaja auf dessen Verstocktheit begründet, erinnert dann an die änliche Ablehnung der von Hiskia geplanten Verhütnngsmaßregeln (asc. Isaiae 1, 10—13). Dagegen ist die weitere Erzälung der Gemara, dass Jesaja auf das Zauberwort des Namens Jahve von einer Ceder verschlungen nnd durch die Absägung derselben getötet sei, spätere Ausschmückung (so schon Gesenius S. 12) einer einfacheren Überlieferung, aus deren Missverständnisse die Vorstellung der asc. J. geflossen ist, Jesaja sei mit einer hölzernen, anstatt mit einer Holzsäge zersägt worden. Dieselbe findet sich außer in der von Assemani mitgeteilten Stelle eines Targums fast gleichlautend in der Randbemerkung des Kod. Reuchlins zu Jes. 66, 1, welche aus einem jerus. Targum beigeschrieben bei Lagarde (prophetae Chaldaice 1872, p. XXXIII) abgedruckt ist. Diese genauere Version sagt, 66, 1 ff. stamme aus dem Ende der Predigt Jejajas unter Manasse, näher vom 17. Thammuz, als Manasse das aus 2 Kön. 21, 7 bekannte Bild im Tempel aufgestellt habe. Da habe Jahve durch Jes. gesagt, da der Himmel sein Thron, so sei es grundlos, wenn Israel sich auf den salom. Tempel verlasse, bei dessen Grundlegung er schon erklärt habe (s. 1 K. 8), dass noch weniger als die Himmel dieses Haus seine Herrlichkeit fassen könne. Jetzt, da sie ihn erzürnen, habe er kein Gefallen mehr an ihm und werde den Nebukadnezar kommen lassen, es zu zerstören und die Zuhörer von Jerusalem wegzufüren. ‚Als Manasse die Worte der Rüge Jesajas vernommen, ward er Zornes voll gegen ihn, sagte zu seinen Dienern: laufet hinter ihm her; haschet ihn, sie liefen ihm nach, ihn zu haschen, er floh vor ihnen und es öffnete ein dürrer Baum seinen Mund und verschlang ihn. Sie brachten (statt נגרין lies מסרין) eiserne Sägen und sägten den Baum, bis das Blut Je-



sajas hervorfloss wie Wasser.' Und im speziellen Hinblick auf diese Untat an Jesaja seien die allgemeinen Bemerkungen 2 K. 21, 16 und 24, 3. 4, wozu die Randglosse p. XXVI zu 222, 3 zu vergl. gemeint. Der 17. Thammuz stammt offenbar aus dem an diesem Tage üblichen Trauerfasten wegen der Einstellung des Thamid am 17/4 70 p. Chr., des Bruches der 2 Tafeln und der Aufstellung des צלם, welche bald dem Manasse, bald dem Apostomos zugeschrieben wird (cf. Taanith, Surenhus. II, 382 und Bartenora z. d. St., sodann Talmud Jerush. ed. Krotosch. fol. 68a). Und aus einer Rechnungsweise, für welche in dem angenommenen Jare 17. Thammuz = 6. Juli alten Stiles war (im Jare 70 war nach unserer Rechnung 17. Th. = 14. Juli), rürt die bisher unerklärte Ansetzung des Martyriums Jesajas auf den 6. Juli bei den Römern (acta mart. Bolland. Juli II, 250 sqq., bei den Griechen 9. Mai) her. Die meisten der aufgefürten Notizen über Jesaja bei Christen und Juden und andere unbedeutende, wie dass er der Schwiegervater Manasses gewesen, oder was bei Epiphanius, ed. Petav. p. 138 über die Quelle Siloah zu lesen steht, womit nun Gebhardts Text zu vergl., sind offenbar aus biblischen Stellen wider ihren Willen herausgeklügelt oder nach willkürlichen Kombinationen in erbaulicher Tendenz erfunden. Aber die eine bleibt als fester Überlieferungskern zurück, dass Jesaja erst unter Manasse gestorben sei. Um Jes. 66, 1 ff. als zu den Zeitgenossen dieses Königs gesprochen zu denken, musste man voraussetzen, dass Jesaja noch den Anfang seiner Regierungszeit erlebt habe, und diese Voraussetzung war dem vom Buchstaben der Bibel abhängigen Juden, gegenüber Jes. 1, 1, welche Stelle auch Rabbinen die Zeit Manasses unbedingt auszuschließen schien, durchaus nicht leicht und natürlich. Sie muss also auf selbständiger Überlieferung beruht haben. Ebenso lässt sich die Ausschmückung des Endes des Propheten aus der nicht unwarscheinlichen Tatsache begreifen, dass zufällig beim Baumfällen in einem holen Baume die Leiche eines geflüchteten Mannes aufgefunden wurde, welche man Grund zu haben glaubte, für die des Jesaja zu halten, der irgendwie bei gegen ihn unternommenen Nachstellungen verschwunden war. Wenigstens habe ich änliche Fälle aus dem letzten polnischen Aufstande von geflüchteten Legionären berichtet gelesen. — Wir dürfen also, um die Zeit des Propheten zu bestimmen, diese Überlieferung zu der chronologischen Notiz in Jes. 1, 1 hinzunehmen. Schon Vitringa sah, dass dieselbe ein Zusatz des Herausgebers sei; nach Am. 1, 1, dessen zweites אשר ja dem ersten parallel und nicht darüber zurück auf דברי bezüglich gefasst werden muss, ist sie zu übersetzen: ‚welcher Gesichte hatte u. s. w.', indem nur bei dieser Konstruktion die Möglichkeit bestand, בימי וגו' one Schwierigkeit anzureihen. Die von den 4 Königen ausgefüllte Zeit verlängert sich demnach für Jesaja um eine unbestimmte gewiss kurze Strecke aus der Zeit Manassas, verkürzt sich aber durch 6, 1 um 51 Jare des Usia, sofern nach jener Stelle der prophetische Beruf Jesajas erst vom Todesjare Usias, d. i. von seinem 52. Jare, datirt. Wenn nämlich der hier Erzälende beim Anblick der göttlichen Herrlichkeit und beim Hören der anbetenden Predigt der Engel von Jahves Heiligkeit und Ehre, also bei einer Gelegenheit, die ihn innerlich nötigt, in einer gleich entsprechenden Weise mit anbetendem Bekenntnis zu reagiren, zunächst von dem erschreckenden Gefüle des Abstandes erfüllt wird, in dem sich seine eigene bisherige Rede und die von ihm geteilte seines Volkes von dem, was er hier sieht und hört, bewegt hat, wenn zur Selbstanbietung für den Botenauftrag Jahves er durch eine Handlung erst ermutigt werden muss, die ihn der Vergebung der ihn drückenden Verschuldung versichert und seinen Mund heiligt, dass er ihn mit den Engeln und wie sie auftun darf, um die innerlich geschaute Heiligkeit und Herrlichkeit Jahves angemessen zu verkündigen, so kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass er hier veranschaulichen will, wie er aus einem alltäglichen, überlieferungsmäßig (29, 13) frommen Jahve bekennenden Israeliten ein Prophet geworden ist, der auf Grund originaler Intuition und unmittelbaren Berürung mit Jahve die ἐξουσία hat, von Jahve auch solches zu zeugen, was über den Kreis der bisherigen Vorstellungen hinaus und gegen die Hoffnungen und Neigungen des Volkes Jahves anläuft. Nehmen wir nun beispielsweise an, dass Jesajas 20. Lebensjar mit dem

52. Regierungsjare Usias zusammenfiel, so wäre er beim Regierungsantritte des Manasse etwa 81 Jare alt gewesen und das von Carpzov gegen die Ansetzung des Todes Jesajas unter Manasse geltend gemachte Bedenken, dass man nicht willkürlich ein außerordentlich hohes Lebensalter für den Propheten in Rechnung bringen dürfe, bei der Hinausrückung seiner prophet. Tätigkeit über das 52. Jar Usias wol begründet, verliert für uns alle Kraft. Wollen wir die Jesajas Leben bezeichnenden Regierungen der jüdischen Könige in der gew. Zeitrechnung unterbringen, so gehen wir am besten von dem Jare der Zerstörung Jerusalems 586, als dem 11. Jare Zedekias, aus; dann ist nach den Zalen des Königsbuches, welche durch Jeremia kontrolirt werden, 639 das erste Jar Josias, 641 das erste Amons, 696 das erste Manasses, 725 das erste Hiskias, 741 das erste des Ahas, 757 das erste des Jotham, 758 das Todesjar des Usia; das Jar der Einschließung Samarias durch Salmanassar = 4. Jare Hiskias das J. 722, und das der Eroberung dieser Stadt durch Sargon = 6. J. Hiskias = 720. Da letztes Lebensjar und letztes Regierungsjar, wie Usias Beispiel zeigt, nach biblischer Rechnung nicht gleiche Anfangs- und Endtermine haben, so darf man die 15 Lebensjare, welche Jes. 38, 5 dem Hiskia nach seiner Erkrankung geschenkt wurden, nicht so mit seinen letzten 15 Regierungsjaren identifiziren, dass man das Jar seiner Erkrankung als das 14. Regierungsjar = 712 ansetzte, wie vielmehr das 29. Regierungsjar in einem ersten seiner Teile = ist dem letzten der entsprechenden Teile des 15. der geschenkten Lebensjare, die ersteren des letzteren aber in das 28. Regierungsjar zurückgehen, d. i. 698, so geht das Jar seiner Krankheit in das 13. Regierungsjar Hiskias, d. i. das Jar 713 zurück. Nehmen wir an, was das warscheinlichste, dass das Zeichen am Sonnenzeiger des Ahas mit der Sonnenfinsternis vom 26. September 713 ursächlich zusammenhing, so wird den obigen Ansätzen überhaupt und insbesondere der Berechnung des Endes des Jares 713, als der Zeit der Krankheit Hiskias, auch astronomische Bestätigung zu teil. Dann kann die Gesandtschaft des babyl. Königs Merodach Baladan (Jes. 39, 1) frühestens in das J. 712 fallen, und sein Unternehmen, die assyrische Oberherrschaft abzuwerfen, zu dem er durch solche Gesandtschaften Unterstützung suchte, etwa in das J. 711. Diese Daten fügen sich aufs beste in die Angaben des ptolemäischen Kanons, welcher dem Mardokempados 12 Jare als König von Babel gibt, und seinem Besieger Sargon, der von da an selbst als babylonischer König gezält wird (Ἀρκέανος), 5 Jare, so zwar, dass das letzte Jar Mardokempados = 38 aera Nab. und das erste Sargons = 39, d. i. 710 und 709 vor Chr. Denn dass der ‚König von Babel‘ Merodach Baladan (Jes. 39, 1), nicht ein beliebiger Usurpator dieses Namens, sondern der bekannte Mardokempados des Ptolemäus und Mardukhabaliddin der assyr. Inschriften sei (wie Schrader, Keilinschriften u. Gesch., S. 535 f., jetzt selbst erkennt), daran hat mich weder das je irre gemacht, dass dieser Son Jakins heißt, noch dass die Bibel jenen Son Baladans nennt. Da der Sitz jenes Königs Bit oder Dur Jakin genannt wird, so durfte man den Jakin, dessen Son er heißt, für einen Gründer seines Geschlechtes oder seiner Herrschaft, musste ihn aber ebensowenig für seinen leiblichen Vater halten, wie Omri darum für Jehus Vater galt, dass die assyr. Inschriften Jehu als Omris Son oder Fürsten des Landes Omri bezeichnet haben sollen. Und schon vor Nägelsbach habe ich das ‚Son Baladans‘ der Bibel für eine Deutung der asyndetischen Verknüpfung von Baladan mit Merodach gehalten, welche für einen an genealogischen Tabellen, wie 1 Chr. 1, 1 ff. gewönten Leser, sehr nahe lag. — Ebenso harmoniren die assyrischen Jaresangaben mit unseren obigen Ansätzen, soweit sie mir feststellbar erscheinen. Ich gehe davon aus, dass die 5 Jare des Arkeanos über Babel mit den letzten 5 Jaren Sargons über Assur ebenso identisch sind, wie die beiden Namen. Nach den bei Smith (the assyrian eponym canon p. 86. 87) aufgefürten Kontrakttafeln, soweit sie wirklich gelesen und nicht bloß gerade in den Hauptsachen vom Editor ergänzt sind, fällt das 14. Jar Sargons über Assur mit dem Archontenjare Samasupahar wenigstens teilweise zusammen, das ihm folgende Sa assur dubu mit Sargons 15. über Assur und, wie ausdrücklich zugesetzt wird, seinem 3. über Babel; demnach ist das 13. Jar Sar-

gons über Assur identisch mit dem ersten über Babel, d. i. mit dem J. 709 und sein erstes über Assur mit dem J. 721, dem zweiten des Mardokempados über Babel; Sargons letztes, d. i. sein 17. Regierungsjar aber überhaupt ist 705, und das erste seines Nachfolgers Sanherib ist 704. Von hier aus lassen sich mit Hilfe des sogen. Eponymenkanons andere Daten gewinnen, sobald nur erst bestimmt ist, wie sich die Jare, die er meint, zu den Regierungsjaren der Könige und des ptol. Kanons verhalten. Sie fallen nämlich nur teilweise zusammen. Dieses wird schon an sich warscheinlich, wenn man sieht, wie auf den obengenannten Kontrakttafeln zu den Archontennamen ‚das 14.‘ oder ‚das 15. Jar Sargons‘ hinzugefügt ist, denn offenbar soll dadurch der Teil des Jares näher bestimmt werden. Es wird aber zur Gewissheit dadurch, dass das Archontenjar Manukiasurlih, welches dem Samasupahar vorhergeht, und nach anderer Voraussetzung gleich dem 13. Jare Sargons über Assur und seinem ersten über Babel, d. i. 709 sein müsse, allerdings mit diesem urkundlich gleichgesetzt wird, aber auf einer anderen Tafel mit seinem 12. Jare über Assur. Hieraus ergibt sich, dass das 12. und 13. Jar Sargons, jenes mit seinem Ende, dieses mit seinem Anfange in das Archontat des Manukiasurlih fallen, die Regierungsjare der Könige also andere Anfänge haben, als die Archontenjare. Ist aber Manukiasurlih = 12. und 13. Jar Sargons, so ist Sargons eigenes Archontat = dem 2. und 3. seiner Regierung, das des Nabutaris = dem letzten Salmanassars und dem ersten Sargons, also = 722 + 721. Jener war noch Archont für 724/3, er ist gestorben unter Nabutaris, also gegen Ende des J. 722, sodass er Samaria zwar belagern konnte, aber die Früchte dieses Unternehmens seinem Nachfolger überlassen musste, welcher selbst berichtet, dass er (im Beginne seiner Herrschaft) die Beute Samarias weggefürt habe (s. z. B. Schrader, K. u. A. T. S. 158). Über das Verhältnis Salmanassars zu seinem Vorgänger Tiglathpilesar lässt sich nichts sicheres sagen, da die sogen. Verwaltungsliste dicht vor jenem abbricht (s. das. S. 328). Ist aber das erste Jar Sanheribs 704 = der letzten Hälfte des Archonten Nabudinipus und der ersten seines Nachfolgers, so kann Sanherib nicht im 14. Jare Hiskias (Jes. 36, 1) jenen Feldzug nach Westen getan haben, auf welchem er den Hiskia in Jerusalem wie in einem Käfig eingeschlossen haben will (das. S. 178) und den er selbst seinen dritten nennt. Nehmen wir an, dass er in jedem seiner vollgezälten Regierungsjare einen Feldzug getan habe, was bei diesen assyr. Herrschern nicht unwarscheinlich ist, so kann jener dritte Feldzug unter das Archontat Hananu = 792/1 gefallen sein. Damit würde die Annahme stimmen, dass die jedenfalls falsche Angabe des 14. Jares Hiskia (Jes. 36, 1), welche entweder ursprünglich bloß vor c. 39 gehörte, oder das Jar der unterwürfigen Tributsendung Hiskias an den assyrischen König, der dann warscheinlich derselbe Sargon war, der um diese Zeit Asdod bezwang, in 2. Kön. 18, 14—16 bestimmte, infolge einer Verwechslung mit dem Jare 24 Hiskias vor c. 36 geraten sei. Denn in diesem Jare, d. i. 702, begann warscheinlich nach den assyrischen Angaben die Bedrängung Judas und Hiskias, welche nachher in der Aufforderung, an Jerusalem zu kapituliren, gipfelt. — Nach diesem allen dürfen wir die Zeit, in welcher Jesaja mit dem Auge eines Propheten Jahves dem Gange der Ereignisse zugeschaut hat, im großen und ganzen auf die Jare 758 — spätestens 690 begrenzen, Jare des buntesten Inhaltes, der entscheidendsten Wandlungen, der mannigfaltigsten Beziehungen zwischen den Völkern, wol geeignet, den Gesichtskreis eines Propheten zu Jerusalem über die bisherigen Grenzen zu erweitern. Denn in diese Zeit fällt das lange fortgesetzte energische Bemühen der assyrischen Herrscher, in der Oberherrschaft über Syrien und Palästina einen sicheren Rückhalt für ihre weiter nach Nordwesten und Südwesten gerichteten Unternehmungen zu gewinnen. In denselben wurden sie gehindert, teils durch die aufstrebenden Völker in ihrem Rücken, von denen die Meder unter Dejokes in dieser Zeit die ersten Anfänge ihrer Selbständigkeit errangen, teils durch die mannigfaltigen Versuche der babylonischen Könige, die assyr. Oberlehnsherrschaft abzuwerfen und die bestimmende Gewalt in den westlichen Ländern selbst

auszuüben, teils endlich durch die Ägypter, deren auswärtige Politik durch die in diesen Zeitraum fallende äthiopische Dynastie einen unternehmenderen Charakter bekam. Durch die vielen bunt zusammengesetzten Heereszüge, welche durch die Grenzen Israels oder an ihnen vorbei gingen, sowie durch die Botschaften der exilirten Israeliten, von denen manche die Beziehungen zu ihrem Vaterlande und dem Gotte ihrer Väter mit Wallfarten aufrecht erhalten haben werden, erweiterte sich die Kunde der jerusalemischen Juden von der Eigenart und den Bewegungen der vom Strome der assyrischen und ägyptischen Weltpolitik berührten Völkerschaften, sodass es nicht verwundern darf, wenn wir im Buche Jesajas neben den kleinen Nachbarvölkern auch das Gebaren und die Geschicke weit abgelegener Stämme in das Licht des prophetischen Wortes gerückt sehen. Auch für den äußeren Bestand des Volkes Jahves brachten jene Jare die einschneidendsten Veränderungen. In sie hinein fällt der jähe Absturz des Nordreiches von der sicheren Höhe, die es nach Bezwingung des syrischen Erbfeindes unter Jerobeam II. erreicht hatte, eine Zerklüftung desselben im Inneren durch Stammesneid, welche den Usurpatoren, die gegen einander auftraten, es notwendig erscheinen ließ, für ihre Ansprüche sich auf die rivalisirenden Mächte Assur und Ägypten zu stützen, wie denn Menahem nur als Vasall des Assyrers sich halten zu können meinte. Unter dem unternehmungslustigen Pekah wurde die entgegengesetzte Politik befolgt; die gleiche Not und Sorge fürte zur Verbrüderung Arams und Israels und ihre Herrscher zu dem bisher unerhörten Wagnis, durch Beseitigung der davidischen Dynastie in Jerusalem auch Juda für den gemeinsamen Widerstand gegen Assur zu sichern. Aber der vom Hause Davids angerufene Tiglath Pilesar zertrümmerte die Macht Rezins und suchte durch Wegfürung der Bevölkerung von Damask und eines Teiles Israels die Lust zu neuen Widerstandsversuchen zu ersticken, der erste Schritt zu der völligen Auslöschung eines selbständigen States Israel, welche mit der die ägyptische Politik Hoseas strafenden Eroberung Samarias und der darauffolgenden Wegfürung von Israeliten und Einpflanzung fremder Kolonisten erfolgreich eingeleitet wurde. Es scheint, dass Usia, dessen Politik von Jotham fortgesetzt wurde, darauf bedacht gewesen ist, sein kleines Reich vor der Verflechtung in die großen Welthändel möglichst zu sichern, seinen Wolstand zu heben, durch Sicherung seiner Grenzen, durch Befestigungsbauten, Anhäufung von Kriegsmaterial und Geldmitteln dasselbe zu einem festen, für alle Eventualitäten gesicherten Platze zu machen und so dem jüdischen Glauben an die Unzerstörbarkeit der Stadt Jahves und seines Königshauses materielle Garanticen zu schaffen. Indessen der syrisch-ephraemitischen Koalition gegenüber schienen diese doch ihren Dienst zu versagen und Ahas, der jenen Glauben nicht hatte, wollte sich lieber von dem assyrischen Großkönige, als von Jahve den Bestand seiner Heerschaft verbürgen lassen. Anders Hiskia, der der Überzeugung lebte, sein Königtum von Jahve zu Lehn zu tragen und dem Assyrer nichts zu schulden; jedoch auch er musste erleben, dass die eigenen Festungen und Machtmittel kein schützender Damm gegen die Völkerfluten seien, welche sein Volk wegzuschwemmen drohten, dass aber Jahve sich selbst genug sei, um, wenn es sein Erbarmen gegen die Elenden und sein heiliger Zorn gegen die ὕβρις der Weltherrscher anzeigen, auch one menschliche Mittel durch souverän verhängte Fügungen die wildeste Flut zu brechen. — Was das Volk Jahves, was die Frommen aus diesen Erlebnissen lernen sollten, läßt sich unschwer sagen. Sie sollten nicht den alten Glauben aufgeben, dass Jahve der Gott Israels durch die Geschichte seines Volkes und der Menschheit das seinem Wesen entsprechende Ziel erreichen will, als der allein ware Gott und Heiland überall auf Erden anerkannt und geehrt zu werden, nicht zu der Meinung kommen, dass er sein besonderes Verhältnis zu seinem heiligen Berglande und die alte Verheißung an die Väter, welche ihrem Samen einen unveräußerlichen Rechtsanspruch an dasselbe verliehen hatte, aufgegeben, dass er die Gründung eines Reiches Gottes, welches vermöge seines sichtbaren Segens in unfehlbarer Anziehungskraft sich allmählich bis zu den Enden der Erde erweitere, wie es mit David anzufangen schien, die Behauptung einer irdischen Stätte seiner gemeindlichen Verehrung, von welcher

die Sitten bessernde Gotteserkenntnis in die Ferne ausstralen könne, wie sie in Jerusalem und Zion gewonnen zu sein schien, als vergebliche Bemühungen aufgegeben habe gegenüber den von Assur begonnenen Versuchen, mit List und Gewalt die Völker zu einem Weltreiche zu vereinigen, in dem der fleischliche Wille und der widergöttliche Ehrgeiz eines einzigen Tyrannen das oberste Gesetz wäre, und gegenüber dem bestrickenden Zauber, den die tief in Götzendienst getauchte Kultur solcher Mittelpunkte des Weltverkehres, wie Babel, auf die Völker ausübte, und vor welchem die nationale Eigenart, die alte Einfachheit der Sitten bei ihnen dahinschwand, um einer die Gewissen verwirrenden, die Menschen von Gott entfernenden, künstlich gemischten Lebensweise Platz zu machen. Aber indem Jahve das davidische Reich auseinanderfallen und Jerusalem nur für den kleineren Teil den Lebensmittelpunkt bleiben ließ, indem er nicht hinderte, daſs Israels Land einer neuen Bevölkerung anheimfiel, und der davidische König zum Tribut zalenden Vasallen des Assyrers wurde, und indem er andererseits durch die wunderbare Vereitelung der Absichten Sanheribs auf Jerusalem dem Glauben verbürgte, daſs seine Macht und sein Wille zu seiner Zeit in absoluter Verfügung über die Völker, Verderben und Heil spende, war für die Frommen die entschiedene Nötigung gegeben, von ihrem Gottesglauben alle die Vorstellungen abzustreifen, welche aus der naiven Voraussetzung erwuchsen, daſs die auf das davidische Königshaus, auf Jerusalem, auf den Besitz des heiligen Landes basirten göttlichen Gründungen in dieser ihrer Äußerlichkeit sich erhalten und wie andere politische Gebilde wachsen müßsten, um zu dem von Gott gezeigten Ziele zu gelangen, daſs Jahve an ihnen gleiches Interesse haben müsse, wie die Glieder seines Volkes, daſs sein Verhalten dadurch gebunden sei und sich messen und berechnen lasse nach den natürlichen Interessen und Bedürfnissen dieser Stiftungen, wie die in ihnen lebenden sie fülten. Der Gott, der dem naiven überlieferungsmäßigen Glauben klein und vertraulich geworden sein mochte, bekundete sich jetzt in vernehmlicher Weise als der absolut Hohe und Heilige, der ungebunden durch irgendwelche irdisch-fleischlichen Verhältnisse, lediglich durch die Maße seines eigenen Wesens in seinem Tun bestimmt, die Geschichte in wunderbarer Weisheit zu dem Ende lenkt, daſs die Erde seiner Ehre voll werde. Die alle Berechnung ausschließende Wunderlichkeit seiner Fügungen, daſs er sein eigenes Volk schlägt und bedrängt, dem er sich als Heiland verheißen und das auf ihn sich verlassen soll, und heidnischen Tyrannen, deren Sinnen ihm verhaſst ist, Sieg verleiht, aus seinem waren Wesen als des Heiligen begreiflich, machte diejenigen zu Schanden, welche in dem überlieferten Glauben die Schale der fleischlichen Hoffnungen, aber diejenigen im Glauben völliger, welche den warhaftigen Gott selbst darin ergriffen hatten; diesen war er der Treue, dessen Wegen als zielsicheren zu vertrauen ist, auch wo sie dem eigenen Denken ziellos oder krumm erscheinen; dessen Verhalten sich überall als das des Erbarmens, der Gerechtigkeit, der pädagogischen Weisheit rechtfertigen werde. Hiermit ist dann die Erkenntnis angebant, daſs zu unterscheiden sei zwischen dem von Jahve gemeinten, seinem heiligen Wesen entsprechenden Gottesvolke, Davidshause und Jerusalem und dem fleischlich empirischen, wie es geworden ist. Das sündige Königreich Jerobeams ist nicht das Haus Jakobs, das nicht vertilgt werden soll (Am. 9, 8), auf List und Gewalt gegründet, Jahve mit willkürlichen Diensten verehrend, anstatt mit Gerechtigkeit und Erbarmen, ist es nicht besser wie andere Reiche, es mag untergehen und sein Volk auswandern. Das Haus Davids, das Reich Juda, indem es auf seine Politik, auf seine Festungen vertraute, mit seinem Gotte sich durch Opfer abfand, one im übrigen seinem öffentlichen Leben den Charakter der Gotteserkenntnis aufzuprägen, war nicht das, dem die Verheißung galt. Die Stadt Jerusalem, die das Recht in ihrer Mitte drückt, die Barmherzigkeit verleugnet, fremdem Luxus, heidnischen Moden ihre Tore öffnet, ist nicht das Jesusalem, von welchem zu allen Völkern das Licht der Erkenntnis Jahves dringen soll. One in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, kann Jahve deshalb Israel in die heidnischen Länder zerstreuen, daſs sein Land eine Wildnis wird, die Bewoner Jerusalems nach Babel zurückfüren, von wo Abraham gekommen, das Königshaus Davids wi-

der nach dem armseligen Bethlehem, und der heidnischen Völker sich bedienen, um diese Strafe der Sünde herbeizufüren. Aber so gewiss er sich des Erorerervolkes bedient, um die Sünden der Völker zu vergelten, für seine Ehre und ein neues Leben der Gerechtigkeit Raum zu schaffen, so gewiss kann er sich nicht zum Diener des gleich unheiligen widergöttlichen Ehrgeizes der Eroberer machen, die ihre Erfolge sich selbst und ersonnenen Göttern verdanken. Indem er sie auf dem Gipfel ihrer Herrlichkeit stürzt und sein Volk neu gründet, muss alle Welt erfaren, dass sie mit ihren Anstrengungen und Erfolgen nur den selbständigen Ratschlüssen des Gottes Israels gedient haben, und dann ist Raum und Zeit dafür da, dass die alten Verheißungen in überschwänglicher Fülle eine Wirklichkeit gewinnen, welche nicht mehr durch die Herrschaft der Sünde gefärdet, die Bürgschaft unzerstörbarer Dauer in sich selbst trägt. Dann ist der Gesamtzustand der Dinge eine einzige große und lautere Predigt von dem sich nicht mehr verbergenden Gotte und alles menschliche Verhalten durch die ungetrübte und selbständige Erkenntnis des so offenbaren Gottes bestimmt. Wie nun diese Mannigfaltigkeit und dieser Gegensatz göttlicher Fügungen als das zusammenhängende und fortschreitende Werk des einen Jahve sich darstellte, so auch als die stetige Entwickelung und Erziehung, als Wachstum und Erlebnis eines und desselben Subjektes, Israels und der Menschheit, des Hauses Davids und Jerusalems. Es ist nicht so, wie es den Anschein hat, dass Jahve sein Land verlässt, sein Volk zerstört, das Haus Davids und Jerusalem zertrümmert, die Erde verbrennt und die Menschheit vertilgt, um eine außer allem Zusammenhange damit stehende neue Schöpfung anzufangen, in der es ihm mit entsprechenden neuen Gebilden besser glücken mag, sondern wie die sterbende Pflanze im Samen und im Ableger für neues Leben erhalten wird, wie dem Samen die Verwesung der Durchgangspunkt zu herrlicherer Lebensgestalt ist, wie dem Menschen geschehen mag, dass er stirbt, und doch seine Seele als unverwüstlicher Kern bleibt, der zu neuem Leben in herrlicherem Leibe widergeboren wird, wie der Geschlechtszusammenhang Tun und Leiden der Väter und der Kinder derartig verbindet, dass die späteren in der der früheren ihre eigene Geschichte erkennen, die früheren an der der späteren Anteil nehmen (Jes. 29, 22 f.), so sind die von Jahve über sein Volk verhängten Katastrophen zwar Untergang und Tod für die der Sünde verhaftete fleischliche Gestalt, aber zugleich auch Aussonderung, Erhaltung und Vorbereitung eines unvergänglichen Restes, Kernes, Samens oder einer Seele, welche den Todes- und Verwesungszustand überdauert, um aus ihm zu einem neuen leiblichen Leben in unvergänglicher Herrlichkeit hervorzugehen, in welchem weder menschliche Sünde noch göttlicher Zorn mehr ist. Gottes lebenspendendes Mal sollen dereinst alle auf Zion schmecken und er wird dazu den Schleier des Todes lüften, dass die Gestorbenen hervorkommen; das untergegangene Volk, das vergeblich durch natürliche Fortentwickelung wider zur Existenz zu gelangen sucht, wird durch göttliche Totenerweckung plötzlich zu seinem Vollbestande kommen, das in Dunkel verschwundene Haus Davids, ob zwar nur noch in einer unbegehrten Jungfrau vorhanden, wird plötzlich in dem Sone dieser Jungfrau zu neuem königlichen Leben erstehen, der abgehauene Baum Jisais in einem Wurzelreis wider aufgrünen. Aber in welcher Gestalt haben wir uns diesen die Zukunft verbürgenden Kern zu denken? Nicht als Volk, nicht als Stat, als Geschlecht; zu ihm gehören können der Natur der Sache nach nur solche, welche in demütigem Glauben in den Katastrophen die Hand Gottes erkannten und erfassten, welche seinen Willen zu dem ihrigen machten, in Geduld sich unterordneten und durch die göttlichen Fügungen in sich die sittliche Frucht zeitigen ließen, welche sie bezweckten; wir können jenen Kern also nur denken als eine ecclesia invisibilis, als eine nur Jahve bekannte, durch gleiche Gotteserkenntnis und sittliche Artung zusammengehörende Gemeinde. Eine solche kann Bestand und Untergang von Volk und Land, von Stat und Thron, den jähesten Wechsel der äußeren Institutionen erleben, one selbst darum unterzugehen. Und da es in Israel der Prophet Jahves ist, welcher in dem Bestehenden den Willen der göttlichen Güte erkennen lehrt, die dunkle Sprache Gottes in den großen Wechselfällen der Geschichte für die Sele und das Gewissen in

Kraft ursprünglicher Gotteserkenntnis dollmetscht, in finsteren Tälern die Gemüter aufrichtet, indem er das von ihm erschaute jenseits leuchtende Licht der Herrlichkeit in sie hinein reflektirt, so können wir sagen: die vom Propheten gesammelte, um das prophetische Wort geeinigte Gemeinde ist das unzerstörbare Zion, der bleibende Rest Israels, welcher Zerstörung und Versprengung überdauert, indem er an Stelle des zerstörten politischen Leibes die Realität des prophetischen Wortes zum Grunde seines inneren Lebens erhält, bis der ihm entsprechende neue Leib sich ausgestaltet; und der Prophet ist der göttliche Mittler und Heiland, mit welchem und an dessen Hand das sterbende Israel one zu erliegen in den Tod und dem neuen Leben aus entgegengeht, das in der königlichen Herrlichkeit des Sones Davids seine Vollendung erreichen wird; des Propheten Verhalten im Leben, sein Hoffen im Leiden ist Vorbild und Bürgschaft und Ermöglichung desjenigen, durch welches die Gemeinde an ihr Ziel gelangt. Und da der Prophet, was er ist, nur ist durch seine geistgesalbte Persönlichkeit und die Herzen bewegende Macht des Wortes, so vollzieht sich auch hier ein Rückzug aus der Äußerlichkeit in die Innerlichkeit, aus dem Fleischlichen ins Geistliche, aus dem Sachlichen ins Persönliche, wie er überhaupt in den Gedanken der Frommen durch die Zeit Jesajas aufs lebhafteste angeregt wurde. Denn wenn Jahve alles große, das seine absolute Hoheit in den Gemütern der Menschen beeinträchtigt, stürzt oder seinen Glanz verdunkelt, obwol er es selber hat werden lassen, so ist keine irdische Größe für sich dem Menschen wertvoll, sondern allein Jahve und das Irdische nur, sofern es Spiegel seiner Güte und Herrlichkeit ist und sein will. Und wenn er die Masse seines eigenen Volkes und seine von ihm selbst gegründeten Ordnungen und Güter verwirft und wie anderes Irdische zertrümmert, um eine Gemeinde des Geistes, des Glaubens, des inneren Rechtsverhaltens auszusondern, aus der sein Volk in neuer leiblicher Herrlichkeit erstehen soll, so ist für ihn selber nicht die äußere Einrichtung und Gestalt das Wertvolle, sondern das innere persönliche Wesen, und jene nur, sofern sie von diesem beseelt sind. Da aber Äußeres und Inneres, Leib und Geist für einander geschaffen sind, so ergibt sich der Gedanke, daſs alles äußerliche, leibliche einer Widergeburt durch den Tod entgegengefürt wird, einer Wandlung, in welcher das für sich sein wollende schuldbefleckte Fleisch untergeht, die im willigen Tragen dieses Gerichtes ihre Schuld büßende Seele aber aus dem Geiste eine neue Leiblichkeit gewinnt, welche nichts sein will, als Werk der göttlichen Güte und Werkzeug der Verherrlichung Jahves. — Wie nun auch Jesaja und er vorzugsweise zu dieser Gedankenentwickelung hingefürt hat, läſst sich aus der Betrachtung seines persönlichen Wirkens und der seinen Namen tragenden Schrift, welche direkt und indirekt von jenem zeugt, im einzelnen entnehmen. Außer den im Anfange erörterten Nachrichten über seine Person gewinnen wir hier die Kenntnis, daſs er ein Bürger Jerusalems war, daſs er mehrere Kinder hatte, unter denen ein Son (7, 3) schon unter Jotham geboren sein muſs, ein anderer (8, 1 ff.) nach dem syrisch-ephraimitischen Kriege, daſs er sein Weib, seine Kinder und die bedeutenden Ereignisse seiner Familie wie lebendige Bilder, Urkunden und Warzeichen des von ihm Verkündeten hinstellte, daſs er auch noch unter Ahas auf die c. 6 berichtete Weihestunde als auf den entscheidenden alles folgende bedingenden Wendepunkt seines inneren Lebens zurückblickte, als an welchem sein Weg sich auf immer von dem der Masse geschieden, sein sittliches urteilen und trachten, wie sein patriotisches sorgen eine andere Grundlage bekommen habe, die es ihm ermöglicht, sonder Zweifel und Furcht aufrecht und festzustehen, wo alles um ihn her dunkel und wankend wird (8, 11 ff.). Und da seine Sorgen und Hoffnungen so ganz andere geworden sind, als die, welche das öffentliche Leben dermalen bestimmen, hält er für seine wesentliche positive Aufgabe (denn 8, 16 ist צוֹר und חֲתֹם, nicht imp., sondern inf., und nicht ‚du Jahve‘, sondern ‚ich‘ das zu denkende Subjekt) die Befestigung und dauernde Sicherung der ihm gewordenen göttlichen Erkenntnis in den Herzen eines empfänglichen Jüngerkreises für die Zukunft, und sucht im übrigen durch stete Betätigung seines gewissen Gottvertrauens, das

er auch in seinen Sönen lebendig sieht, die öffentliche Kenntnis zu erhalten, daſs es noch von Gott selbst begründetes Vertrauen gibt, an dem sich trösten und aufrichten kann, wer nach Halt begehrt. Es drückt sich hierin eine Resignation aus, welche auf der Überzeugung beruht, daſs die öffentlichen Dinge jetzt einen unaufhaltsamen Gang zu dem vorausgesehenen Ruin nehmen, daſs es entweder noch nicht an der Zeit ist, oder daſs der Versuch schon misslungen und die Mittel erschöpft sind, ihm, als es noch Zeit war, eine andere Richtung zu geben. Es ist aber beides der Fall. In der Tat hat nach c. 7 Jesaja in der syrisch-ephraimitischen Bedrängnis in der auffallendsten Weise und aufs energischste die Politik des davidischen Hauses von dem den Glauben an Jahve und seine bestimmte Zusage verleugnenden Schritte, welcher den Assyrer als Rechtsbeistand in gerechter Sache gegen von Jahve Verurteilte herbeirief, zurückzuhalten und das Volk zu dem Glauben zu entflammen gesucht, daſs die Wasser Siloahs hervorgehen werden, um das Ungestüm Rezins und Pekahs (lies 8, 6: לאמֹם שׂוֹאַת רְצִין) zu beschwichtigen und daſs es dazu nicht des Wasserschwalles der assyrischen Macht bedürfe, der, einmal gerufen, das eigene Land überfluten und seine Bewoner ersäufen werde. Als der Ungehorsam gegen Jahves Wort den Anfang dieses Unheilprozesses begründet hatte, war es sittliche Notwendigkeit, sich ihm als einem göttlichen Verhängnisse zu fügen, den zuvor bekundeten heroischen Glauben an die Macht und Treue Jahves nun in der Weise zuwartender Geduld und vertrauensvoller Ergebung an den Gott an den Tag zu legen, der es versteht, im Gerichte die Seinen für das verheißene Ziel zu erhalten. Lange nachher und diesesmal mit einem durch außerordentliche Fügung glänzend bestätigten positiven Erfolge hat Jesaja die öffentlichen Geschicke seines Volkes zu bestimmen gesucht, als es unter Hiskia galt, dem aus einem Rechtsbeistande zu einem unerträglich fordernden Dränger gewordenen assyrischen Großherrn gegenüber die im widerauflebenden Glauben an den Gott des Propheten erstrebte Unabhängigkeit in einem Augenblicke zu behaupten, wo es unmöglich erschien, irgendwelche reelle Macht dafür einzusetzen und die Stadt Jerusalem anders vor der Zerstörung zu bewaren, als durch rückhaltlose Unterwerfung. Auch jetzt fordert Jesaja, wie zu Ahas Zeit, Nichtachtung der Gefar im Vertrauen auf Jahve, den lebendigen Gott, der die Geschicke der Völker in absoluter Freiheit bestimmt, und sein Glaube bewärte sich, indem zuerst die Gefar sich entfernte, und dann eine Katastrophe die Macht und Pläne des Eroberers vereitelte, welche in weiten Kreisen die Überzeugung weckte, daſs hier Gott dem Worte seines Propheten gemäß selbst gerichtet und gerettet habe. — Es ist selbstverständlich, daſs ein Prophet, der so entscheidend in die öffentlichen Angelegenheiten in bedeutenden Wendepunkten eingegriffen, der so vieles erlebt, der in der Stille des privaten Lebens so unablässig bemüht war, eine wolgerüstete Jüngerschar für eine weithingedehnte Zukunft zu gründen, nicht bloß dazu die Schrift gebraucht hat, um an ihr einen unwiderleglichen dauernden Zeugen für einzelne Verkündigungen aufzustellen, oder um seine persönliche Wirksamkeit über den Kreis seiner unmittelbaren räumlichen Gegenwart hinaus zu erweitern und unter anderen z. B. den in der Ferne unter fremden Völkern seufzenden Israeliten in urkundlicher Gestalt prophetische Trostworte zu übermitteln, sondern auch, um in die ferne Zukunft hinein zu wirken. Denn wenn es in der Entwickelung des göttlichen Reiches Knotenpunkte gibt, in der alte Prozesse abgeschlossen, neue eingeleitet werden, und wider auch Zeiträume, in denen der Verlauf der Dinge nur ebene Fortentwickelung des dort gesetzten neuen ist, so gilt die prophetische Weisung, welche in den grundlegenden Zeiten geboren wurde, von Gottes wegen auch für die Frommen der aus ihnen abfließenden Zukunft, und wenn der prophetische Blick in den vorläufigen Abschlüssen bestimmter Entwickelungsperioden charakteristische Züge des endlichen Abschlusses göttlicher Gerichts- und Heilsoffenbarungen widererkannte, so muſste die Erkenntnis derselben denjenigen übermittelt werden, welche diesem Abschlusse entgegenzuwarten hatten, als ein Mittel, Gottes Werk in der Zeit, und was es an der Zeit sei, zu erkennen. Die aus diesem Bedürfnis entspringende, auf die Zu-

kunft berechnete Schriftstellerei der Propheten, da es sich bei ihr darum handelt, den bleibenden Ertrag des Geschauten und Verkündigten definitiv festzustellen, werden wir am natürlichsten in einem Stadium zu denken haben, wo die zuvor gärenden Verhältnisse abgeklärt, die Aufregungen der Not, unter welchen die göttliche Warheit empfangen ist, überwunden sind und mit den konkreten Bezügen zu der verwirrten Fülle des empirischen, unmittelbar gegenwärtigen öffentlichen Lebens das mehr Zufällige, Vereinzelte für das betrachtende Bewusstsein sich aussondert und vor dem Wesentlichen, bleibend Wertvollen in den Hintergrund tritt. In solcher Verfassung haben die Propheten Bücher für die Zukunft geschrieben und dazu ihre früher gesprochenen, vereinzelt in Schrift fixirten Worte in freier Verfügung über dieses ihr Eigentum und unter dem Einflusse desselben Geistes, der sie ihnen eingegeben, verwendet, sie nun in den Dienst der litterarischen Idee stellend, wo der konkrete Wortlaut es zu seinem Verständnis erheischte, historische Notizen über die Umstände einfügend und bisweilen, wie um über eine Materie vollständig zu sein, auch bewärte Worte anderer Propheten mit aufnehmend. Da wir nun in dem Jesaja zugeschriebenen Buche in erster Person geschriebene Erinnerungen aus dem 52. Jare des Usia und in engem sachlichen Zusammenhange damit und in gleichem Stile solche aus der mindestens 16 Jare späteren Zeit des Ahas antreffen und die letzteren sich als jesajanisch bewären durch ihre Kongruenz mit der umfänglichsten und glaubwürdigsten historischen Nachricht über Jesajas Wesen und Wirken in c. 36. 37, da ferner in diesem Buche ganze Reihen von sachlich und formell einander parallelen Reden und Gruppen von Aussprüchen begegnen, welche augenscheinlich nach dem Gegenstande, dem sie gelten, oder nach der hervorstechenden Idee, der sie dienen, geordnet sind, so kann kein Zweifel darüber sein, dass Jesaja nicht bloß überhaupt mehrfach geschrieben, sondern auch ein umfassendes Buch von Weissagungen hinterlassen hat; es fragt sich nur, ob wir es voll, ob wir es rein, ob wir es in seiner ursprünglichen Ordnung besitzen. Solange dieses strittig ist, nützt es nichts und sehe ich davon ab, die elogia zu widerholen, die nach Jesus Sirach von Ambrosius, Hieron., Cyrill bis auf Picus von Mirand., und von Luther bis auf Ewald, Umbreit und sie widerholende neuere ausgesprochen sind, um auszudrücken, was Jes. dem christlichen, was er dem sittlichen, was er dem ästhetischen Urteile als Redner und Schriftsteller sei. Wir müssen zuerst wissen, was er ausgedrückt hat, ehe wir darüber reflektiren, welcher Wert dem zukommt, wie er sich ausgedrückt. In der Beantwortung jener Frage herrscht aber seit geraumer Zeit ein solches methodeloses Tasten und solche Anarchie, dass sie von Grund aus neu gestellt werden muss. Es fördert wenig, wenn man das ganze Buch zunächst als jesajanisch nimmt und dieses dann durch die Behauptung und vereinzelte Aufzeigung von Spuren jesajanischen Geistes selbst in der Anordnung des Einzelnen zu rechtfertigen sucht. Denn wo haben wir das genaue Bild des jesajanischen Geistes, dass wir den Geist des vorliegenden Buches damit zusammenhalten könnten? Und es verwirrt nur, wenn man sich aus spärlichen Nachrichten des Altertums und aus den Lücken unseres Wissens selbst, aus willkürlichen, dogmatischen und psychologischen Voraussetzungen über das, was Gott einem Propheten zeigen kann, und aus zufällig aufgegriffenen, nach der eigenen Neigung für echt jesajanisch erklärten Stücken, etwa aus dem verdächtigsten von allem nämlich c. 1, sich ein Bild von Jesajas Zeit und seinem Zeugnisse macht und dieses als Maßstab gebraucht, um nach ihm unbekümmert um die litterarische Einheit des vorliegenden Buches alles das herauszuschneiden, was ihm nicht entspricht und seine Änderung heischen würde, one dabei zu bedenken, dass nur Willkür den Propheten dazu verdammt, immer mit eigensten Worten und eigenen Erfindungen auf die Fragen, die heilsbegierige Gemüter aufwerfen und nicht auch mit solchen Worten anderer zu antworten, welche im Kreise der Prophetenjünger bereits Gemeingut geworden sind. Wirklich historische Untersuchung, welche des Willens und im Stande ist, aus dem Möglichen das Gewisse auszusondern und zu allgemeiner Anerkennung bei den Lernfähigen zu bringen, kann hier gar keinen anderen Ausgangspunkt nehmen, als von der einzigen ausfürlichen, glaubwürdigen Er-

zälung über Jesaja 36—39, deren beide Teile ihrem Charakter nach, wenn auch nicht in ihrer jetzigen Ordnung, aus einem Buche der דִּבְרֵי חוֹזִים stammen, und nach dem Vorgange des Redaktors unseres Buches auch vom Verf. des Königsbuches von dort in der jetzigen Ordnung aufgenommen sind. Indem der Redaktor diese beiden Erzälungen als tatsächliche Illustrationen zwischen zwei wolgeordnete Reihen von namenlosen Reden stellte, von denen die vorgehende, ebenso wie die erste Geschichte den Umschwung der assyrischen Not Judas in Heil beleuchtet, die nachfolgende ebenso wie die zweite Geschichte sich auf die babylonische Not bezieht und ihren Umschwung in Heil weissagt, von denen die zweite mit dem Befehl zu trösten beginnt, wie die erste geschlossen mit dem Befehl zum Ausharren zu ermuntern, und mit derselben Gegenüberstellung von Edom und Zion schließt, welche auch das Ende der ersten ist, in denen beiden vor der Anschauung des Propheten das heilige Land und Jerusalem wie eine arme menschenarme Steppe liegt, welche einer Wandlung in herrliches Kulturland und einer Vermehrung der Bevölkerung durch Widerkehr der Verschleppten entgegenwartet, gibt er aufs deutlichste zu verstehen, dass ihm der Jesaja von c. 36—39 das weissagende Subjekt hüben und drüben ist, und es ist unwissenschaftlicher Eigenwille, wenn man statt c. 28—66 hintereinander wegzulesen nnd c. 28—39 als Schlüssel für c. 40—66 zu gebrauchen, hinter c. 35 und 39 abbricht und sich in c. 40, 1 wie durch einen Zufall an die Küsten eines unbekannten Weltteils verschlagen glaubt, über den man noch nichts erfaren hat, wärend er in Wirklichkeit mit dem bekannten Terrain zusammenhängt und von dort aus längst zu Lande erreicht und seiner Lage nach bestimmt ist. Wer 35, 3. 4 gelesen, stutzt nicht über 40, 1 und sein יֹאמַר, das ja damit nicht aufhört, Futur zu sein, wenn man sagt, es sei an die ideale Gemeinde gerichtet; es müsste diese denn eine andere Grammatik haben. Wer c. 28—39 gelesen, nur der versteht 48, 3—11, dass ein und derselbe Prophet, wie auch v. 16 zwei Perioden seiner Weissagung unterscheidet, die ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung nach völlig parallel gehen, und auf Grund der von seinem Volke selbst gepriesenen Erfüllung seiner ersten Weissagung nun mit Fug Glaubensgehorsam für die zweite fordern kann. Er kann die Verhaftung des blinden Volkes, welche noch nicht beendet ist, 42, 19 ff., von der Beseitigung des Nordreiches durch Assur verstehen, und die geschehene Befreiung blinden Volkes aus der Haft, welche die Völker den Gott Israels zu verherrlichen treibt, 43, 8—10, von der Erlösung des eroberten Judas und des eingeschlossenen Jerusalems (vgl. 29, 1 ff.) aus der Hand Sanheribs, und es begreiflich finden, dass der Prophet diese Erfarung geltend macht, um die Überzeugung zu unterstützen, dass Jahve in freier Heil bezweckender Macht über Juda die geplante Gefangenfürung nach Babel verhänge und die darin liegende Demütigung durch eine desto herrlichere Erlösung wider aufzuheben sich vorbehalte (43, 11 ff.). Er wird one Anstand 56, 9—57, 21, wie es dem natürlichen Gefüle entspricht, aus dem Ende der jesajanischen Zeit begreifen und c. 58—63, 7 in dem Munde eines Propheten verständlich finden, welcher vor einem dem Ruin des States entgegenwartenden Kreise von Frommen diesen Niedergang als ein Gericht und Heil bezweckendes Verhalten Jahves rechtfertigt, als der nur auf die sittliche Erneuerung seiner Gemeinde warte, um sich ihr in Bewirkung herrlichen Gedeihens zuzuwenden, eines Proph., der die durch Tatsachen bestätigte gottgewirkte Plerophorie seines Zeugnisses von der Herrlichkeit des künftigen Heiles inmitten allgemeiner Niedergeschlagenheit und die von Gott zugesagte Fortdauer desselben in seinen Nachkommen als sicheres Unterpfand dafür erkennen lehrt, dass seinerzeit die Rettung unfehlbar eintreffen werde. Wer es wagt, von c. 36—39 aus die sechs mit הוֹי anfangenden Reden eines namenlosen Propheten in c. 28—35 im ganzen als jesajanische zu lesen und sich in diesem Glauben durch solche exilische Zusätze wie c. 34. 35, die das Ganze erst auf seinen richtigen Abschluss bringen, und durch solche wunderliche Fragmente wie das Massa der Tiere des Südlandes, oder das über die Kronen der trunkenen Ephraims, oder durch das georgische Lehrstück 28, 23 ff. und das bukolische Idyll 30, 24, durch das witzige

Epigramm über den falschen und waren Adel, 32, 1 ff., durch die ungalanten Phantasieen über das künftige Elend der Stadtdamen und das Glück der barbarischen Nomaden, 32, 9 ff., oder endlich durch das Marinestück in 33, 21 nicht irre machen lässt, der hat kein wissenschaftliches Recht für die Ängstlichkeit, mit der er es ablehnt, in c. 40—66 jesajanische Aussprüche und Erkenntnisse zu finden. Dass es da wie Kraut und Rüben bunt durcheinander geht und durch den ersten Teil namentlich als Namen für die eingelegten Stücke sich ein Raisonnement verfolgen lässt, welches nur im Munde eines Zeitgenossen des Kyros natürlich ist, dass wir im ersten und zweiten Teile Scenen aus dem Prozesse Jahves mit den Heiden über das Subjekt, das den Rechtsanspruch auf die Ehre der Gottheit habe, aus Babels und seiner Götter Demütigung, aus dem Leben und Leiden des prophetischen Heilandes Israels und der Völker, wie Texte zu paränetischen Predigten an das untergehende oder seiner Widergeburt entgegenharrende Volk Jahves behandelt finden, dass wir, wie zuvor Psalmen und Gebete eingelegt sind, so hinter 63, 7 ein mit göttlicher Antwort versehenes Gebet als Schluss des Ganzen antreffen, welches im Angesichte des zertrümmerten Jerusalems geboren ist, das alles kann daran nicht hindern, sowol die planmäßige Einheit des Ganzen anzuerkennen, als auch die Berechtigung, mit dem Redaktor die hier gebotene Zukunftserkenntnis ebenso mit Jesaja zu verbinden, wie die in c. 28—35 enthaltene. Was in Wirklichkeit daran gehindert hat, ist die Sorge, dass man durch die Anschaulichkeit, mit der hier Kyros bis auf seinen Namen, das Ende Babels und die Befreiung der Juden geschildert sind, gezwungen werden möchte, eine Versetzung Jesajas in die Zukunft zuzugestehen, welche die beliebte Konstruktion aller Elemente des prophetischen Bewusstseins aus unserem Wissen um seine Zeitverhältnisse unmöglich machen würde. Aber ich finde den Çaddiq und Israel genannten Knecht Jahves im Wirken und Leiden konkreter und deutlicher gezeichnet, als den Kyros und sein Verhalten gegen Babel und Israel, und die Herrlichkeit des widererstandenen Jerusalems und die Übervölkerung des heiligen Landes anschaulicher, als das Geschick Babels, und obwol jenes Bild besser auf Jesus von Nazaret, und dieses, wenigstens äußerlich, besser auf das Jerusalem des Herodes passt, als auf irgend einen nachweisbaren Propheten oder Zustand Jerusalems in früheren Zeiten, lehnt man es doch in offenbarer Inkonsequenz ab, diese Partieen von einem auf den Trost Israels wartenden Juden aus Herodeischer Zeit herzuleiten. Hat der Zufall einmal so sonderbar gespielt, dass die Schwärmereien eines prophetischen Schriftstellers 500 Jare später zur Wirklichkeit wurden, warum kann es nicht noch einmal hinsichtlich des Kyros geschehen sein? In der Tat sagt nun aber unser Buch nicht, es werde ein Sieger kommen und dieser den Namen Kyros tragen, sondern von dem gekommenen sagt es, dass nachweisbarer Weise die mit ihm eingetretene Veränderung der Weltverhältnisse und deren günstige Frucht für Jahves Volk längst zuvor von Jahve verkündet sei (41, 2—4), dass Jerusalem allein einen Herold derselben zuvor gehabt habe (42, 27 lies חִיָּם und אֹתָן und übersetze: der erste (der es nämlich ansagte), siehe Zion, hat sie angesagt und Jerusalem besaß einen Verkündiger derselben), dass darum Jahve als der alleinige Gott, der Erst- und Spätzukünftiges also vorhergesagt hat, 42, 21—26, dass die geschichtlichen Tatsachen deutlich allen anderen Zukunftsträumen widersprechend wie die Ausfürung des Programmes seines Propheten erscheinen (44, 25. 26), auch mit unwiderleglicher Logik als der alleinige geschichtslenkende zuverlässige Gott anerkannt werden müsse (41, 2—4). Und weiter sagt es, dass die Siege und Erfolge des Kyros, seine konkrete Person und sein Name in so zweifellos deutlicher Weise von Jahve vorgezeichnet gewesen seien, dass jeder Kundige genötigt werde, zuzugestehen, Kyros könne nur von Jahve zu seinen Zwecken ins historische Dasein geschaffen sein (45, 1—7), und darum sei weder zu besorgen, dass er seine Siege selbstwillig anders gebrauche, als Jahve wolle (v. 9 ff), noch auch, dass die Ehre für die damit angefangene Welterneuerung ihm und nicht Jahve und seiner Gemeinde zufallen werde (v. 12—17). Ist dieses war, und der Ver-

fasser macht auf mich den Eindruck, dass er warhaftig sei und in diesem Punkte nach psychologischer Notwendigkeit, wenn nicht verrückt, dann war sein muss, so sehe ich nicht ein, dass Gott sich groß vergriffen hätte, wenn er die jesajanische Zeitstufe gewält hat, um dieses Zukunftsbild vor die Anschauung eines Propheten zu rücken. Hat Jesaja es erlebt, dass der lange zuvor von ihm verkündete Eroberer, den Jahve ebenfalls vom Aufgang der Sonne erweckte, um auf Sünde und Unrecht gegründete Verhältnisse zur Strafe der schuldigen Völker und Stände umzuwerfen, wirklich eintraf, um Jahves Strafwerk zu vollziehen, dass er sodann, als er selbstwillig übergriff, wider seiner Weissagung gemäß, wie ein unnützer Stecken zerbrochen und weggeworfen, dass durch beides dem Reste seines Volkes ein neuer Anfang gegründet, dass durch diese Erfarungen das Volk veranlasst wurde, dem Einflusse des prophetischen Wortes, das als Halt in diesen Nöten erprobt war, größeren Raum bei sich zu verstatten, dass überhaupt die um den Propheten als ihr Haupt geeinte Gemeinde als das unversehrbare Lebenscentrum in der Todesgefar sich bewärt hatte, warum sollte er nicht einen zweiten, noch vollkommener den Absichten Jahves entsprechenden Eroberer von Osten kommen sehen, der durch das Unglück, das er bringt, in den Völkern Raum schafft für die Sehnsucht nach dem allein zu helfen mächtigen Jahve und durch das Heil, zu dem seine Siege für Israel ausschlagen, in dem eigenen Volke Jahves zur Verbreitung der Willigkeit beiträgt, dem prophetischen Heilsmittler zu gehorchen; und warum sollte er nicht den vollkommenen Propheten sehen, der das Werk der Erneuerung so vollzieht, dass er die sittliche Widergeburt der Gemeinde und der Einzelnen sein einziges und unverrücktes Streben sein läßt, die äußere dem Wolgefallen seines Gottes überläßt (49, 8) und darin gegen den Schein gerade seine Weisheit bekundet 52, 13? Wo lag diese Anschauung von dem stellvertretenden Haupte der Gemeinde in der Gestalt eines Propheten onegleichen im Keime deutlicher präfigurirt vor, als in der Erscheinung Jesajas selber, eines Mannes, der in verkehrten Zeitläuften dahin arbeitete, dass die göttlichen Verhängnisse ihn und seinen Jüngern dauernde Frucht sittlicher Erneuerung brächten, der deshalb in den betrübtesten Umständen mit festem Glauben und klarem Auge in die Zukunft blickte, des Spottes und der öffentlichen Angriffe nicht achtend, der aus der Verborgenheit seines Hauses durch seine Botschaft das Verhalten des Königs zum Heile bestimmte und als seine Weisung die versprochene Bestätigung erfur, vermutlich nicht bloß von seinem Könige und Volke angestaunt wurde, kurz der persönlich mit seinen Jüngern als der heilige Same erwiesen worden war, in welchem Gott sein Volk aus dem zerfallenden alten Leben in das neue überfüren wollte? Allerdings meine ich nicht, diese prophetischen Anschauungen in ihrer Wirklichkeit aus den Zuständen Jesajas und seiner Zeit herzuleiten; denn keine weltbestimmende Idee kann aus den ihrer Wirksamkeit vorhergehenden Umständen durch Rechnung gefunden werden, jede solche Rechnung ist Betrug, sondern nachdem sie gegeben ist, können wir rückwärts schauend für sie die Empfänglichkeit und den bereiteten Boden auffinden, welche ewig unfruchtbar bleiben würde, wenn Gott nicht fragte, wen soll ich senden? und dem Empfänglichen Inhalt und Endzweck seiner Botschaft anvertraute. Wenn dann weiter der Verfasser von c. 40 ff. wirklich sagen sollte, Jahve habe durch seinen Propheten den Namen Koresch zuvor genannt, die Gelehrten aber behaupten, er könne es nicht getan haben, so würde ich, da es jenem ebenso unerhört erscheint, wie diesen, unbedingt dem ersten glauben, denn er kann es wissen, diese nicht, wenn sie nicht einen anderen Gott haben. Denn freilich der Jahve unseres Vf.'s ist der Gott Jesajas, der schon mit seinen Kleidessäumen den Tempel füllt, selbst aber unmessbar darüber emporragt, der Gott vieler Gelehrter aber stößt mit seinem Kopfe an die Decke des Hauses, in dem sie mit ihm zusammenwonen. Ist das Vorstehende begründet, so wird es einer neuen Auslegung von c. 40—66 bedürfen, zu welcher ich die Gesichtspunkte bereits früher vorgezeichnet habe (lutherische Zeitschr. 1876) und einer neuen Untersuchung der Anlage. Dabei muss aber von der Rückertschen Erfindung abgesehen werden, dass ein dreimal widerkehrender Gedanke das Ganze in 3 × 9 Kapitel zerlege. Sie ist erstens oberflächlich

formell, und zweitens falsch. Denn das letzte Drittel hat den Refrain nicht und die beiden Sätze 48, 22 und 57, 21 sind, wie der Wechsel von Jahve und mein Gott hier wie 66, 9 anzeigt, als die zwei parallelen Glieder eines volltönenden Satzes gebaut, sie wollen also in Beziehung zu einander gefaſst werden als Vorklang und Nachklang zu dem mitten inneliegenden Ganzen. Der zweite Teil hat demnach in 48, 16—22 sogut sein Proömium, wie der erste in 40, 1—11. Je unbefangener die Untersuchung verfärt, desto sicherer wird sie herausstellen, daſs das Buch c. 40—66 zwar nicht als solches von Jesaja herrürt, daſs es aber ältere Weissagungen und diese in einer Weise angeordnet und verarbeitet darbietet, welche den Redaktor von c. 28—66 berechtigten, es als ein Buch jesajanischer Weissagungen, welches dem anderen c. 28—35 parallel sei, mit c. 36—39 in den oben bezeichneten Zusammenhang zu bringen und diese Kapitel ebenso als Schlüssel für jenes dem Leser aufzunötigen, wie für das Buch c. 28—35; denn auch dieses kann erst von c. 36—39 aus als jesajanisch vindizirt werden. — Von Jesaja erfaren wir nämlich aus jener Erzälung nicht bloß, daſs er vom 13. Jare Hiskias an bis über den Zug Sanheribs hinaus um des Gotteswortes willen, das sich in ihm offenbarte, beim Könige, seinen Beamten und den Priestern als eine entscheidende Autorität in wichtigen persönlichen und Statsnöten galt und daſs er kraft gottverliehenen Amtes dieselbe energisch und rücksichtslos gebrauchte, daſs er entscheidende Versicherungen über die Zukunft durch aufs Naturgebiet bezügliche Vorhersagungen bekräftigte, deren Erfüllung sinnlich beobachtbar war, daſs er in der bestimmtesten Weise, als alle Aussicht verloren war, versicherte, Juda und Jerusalem werde den Ansturm der Assyrer zum Behufe einer Konsolidirung seiner Existenz überdauern, und als noch keine Aussicht dazu vorhanden war, daſs das Königshaus eine Beute des Königs von Babel werden müsse, sondern man sieht auch aufs deutlichste, daſs der Entschluſs Hiskias, den assyrischen Ansprüchen zu widerstehen, bereits länger auf Jesajas Manungen und Verheißungen basirte und daſs Jesaja allein als der verantwortliche Garant des nun scheinbar unmöglichen glücklichen Ausganges dastand, und es wird in 37, 26 ff. deutlich bezeugt, daſs Jesaja schon lange vor Sanheribs Erscheinen dessen Siege mehrfach als gerechte Verhängnisse über die Völker vorhergesagt hat. Auf die Bewärung dieser Gottesworte, welche Jahve als den absoluten Weltherrn bekundete, der die Siege auch der heidnischen Weltmächte nach zuvor gefaſsten sittlichen Zwecken bestimmte, gründete sich die Zuversicht, daſs in dem Augenblicke, wo ihre Siege zum Beweise gegen die Gottheit Jahves werden wollen, göttliche Fügung zum Besten seines Volkes ihre Onmacht neben Jahve an den Tag bringen werde; und daſs diese Fügung zum Besten seines Volkes ausschlagen müsse, hatte seinen Grund darin, daſs Jahve den Menschen nur als der zu Jerusalem wonende, als der Gott des davidischen Königs faſsbar war, kurz in Jahves besonderem Verhältnis zu Jerusalem und zu David. Wenn man nun mit dieser Anschauung von dem historischen Jesaja die 6 stufenmäßigen Fortschritt zeigenden, unter sich unzerreißbar zusammenhängenden mit הוי anfangenden Reden in c. 28—35 liest, so bekommt man neben dem Eindruck der kunstvollen schriftstellerischen Komposition zugleich den, daſs der hier redende Prophet genau die historische Stellung einnimmt, welche in 36—39 von Jesaja bezeugt ist, und diese Reden ganz und gar in den Gedanken weben, welche als die Jesajas von dorther nachweisbar sind. Es fragt sich nur, ob sie ein Ganzes bilden und ob sie so von Jesaja buchmäßig zusammengestellt sind. Zweifel haben bisher nur 30, 6—7, ein Stück, das sich nach Art und Überschrift zu den Massas c. 21. 22 hinzuordnet, und c. 33—35 in Anspruch genommen. Aber das Stichwort ‚Leute, die nichts nützen‘ verbindet jenes Massa mit der Rede vorher (30, 5), und nach richtiger Auslegung ist in v. 7 ‚das feiernde Ungestüm‘ (המשבת) ausdrücklich als ein Citat aus einem anderen Teile jenes Massa bezeichnet (‚ich gebrauchte dafür den Namen‘) und der Befehl des Aufschreibens v. 8 bezieht sich auf eben dieses vordem vom Propheten empfangene Massa. Kap. 33 aber, welches den ebenso nötigen, durch ein Überspringen auf den Feind erreichten Schluſs macht, wie 10, 5, und welches auch Ewald als jesajanisch, nur von

einem Schüler herrürend, ansieht, hängt unzerreißbar mit c. 34, und dieses, wie derselbe Gelehrte anerkennt, mit c. 35 zusammen. Denn die Aufforderung an alle Völker, die Kunde von dem künftigen allgemeinen Gerichte zu hören, ist der anderen in 33, 13 parallel, dass sie den Untergang des assyrischen Heeres zu Herzen nehmen sollen. Tun sie das, so werden sie von änlichen Angriffen auf Jahve und sein Volk abstehen, und nicht von dem allgemeinen großen Gerichte über die Jahve feindlichen Weltvölker betroffen werden, welches, die ganze Schöpfung erschütternd (34, 1—4), seine Hauptentladung in dem feindlichen Nachbarlande Idumäa findet. Denn nicht bloß die als Kleinvieh vorgestellten Edomitenklaue (v. 6), sondern mit ihnen die ihnen verbündeten und von dort aus gegen Judäa operirenden größeren, Büffeln und Stieren gleichenden Völker werden dort aufgerieben, und dadurch das infolge dieses Gerichtes vom Fluche verbrannte menschenleere Land zum reinen Gegensatz des wassergeschützten, sicheren Frieden genießenden Judas und Jerusalems (33, 17. 20 ff.). Dieser Wandlung Idumäas steht dann gegenüber die Wandlung, durch welche das nach 33, 8. 9; 32, 20 in seiner Not der Wüste gleich gewordene jüdische Land zum herrlichsten Kulturlande aufblüht (35, 1 ff.), ein Gegensatz, welcher sich ebenso in c. 62—63, 7; Jo. 4, 18 f. und verbreitert Ez. 35. 36 findet. Wenn Ewald sagt, c. 35 klinge durchaus jesajanisch und würde dafür gelten müssen, wenn es nicht so eng mit c. 34 verknüpft wäre, so sage ich: 34, 1—17 zeigt einen nicht spezifisch jesajanischen Typus der Fluchrede, welcher überlieferungsmäßig ist; da aber Edom oft vor ihm Gegenstand solcher Weissagung gewesen ist, da c. 34 vorn und hinten aufs engste mit jesajanischer Rede verbunden ist und diese durch seine Herausnahme zerstört würde, so hat Jesaja hier wie auch sonst älteres Weissagungsgut in seine Rede aufgenommen. Oder ist der Schluss von dem assyrischen Gerichte auf ein allgemeineres Völkergericht der Zukunft, wie ihn 33, 13 in Verbindung mit 34, 1 ff. darstellen, nicht derselbe, wie in dem anerkannten Stücke 14, 24—26, welches den gegen Assur gefassten und ausgefürten Beschluss Jahves, ihn an den Grenzen seines Berglandes zu zerschellen und so sein Volk zu retten, als einen solchen bezeichnet, der für alle anderen Nationen, die in Zukunft änliches unternehmen, unhintertreiblich feststehe? Man wäre nie zur Annahme exilischer Abfassung für c. 34. 35 gekommen, wenn man nicht erstens willkürlich und unnatürlich die zu wandelnde Steppe in c. 35 von der zwischen Babel und Juda liegenden Wüste verstanden und beachtet hätte, dass die חמה 35, 2 die stärkenden und die zu stärkenden der im verödeten Juda gebliebene geläuterte Rest sind, welchem unter anderem auch Vermehrung seines Bestandes durch sichere Rückkehr der Versprengten ebenso versprochen wird, wie c. 11, und nicht zweitens in albernster Weise das Buch Jahves 34, 16 gar von dem Buche unseres Propheten gedeutet hätte. Es ist ja das Reichsbuch, in welchem der künftige Weltkönig Jahve hinter den Namen seiner Provinzen die Völkerschaft eingetragen hat, die er einer jeden zugelost (ψ 87). Da man nun nicht in das von Pech und Schwefel brennende Land hineingehen kann, um sich mit eigenen Augen zu überzeugen, was für Leute da wonen, so bleibt nichts anderes übrig, als zu seiner Zeit dieses Reichsbuch aufzuschlagen, und da findet man dann nicht ein Menschen-, sondern ein unreines Tiervolk als rechtmäßige Bewoner protokollirt. Ein solches Buch kannte auch der echte Jesaja (4, 3) und der Witz dieses bildlichen Ausdruckes für die Vorstellung der völligen Menschenleere eines Landes ist dem in 33, 23, oder dem in 30, 32 f. oder 30, 23. 24 durchaus gleichartig und dem neckisch rätselhaften Charakter, den alle diese Reden zeigen, genau entsprechend. Gehören nun c. 33—35 als eine 6. Rede zusammen, obwol hier wie in der 5. (c. 31. 32) die einzelnen Stoffe künstlich verbunden sind, und gehören überhaupt die 6 Reden um des lückenlosen inneren Fortschritts willen zusammen, der sich in ihnen darstellt, so ist es Jesaja, der sie nicht bloß ursprünglich verfasst, sondern auch nachher nach litterarischem Plane zusammengearbeitet hat; denn die fremden Elemente, sei es nun, dass sie einem anderen Redner oder einer anderen Offenbarung desselben Redners angehören, lassen sich nicht herauslösen; bei c. 33—35 und 30, 5—8 habe ich dieses bereits gezeigt, ebenso deutlich ists c. 28, 1—6. Es ist

ganz verkehrt, dieses für eine Rede über Samaria zu halten, vielmehr ist c. 28 die erste der 6 Reden über Juda und Jerusalem, welche nach der Verbindung durch v. 7 dartun will, dass das dermalige allein übriggebliebene Stück des Volkes Jahves nicht der Rest sei, den der alte Ausspruch 28, 1—6 dem dem Untergang geweihten Ephraim und Samaria als Erben des Heiles gegenübergestellt habe, wie die hochmütigen Judäer selbst wänen. Dieser Ausspruch datirt aus der Zeit vor dem Untergange Ephraims als States, die an ihn angeknüpfte und alle folgenden Reden stehen diesseits dieses Ereignisses; jener kann deshalb von einem älteren Zeitgenossen oder von Jesaja selbst ausgegangen und ihm entgegengehalten sein (nach 30, 10). Nach Änlichkeit von 28, 5. 6 mit 4, 2 ff. gehört er mit diesem Stück zusammen, also vermutlich dem früheren Jesaja selbst. Er ist hier also verfaren, wie in c. 2—4, dass er einen eigenen oder fremden früheren Spruch zum Ausgange seiner Predigt macht. Nimmt man ihn fort, so wird 28, 7 ff. kopflos, und der ganze Redecyklus zerstört, welcher gerade den Prozess verfolgen will, durch welchen die dem Fleischesauge wunderlich und töricht erscheinende Straf- und Heilspädagogie Gottes aus dem Juda und Jerusalem, welches jener verheißungsbegabte Rest nicht ist, diejenige Gemeinde am Ende herstellt, welche es sein wird. Dann ist aber der Redner und der kunstvolle Anordner in diesen 6 Reden derselbe und es verhält sich mit ihnen anders, als mit c. 40—66. Der Redaktor aber stellte sie erst vor c. 36—39, wie c. 40—66 hinter jene Kapitel wegen ihrer formell und sachlich gleichartigen Anlage, welche, um eine Nebensache zu erwänen, auch darin erscheint, dass in beiden Redeganzen kein Son Davids als Messiaskönig erwänt wird, denn der König 33, 17 ist nach v. 22 Jahve selber. Jesaja selbst konnte dieses Buch aber nicht veröffentlichen one Selbstbezeichnung, und ich halte es für möglich, dass Jes. 1 diese wenigstens teilweise aus dem Anfang Manasses stammende Rede, die Einleitung zu dem Buche c. 28 bis 35 bildete, als Jesaja dasselbe als Denkmal der hiskianischen Glanzepoche seiner öffentlichen Wirksamkeit für die folgende Generation zusammenstellte, und dass der Redaktor zwischen c. 1 als der allgemeinsten Charakterisirung der die Entwickelung der Geschichte und der Weissagung der Zeit Jesajas bestimmenden Motive und zwischen c. 28—35, welche mit c. 40—66 die Erzälung c. 36—39 umschließen sollten, das andere jesajanische Buch c. 2—27, dessen beide Teile ja ihre eigene Überschrift haben (2, 1 und 13, 1), zwischen einschob. Aber dieses ist nur eine historisch völlig wertlose Vermutung; wertvoller ist, dass wir nunmehr eine gesicherte Basis für die Erkenntnis der jesajan. Predigt haben, breit genug, um von dort aus die beiden Abteilungen c. 2—12 und c. 13 ff., welche Jesajas Namen tragen, zu beleuchten und zu beurteilen, inwiefern sie es mit Recht tun. Da gibt es nun im einzelnen nicht bloß eine Fülle von Parallelen mit c. 28—39 (vergl. z. B. 2, 20 mit 30, 22; 3, 8—15. 16—4, 1 mit 32, 1—8 u. 9—20; die 6 הוי 5, 8—22 mit denen in c. 28—35; c. 6 und 6, 5 mit 33, 17; 6, 10 und 11 mit 32, 14 ff., 35, 5 ff.; 8, 13 ff. mit 29, 9 ff.; 10, 5 ff. mit c. 37; 11, 16 mit 35, 8 ff., und wenn c. 12 nicht ‚dem sich so gerne mehr Luftmachen‘ eines Schreibers am Ende seiner Mühsal (Ewald) zu verdanken ist, und v. 1 (l. nach LXX "וַת — וְשָׁב) dass du gezürnt, aber es wandte sich dein Zorn und du tröstetest mich‘ zu dem Refrain in 9, 7—10, 4, das durch 10, 25 motivirte Gegenstück bildet, aus c. 12 den v. 2 mit 30, 15), und es ist nicht bloß nach dem Obigen c. 7. 8. 9, 1—6 und das mit c. 7. 8 sachlich verknüpfte c. 6 durch c. 36. 37 bestätigt, sondern der trotz aller Mischung bunter Fragmente und geschlossener Stücke unverkennbare Plan von c. 2—12 stimmt im ganzen auffällig mit der Anlage von c. 28—35, nur dass hier mehr die dicht bevorstehende Vollendung der assyrischen Not und Jahves sie überwaltende Weisheit bis zur wunderbaren Rettung verfolgt wird, dort dagegen, wie sie sich seit langem vorbereitet; wir hören hier nämlich, wie die allgemeine Undankbarkeit und Widerspenstigkeit Judas und Jerusalems und das darum zur Rettung notwendige Läuterungsgericht, welche schon früher feststanden (c. 2 — 4. 5) und dem Auge Jesajas unverborgen waren (c. 6), unter Ahas sich zum offenen Widerspruch gegen die bestimmte prophetische

Weisung Jahves und zu der konkreten Gestalt einer Überschwemmung des Landes durch die assyrischen Eroberer zugespitzt hat (c. 7. 8), welche Israel und Juda gleichmäßig verdient trifft (c. 9, 7 ff.), weil sie aber im Sinne des Assyrers eine Überhebung ist, wie sie nach c. 2 an allem Mächtigen gestraft werden soll, zuletzt vor Jerusalem durch ein erlösendes Gericht ihr Ende findet (c. 10, 5 ff.). Ich glaube, man darf getrost behaupten, dass c. 2—4 ein von Jesaja selbst arrangirtes Ganze ist, und wie er c. 6 und c. 8 sicherlich als Bestandteile eines zusammenhängenden Ganzen geschrieben, so auch alle einzelnen Stücke in c. 5—12 von ihm herrüren. Von unseren schriftstellerischen Begriffen aus würde ich indessen nicht verstehen, weshalb er 10, 1 ff. von 5, 8—23 und 5, 24 von 5, 7 durch die sechs הוי trennte, oder dass er 5, 25 von 9, 7—20 schied und 10, 20—23 von 7, 21—25, oder hinter 10, 32 nicht einen in atemloser Angst erwarteten Spruch brachte, wie etwa 14, 24. 25, sondern einen hier viel zu allgemein klingenden bildlichen, 10, 33. 34, der allerdings vor 11, 1 hergegangen sein muss. Es ist möglich, dass nach den Sitten der Zeit dieses alles den Lesern Jesajas verständlich war, ebensogut aber auch, dass der Redaktor das Buch Jesajas in einer handschriftlichen Gestalt vor sich hatte, in der einzelne Stücke zwischen anderen unleserlich geworden waren, die nun weggelassen oder aus anderem Zusammenhange ergänzt werden mochten, und bei der ein Stück früher oder später kommen konnte, als es ursprünglich sollte (vgl. die änliche, aber zu bestimmte Vermutung Lagardes Sem. S. 7 in Gött. Abhdl. Bd. 23). Fortschreitende Exegese wird aber vielleicht manches mir anstößig erscheinende späteren unanstößig machen. — Zu der zweiten Abteilung des Buches, welche sich deutlich in die vier Massas c. 13—18 und die sechs c. 19—23 sondert, leiten uns deutliche Fäden, sowol von c. 1—12 wie von c. 28—35 hinüber. Denn das in c. 30 eingeflochtene Massa über die Tiere des Südlandes, Löwe und brüllenden Leu (lies v. 6 נֹהֵם) u. s. w. ist in den vier zwischen c. 19 und 23 eingeschlossenen in jeder Hinsicht gleichartig, am meisten den c. 21, 1—10 und 34, 1 ff. erinnert an 18, 3. Andererseits ist in c. 19 bis c. 23 aufs deutlichste der Gedanke der dereinstigen Erniedrigung alles natürlich Hohen durch Jahve in c. 2 und der seiner nachherigen Widergeburt aus dem Tode im Reiche und zur Verherrlichung Jahves wie in c. 4 an Jerusalem, so hier an Ägypten und Tyrus veranschaulicht (c. 19. 23) und c. 22, 1 ff. begreift sich am leichtesten aus den Festlichkeiten, welche man, von Rezin und Pekah errettet, bei Gelegenheit der Widerkehr des Ahas von Damask (2 K. 16, 10) in Jerusalem veranstaltete, wie denn Schebna der Vertreter der um Assurs Gunst bulenden Politik gewesen sein wird. Ebenso ist 17, 12 ff. in seiner Verbindung mit der Wegschwemmung der Herrlichkeit Jakobs und des Restes von Damask vorbereitet durch 8, 7—10 und seine Verbindung mit der Verlassenheit von Syrien und Israel in 7, 16. 18—25, wie andererseits die durch den Bruch der Herrlichkeit Babels, der Völkerbeherrscherin ermöglichte Heimkehr des verbannten Israels in 13, 1—14, 2 und die ehrende Rückfürung der Versprengten in c. 18 durch c. 11 vorbereitet ist (vgl. v. 11 mit 14, 1. 2 und v. 12 mit 18, 3 u. 7.). Denn daran kann kein Zweifel sein, dass in c. 18 die nach 11, 11 über Patros und Kusch hinaus nach dem Inneren Afrikas versprengten Israeliten von dort, also von den fernsten Völkern infolge der in alle Welt erschollenen Gerichts- und Rettungstat Jahves im heiligen Lande ehrenvoll zurückgebracht werden, ein Geschenk für ihn wie 66, 20. 21, und dass das von Wasserströmen zerrissene Land, wohin sie faren, eben jenes ist, wo die Wasser 17, 12 ff. gehaust haben und plötzlich verscheucht sind, Israel aber das zuvor weggezerrte und geraufte, von nun aber furchtbare Volk ist, als das es hier wie 19, 17 bezeichnet wird (so nach Trg. LXX mit v. Hofmann). Die Massas unterscheiden sich von allen anderen Prophetenreden hauptsächlich dadurch, dass bei ihnen die Form der Rede der unmittelbare Ausdruck des noch unter der ekstatischen Aufregung zuckenden Gemütes ist; denn plötzlich vor die innere Anschauung gerückte fremde Gestalten der räumlichen und zeitlichen Ferne, oder befremdliche mit der Gegenwart eines bekannten Subjektes grell kontrastirende Bil-

der und Bewegungen aus seiner Zukunft hat der Prophet zu sehen bekommen, vor welchen die Spontaneität der ganz von dem Gewaltigen hingenommenen Seele zurücktritt. Die so entstandenen Aussprüche, oft dem Seher in ihrer Absicht dunkel und auf spätere Deutung durch die Ereignisse wartend, behalten deshalb ihr ursprüngliches Kolorit und ihr phantastisches Gewand bei und gehen nicht als bloße Anlässe und Impulse in die prophetische Rede des alltäglichen Lebens aus, wie diejenigen Konzeptionen, welche im Zusammenhange des eigenen sittlichen Lebens des Propheten mit seiner Zeitgeschichte erworben, ihre Wirksamkeit nur darin bekunden, dass sie seinem öffentlichen Zeugnisse die Wärme einer göttlich verbürgten sittlichen Überzeugung geben. Hierin liegt einerseits begründet, dass die ihnen beigegebenen illustrirenden oder verbürgenden Sprüche durch ihren anderen Ton und ihre historische Bestimmtheit sich grell von ihnen abheben (z. B. 14, 1, 2; 16, 13; c. 20; 21, 16), und dass man sie andererseits von den Sammlungen der öffentlichen Reden der Propheten sonderte und ihnen oder einem Cyklus derselben zusammengeordnet folgen ließ, und da der Gegenstand oft empirisch nicht deutlich nachweisbar war, sie nach hervorstechenden Gestalten oder Worten ihres Textes benannte. Denn nicht darum stehen sie zusammen, dass der Prophet hier von heidnischen Größen handle, wie käme sonst c. 22 oder 17, 4—14 hieher, davon zu schweigen, dass die Weissagung c. 20 doch nach v. 5. 6, vgl. 30, 2 ff. auf des Propheten eigene Landsleute abzweckt? Und nicht tiefe emblematische Bedeutung haben jene wunderlichen Überschriften, warum stehen sie sonst nicht vor c. 13. 15. 17. 19. 23? Sondern weil der Gegenstand sich nicht one Missverständnisse mit einem konkret-historischen Namen benennen ließ, nannte man 21, 13 ff. Massa ‚am Abend', weil es beginnt ‚im Walde am Abend' (falls בָּעֶרֶב zu lesen). 22, 1 ff. Massa ‚des Visionentals', weil als Lokalität des Kampfgewüls das Visionental v. 6 bezeichnet war, oder 30, 6 ‚der Tiere des Südlandes', weil dieses der zusammenfassende Ausdruck für die im Anfange genannten Bestien war. Ebenso wird ‚Seewüste' 21, 1 entweder aus einem nicht mitgeteilten Stücke dieser Vision, oder wenn ים nach LXX unecht wäre, die Wüste aus dem 4. Worte des ersten Satzes, warscheinlicher aber aus צמדפרשים v. 7. 9 mit Verlust des צ entnommen sein. Unter diesen Umständen ist es geboten zu fragen, ob diese Massas nach einer schriftstellerischen Idee und von Jesaja geordnet sind. Da ist nun auffällig, dass, indem die Rede von Philistäa (14, 29 ff.) dem westlichen Grenzvolke in c. 15. 16 zu Moab und Edom dem östlichen und südöstlichen, in 17, 1 zu Damask und zum heiligen Lande übergeht, um den äußersten Gipfel der Not in Israel und ihren überwältigenden Umschwung in Heil in Jerusalem (s. 18, 7) nach seiner heilsamen Frucht zu schildern, dieses genau dem Wege entspricht, auf welchem Amos das die Umgebung säubernde Gericht endlich in Juda und Israel zur Entladung kommen lässt; und da in c. 15. 16 Jesaja selbst eine alte Weissagung gemodelt hat, dass sie dem vorhergehenden Massa änlich werde, und der Gedanke, dass die zuerst über heidnische Völker, dann auch über Israel und Juda kommende Zuchtrute des fremden Eroberers im heiligen Lande endlich zerbrochen und so Raum geschaffen werde für das Aufblühen des Volkes Jahves nach der Verheißung spezifisch jesajanisch ist nach c. 37; 28—35; 10, 5—12, so wird Jesaja selbst diese drei Massas so zusammengestellt haben. Denn da die in 17, 12—18, 7 von dem Gotte auf Zion bewirkte plötzliche Rettung aus der Völkerflut in der Sicherheit widerscheint, durch welche die Elenden in Zion sich von den aussichtslosen Philistern (14, 32) unterscheiden, und in dem neuen Zeitalter der Gerechtigkeit, das unter dem neubegründeten Regimente des Davidssones an die Stelle der Herrschaft des nun gerichteten Völkertyrannen tritt und die flüchtigen Reste Moabs als in das einzige Asyl nach Zion lockt, 16, 4. 5, so gehören diese drei Massas entschieden mit jenem nachfolgenden Abschnitte zusammen. Wer ist nun aber der Völkertyrann? Offenbar der König Babels des Spottliedes 14, 4ᵇ ff., welches dem Volke Jahves, das die Völkerflut 17, 12 ff. überstanden (14, 3. 4ᵃ), in den Mund gelegt wird. Er ist eine Idealgestalt gottwidriger Tyrannei, gezeichnet nach dem Bilde des Assyrers

und über dasselbe hinaus, wie es Jesaja c. 37 und c. 10 gegeben, und sein Geschick durch das des Assyrers als Vorspiel verbürgt, wie v. 24—26 ausdrücklich sagt und wie es in 16, 13. 14 Analogie hat. Er hat die ganze Welt erobert, jetzt will er in seinem Übermute, indem er Jahves Volk vernichtet und sein Land überschwemmt, mithin Jahve von der Erde beseitigt, der Gott der Erde werden, der alttest. Antichrist; da stürzt er in die Tiefe des Scheol. Er ist nicht, wie sonderbarer Unverstand gemeint hat, ein Nachfolger Nebukadnezars, der Babel verteidigt, sondern der im Siegeslaufe begriffene, die Cedern des Libanon zu Belagerungsoperationen im hl. Lande abhauende, im Kampfe gegen Jahve aber fern von seiner Heimat fallende Welteroberer, an dem das Geschick des Assyrers sich widerholt. Durch diesen Schlag Jahves wird die Welt vom Alp befreit, ihr Anlass gegeben, aus der weitesten Ferne den Jahve auf Zion zu ehren, und die Wideaufrichtung des davidischen Königtums ermöglicht. Ebenso notwendig ist aber auch das Gericht über Babel, diese Stätte der Lust der Völker und der Sklaverei der Verbannten Israels, und c. 13 ist auch ausdrücklich durch 14, 21—23 mit jenem Spottliede verknüpft. Wie der König durch Jahve im heiligen Lande gefällt wird, so Babel durch aus fernem Osten gerufene Heerscharen Jahves, welche beauftragt, weithin an den Völkern ihre Sünden zu strafen, den Mittelpunkt des Völkerverkehres, den Stapelplatz der Weltgüter auf ihrem Zuge schonungslos verheeren. Da ferner 21, 11 f. und 13 ff. den Satz 13, 14 an den Karawanenstämmen veranschaulicht, welche empfindlichst vom Sturze Babels getroffen werden, 21, 1 ff. diesen selbst vergegenwärtigt, so ist es möglich, dass der Prophet unter dem Dränger Ägyptens in c. 19 letztlich den König von Babel gedacht hat. Übrigens lag es nahe, nachdem in c. 18 die Furcht vor Jahve und seinem Volke als bis in ein Land, wie das des Ruderklingens jenseits Äthiopiens, verbreitet geschildert war, hieran das Massa über Ägypten c. 19 anzuschließen, welches zeigt, wie der Rest dieses städtereichen Landes in Furcht vor Jahve und Juda zu einer Provinz Canaans wird, mit diesem Lande nach v. 19. 20 zusammengehalten, wie die transjordanischen Stämme mit dem eigentlichen Canaan (Jos. 22). Was dagegen die rätselhafte Stellung von c. 21. 22 zwischen den durchaus parallelen Massas c. 20 und 23 soll, ist schwerer zu sagen. Zwar das ist klar, dass in den drei kleinen Stücken des 21. Kap. gleichmäßig zu Tage tritt, wie die die Geschicke der heidnischen Städte und Länder bestimmenden Ratschlüsse Jahves in dem unter ihnen leidenden heiligen Lande bekannt sind, dass es dort Wächter gibt, welche des sicher kommenden Tages warten und der im Dunkel seufzenden Gemeinde durch ihre Tröstungen die Geduld ermöglichen. Sodann, dass c. 22 hiermit des Kontrastes wegen zusammengehört, sofern hier dasselbe Visionental, dessen Wächter ob des zunächst kommenden Unglückes weint und zur Buße ruft, sich ausgelassen der Gegenwart freut, als sei es mit dem Unglücke vorbei und die Zukunft gesichert, ebenso grundlos wie Schebna in dem Glauben an ein glückliches Leben bis zu ehrenvollem Begräbnisse wolgemut sich geberdet, wärend ein ehrloser Tod im Elende ihn erwartet. Nimmt man demnach c. 21. 22 zusammen, so zeigen sie, dass das fleischliche Jerusalem darum, dass die prophetische Kunde der Heilsratschlüsse Jahves in ihm die Stätte ihres Daseins innerhalb der Menschheit hat, ebensowenig vor dem seinen Stolz und seine Hoffnungen brechenden und täuschenden Untergange bewart bleibt, wie Ägypten und Tyrus; dass seine Sünde ebensowenig vergeben, ebenso durch den Tod gebüßt werden müsse und auch ihm nur Hoffnung bleibt, sofern Jahves Absicht wie auch bei Ägypten und Tyrus letztlich nicht auf den Tod, sondern auf Widerherstellung des Gedemütigten aus dem Tode geht. Die in c. 22 sich kundgebende Stellung des Propheten erinnert nun aber auffallend an den Redner in c. 24, welcher mit der bestimmten Gewissheit von einem die Weltzertrümmerung überlebenden, des Heiles sich freuenden Reste (v. 13—15) und in dem Glauben an Jahves gerecht richtendes und rettendes Walten auch in der Gegenwart durch Loblieder Geretteter aus der Ferne bestärkt (v. 16), in seiner Umgebung zunächst nur unentrinnbares Verderben gewart, für das es keine Aufhaltung gibt, weil das Rauben, das sie erleidet, ein Rauben von solchem ist, was selbst geraubt war. Ebenso finden wir den Gedanken, dass Ägypten, Tyrus u. s. w.

eine Periode der Verwüstung und der Vergessenheit durchmachen müssen, ehe sie als demütige Diener Jahves wider ins Dasein traten, in seiner weitesten Entfaltung wider, wenn hier, änlich wie 1 Kor. 15, 24 f., eine Zeit in Aussicht genommen wird, wo die die Gemüter der Menschen in götzendienerischen Irrtum verfürenden Himmelsmächte und Gestirne und die die Gewissen knechtenden und verderbenden irdischen Herrschaften für eine bestimmte Dauer, damit die Menschen ganz unter dem Eindrucke der alleinigen Herrlichkeit des offenbarten Jahve stehen, beseitigt sind, um dann erst wider in ihre Würde als Gedemütigte eingesetzt zu werden (24, 21—23). Es scheint, als ob der Seher hier die Partikulargerichte über die empirisch bekannten Größen der vorhergehenden Kapitel zu einem universalen erweitere, von da in das dahintergelegene für alle Völker auf Zion offenbarte ewige Heil aufstiege (c. 25), dann wider zurückgehe in den zwischen Gericht und Heil gelegenen Zwischenzustand, wo die Gemeinde Jahves, sittlich erneuert und auch zu konkretem Volksleben widergeboren, sich vergebens abmüht, durch natürliches Wachstum auf ihren Vollbestand zu kommen, als der vielmehr durch Erweckung ihrer Toten plötzlich erreicht werden soll (c. 26, 1—19; vgl. mit 9, 2: Du machtest groß das Volk, das Du nicht groß gemacht hattest, eine Freude freuen sie sich vor Dir wie die Freude der Ernte), dann weiter rückwärts vor den Tod sich stelle, dessen Gerichten dieselbe Gemeinde erst unterworfen werden soll und in der Hoffnung einer Rechtfertigung aller durch fleischliche Gewalt Unterdrückten sich auch unterwerfen kann (26, 20—27, 1), und endlich den hoffnungslosen Zustand des wolverdienten Ruines des Landes schildere (27, 7—11), als ein Mittel Jahves die sittlichen Bedingungen zu beschaffen, auf Grund deren nach der Widersammlung (v. 12. 13) es in den Lieblingsgarten Jahves (v. 2—6) umgewandelt werden soll. Offenbar steht jener Zustand des israelitischen Landes dem parallel, der c. 23 bei Tyrus, c. 19 bei Ägypten, c. 24 bei dem Heere der Höhe und den Erdenkönigen als eine Pause, wo das Dasein cessirt hat, die frühere und die spätere Glanzperiode von einander scheidet; und wie dort die Widerherstellung ein reines Geschenk Jahves ist, welches eine Widerkehr des Eigendünkels ausschließt, so stellt sich 26, 16—19 auch das Wachstum des Volkes als ein solches dar, dessen es sich nicht als seines eigenen Werkes rühmen kann, für das als ein wunderbares Werk Jahves es immer nur demütig danken darf. Wir dürfen hiernach wol sagen, dass diese kunstvollste und tiefsinnigste Komposition, in welcher ältere fremde und eigene Stücke aus den verschiedensten Lagen zu einer Zukunftsphantasie zusammengewoben sind, und welche gegen die Dreistigkeit und Unfähigkeit der Auslegung, die sie misshandelt, zu verteidigen mich hier zu weit füren würde, bestimmt ist, den Abschluss zu c. 19—23 zu bilden, wie 17, 12—18, 7 der Abschluß von c. 13—17 war. Beide Hälften ergänzen sich aber und repräsentiren einen Fortschritt. Denn in der zweiten Hälfte ist der herrschende Gedanke: das universale Reich Jahves, wie es aus den Völkergerichten und der Demütigung aller geschöpflichen Macht und Herrlichkeitscentren hervorgehen wird, in der ersten dagegen Davids Thron und Stadt, wie sie in der die Nachbarvölker verheerenden Kriegsnot durch Jahve erhalten und durch das Scheitern des Eroberers ihnen gegenüber zu freier Entfaltung und weithin leuchtender Herrlichkeit widerhergestellt werden.

Litteratur: Besonders unterrichtend ist Gesenius' mit der Liebe eines echten Philologen gearbeiteter Kommentar (2 Teile 1821), aus neuester Zeit der von Delitzsch (3. Aufl. 1879) durch Akribie und Reichhaltigkeit, der von Nägelsbach (1877 in Langes Bibelwerk) durch Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, auch durch das Finden neuer Wege ausgezeichnet, die aber nicht immer neugefunden und noch öfter nicht gangbar sind. Alle nicht so anregend und ursprünglich, wie der von Vitringa (ed. Bas. 1732, 2 Folio-Bände), der den Jesaja mit nie wider erreichter wissenschaftlicher Andacht und Zuneigung gelesen hat.

Dr. Klostermann.

Jesreel, Jisreel, s. Palästina.

Jesuitenorden. I. Des Ordens Stiftung. Die Heimat der Gesellschaft Jesu ist Spanien, das Land, in welchem der Kampf zwischen Christentum und Islam über sieben Jarhunderte fortdauerte und den romantischen Geist des Rittertums in dem Adel noch lebendig erhielt, als er bereits in der übrigen germanisch-christlichen Welt allenthalben der Richtung auf die materiellen Lebenszwecke erlegen war. Don Inigo Lopez de Recalde *), aus altadeligem Geschlechte Spaniens, ward als der jüngste Son des Ritters Beltran von Loyola 1491 auf dem gleichnamigen Schlosse in der Provinz Guipuzcoa geboren. Seine Jugend verbrachte er an dem Hofe Ferdinands des Katholischen, ritterlicher Sinn und Tatendrang wie devote Ehrfurcht vor den Heiligen waren frühe hervorstechende Züge seines Charakters. Als er 1521 mit küner Tapferkeit Pamplona gegen die Franzosen verteidigte, zerschmetterte ihm eine Kugel den einen Fuß. Auf seinem väterlichen Schlosse unterzog er sich mehreren schmerzlichen Operationen lautlos — dennoch blieb er sein Leben lang hinkend. In den einsamen Stunden des Krankenlagers begehrte er Bücher; seine Lieblingslektüre, Ritterromane, waren nicht aufzutreiben, statt ihrer brachte man ihm das Leben Jesu und der Heiligen. Die neuen Eindrücke, die er aufnahm, prägten sich ihm tief ein und rangen mit den Bildern, die bisher seinen Geist beschäftigt hatten. Bald gedachte er der Dame seines Herzens, der er sich in ritterlicher Minne geweiht hatte: sie war mehr als Gräfin und Herzogin; bald sah er mit Bewunderung auf die Nachfolger des armen Lebens Christi und ihren weltüberwindenden Kampf: das tat S. Franziskus, das S. Dominikus, warum sollte ich es nicht auch tun? Jene weltlichen Gedanken erwärmten sein Herz, ließen aber eine fülbare Niedergeschlagenheit zurück; diese geistlichen Träume stimmten ihn froher und friedlicher; in den ersten erkannte er darum Eingebungen des Teufels, in den letztern göttliche Erweckungen. Dieser Unterschied wurde später ein wesentlicher Zug seiner geistlichen Übungen. So gestaltete sich ihm ein glänzendes Bild des geistlichen Rittertums, reich an Entsagungen und Opfern, an Siegen und Ruhm; in Jerusalem, in der Bekehrung der Ungläubigen, sah er den Wirkungskreis seiner Zukunft. Als er sich wider hergestellt fülte, wandte er sich nach dem Kloster Montserrat, legte hier die Generalbeichte ab, vertauschte seine reichen Kleider mit einem Bettlergewand, hing seine Rüstung vor dem Marienbilde auf und hielt mit dem Pilgerstabe in der Hand vor seiner neuen Herrin nach alter Rittersitte Waffenwacht. Unmittelbar darauf finden wir ihn in Manresa, wo er bald in einer einsamen Höle, bald im Dominikanerkloster harten Büßungen, täglich widerholten Geißelungen und strengen Fasten obliegt. Alle acht Tage empfängt er die Eucharistie; er quält sich immer peinlicher mit dem Aufspüren alter Sünden, und da er trotz seiner Gewissenhaftigkeit keinen Frieden findet, schließt er, um nach langem Kampfe zur Ruhe zu gelangen, mit der Betrachtung seines vergangenen Lebens völlig ab. Er stand dem Rande des Grabes nahe, da werden ihm wunderbare Verzückungen zu teil. Er schaut in der Gestalt dreier zur Harmonie verbundener Klaviertasten das Geheimnis der Dreieinigkeit. Als der Priester bei dem Offertorium die Hostie in die Höhe hob, sieht er über ihr die Glorie des göttlichen Lichtes, in ihr den Gottmenschen. Ein unbestimmter Gegenstand von weißer Farbe, aus dem Strahlen hervorbrechen, versinnbildet ihm das Mysterium der Weltschöpfung. Oft vergegenwärtigte sich ihm wärend des Gebetes die Menschheit Christi, bald in der Gestalt eines weißen, mäßig großen Körpers one sichtbare Gliederung (wol die Hostie; auch die Jungfrau erschien so seinem inneren Auge), bald als eine große goldene Scheibe (res quaedam rotunda tanquam ex auro et magna), one Zweifel das Symbol der Sonne. Stets brachten ihm solche

*) In den Acta Sanctorum vom 31. Juli finden sich außer dem Commentarius praevius zwei Biographieen des Ignatius, die eine von Consalvus nach den eigenen Erzälungen des Heiligen, die andere von Ribadeneira. Außerdem haben der letztere, Maffei und Orlandini (historia S. J.) größere Lebensbeschreibungen geliefert. Über ihren Wert vgl Ranke, Päpste III, 383. Ein klassisches Charakterbild siehe bei Ranke a. a. O. I, 179 ff.

Visionen großen Trost. Als er eines Tages am Flusse Llobregat saß, ward es vor seinem Geiste wunderbar helle und in himmlischer Erleuchtung durchdrang er die ewigen Geheimnisse. Oft schon war ihm eine schlangenartige Gestalt von wunderbarer Schönheit genaht und hatte ihn mit verfürerischem Glanze angeblickt; jetzt verstand er, daſs darin der Teufel verborgen sei, der ihn vom Pfade des Lebens abziehen wollte; je höher er in der Heiligung stieg, umsomehr wandelte sich ihre Anmut in Häſslichkeit, eine Bewegung mit dem Stocke genügte, sie zu verscheuchen. Das Element sinnlicher Anschauung, das in diesen ekstatischen Zuständen liegt, ist wichtig für das Verständnis seiner exercitia spiritualia, die er ja in der Höle zu Manresa entworfen haben soll.

Man hat oft die Anfänge des Ignatius mit denen Luthers verglichen; aber wie verschieden waren sie auf jedem Punkte. Luthers Seelenkampf ging von dem tiefen Gefüle der Sünde und der Verdammnis aus, das sich ihm mit vernichtender Energie aufdrängte, der des Ignatius von dem eiteln Drange, in glänzender Nacheiferung die berühmtesten Heiligen zu überbieten; selbst sein Sündenschmerz hatte keinen tieferen Grund. Luther rang sich durch seine Anfechtungen mit der Waffe des göttlichen Wortes, Ignatius schwelgte in Visionen und Phantasieen; Luthers Gewinn war die Gerechtigkeit und der Friede des Glaubens, der unerschütterlich auf Gottes Wort und dem Verdienst Christi stand; des Ignatius Bestrebungen liefen in der unbedingten Unterwerfung unter die Auktorität des römischen Stules aus und seinen Frieden fand er in der Selbstgerechtigkeit des eigenen Verdienstes. Vgl. G. Chr. Rietschel, M. Luther u. J. v. Loyola, Wittenberg 1879.

Von Manresa begab sich Ignatius nach Barcellona und von hier 1523 nach Palästina. Obgleich er seinen eigentlichen Zweck, die Bekehrung der Ungläubigen, klüglich verheimlichte, so gestattete ihm dennoch der mit apostolischer Vollmacht ausgerüstete Franziskanerprovinzial keinen längeren Aufenthalt in Jerusalem. Nur wenige heilige Orte konnte er besuchen, namentlich den Ölberg, wo er nachforschte, nach welcher Himmelsgegend die Füße Christi bei der Auffart gerichtet gewesen seien. Als er nach mancherlei Schicksalen wider sein Vaterland erreichte, war er zur Erkenntnis gekommen, daſs ihm zur geistlichen Wirksamkeit eine gelehrte Bildung unerläſslich sei — der erste Ansatz, seine Phantasieen den gegebenen Verhältnissen anzunähern. In Barcellona lernte er die Grammatik, trotz seines glühenden Eifers ein schwieriges Werk, teils wegen seines vorgerückten Alters, teils wegen seiner Überschwänglichkeit: wärend er amo konjugiren sollte, versenkte sich sein Geist mit brennendem Verlangen in die Süßigkeit der himmlischen Minne. In Alcala studirte er hierauf Philosophie und weihte junge Leute, die sich seiner Fürung anvertrauten, in die Exerzitien ein; auch Frauen stand er als Gewissensrat zur Seite. Er lebte von Almosen und widmete sich der Krankenpflege. Dies begründete seinen Ruf, machte ihn aber zugleich der Inquisition verdächtig, als stehe er mit den Alombrados (s. d. Art.) in Verbindung. In Salamanca, wohin er sich nun wandte, widerholten sich diese Verfolgungen; obgleich durch die Untersuchung vollständig gerechtfertigt, wurde ihm dennoch befohlen, die Unterredungen über geistliche Gegenstände, von denen er nichts verstehe, vier Jare lang einzustellen. Diese Beschränkung war seinem inneren Drange nach Bearbeitung der menschlichen Herzen unerträglicher, als Kerker und Bande. Mit einem Esel, der seine Bücher und Schreibereien trug, wanderte er 1528 nach Paris. Hier begann er, weil er sich in den wissenschaftlichen Fundamenten noch sehr schwach fülte, in dem Kollegium Montaigu seine grammatischen Studien aufs neue. Später studirte er in dem Colleg der heil. Barbara Philosophie und Theologie. Lange Zeit lebte er als Bettler im Hospitale; der Mangel an Subsistenzmitteln trieb ihn dann in den Ferien nach den spanischen Niederlanden, wo ihn seine Landsleute reichlich mit Almosen unterstützten. Der Eifer, womit er junge Leute durch seine Exerzitien in seine Banen zog, und die dadurch veranlaſste Störung in ihren Studien hätte ihm beinahe die schimpfliche Strafe der Aula, d. h. der Rutenpeitschung in dem Universitätssale, zugezogen. Die Klugheit, womit er die Bewahrung seiner Ehre der Märtyrerglorie vorzog, zeigt, wie

sehr sein Enthusiasmus allmählich in die Schranken der besonnenen Mäßigung eingetreten war. Trotzdem gab er seine Bestrebungen nicht auf. Seinen Studenburschen, den Savoyarden Peter Faber (Lefevre) gewann er durch Repetition des philosophischen Lehrgangs; den andern, Franz Xavier, aus altadeligem spanischen Geschlechte, durch rücksichtsvolles Benehmen; die Exerzitien, die er sie vornehmen ließ, vollendeten seine Gewalt über sie. Vier andere, Alfons Salmeron, Jakob Lainez, Nikolaus Bobadilla, sämtlich Spanier, und den Portugiesen Simon Rodriguez fesselte er durch gleich unauflösliche Bande. Er zeigte darin ebenso viele Menschenkenntnis, als angeborenes Herrschertalent. So kam der für den kleinen Verein wichtige Gedenktag: am 15. August 1534 begaben sie sich nach der Kirche von Montmartre; Faber las die Messe, dann legten sie das Gelübde der Keuschheit und Armut ab und gelobten nach Vollendung ihrer Studien, entweder in Jerusalem der Krankenpflege und der Mission sich zu widmen, oder falls dieser Plan auf Hindernisse stoße, sich jeder Sendung des Papstes zu unterziehen. Einen wesentlichen Fortschritt in der Charakterentwickelung des Ignatius deutet diese Alternative an: er hatte gelernt, dass man, um die Verhältnisse zu beherrschen, ihnen vor allen Dingen mit Klugheit Rechnung tragen müsse. Wie ganz anders kehrte er daher 1535 nach Spanien zurück, um seine wankende Gesundheit zu stärken und die Angelegenheiten seiner Freunde zu ordnen!

Im Januar 1537 versammelten sich sämtliche Genossen, durch drei neue verstärkt, in Venedig. Hier gab der zwischen der Republik und den Türken ausgebrochene Krieg, welcher die Abreise nach Jerusalem verhinderte, dem ursprünglichen Plane eine ungeante Wendung: indem Ignatius seine Jünger in den Hospitälern beschäftigte, deren geistliche Leitung in den Händen Caraffas lag, — eine Schule, worin sie eine bewunderungswürdige Hingebung und Selbstverleugnung bewiesen — lernte er selbst den von diesem gestifteten Theatinerorden kennen, welcher die klerikalen mit den klösterlichen Pflichten vereinigte und dessen ganze Wirksamkeit auf Erneuerung des kirchlichen Lebens und auf Heranbildung eines tüchtigen Priesterstandes angelegt war. Konnte er sich auch in mehreren wichtigen Punkten mit Caraffa nicht einigen, der gerne die Verbündeten für seinen Orden gewonnen hätte, so sah er doch seinen Weg bestimmter vorgezeichnet. Nachdem sämtliche Genossen in Venedig die Priesterweihe empfangen hatten, verteilten sie sich in die Städte der Republik und wirkten als Volksprediger. In einem Gemisch von Italienisch und Spanisch straften sie die Laster, priesen die Tugend, empfahlen die Weltverachtung. Dann traten sie auf verschiedenen Wegen die Wanderung nach Rom an. Auf allen Märkten und Straßen ertönte ihre Predigt, in Häusern und Spitälern widmeten sie sich der Seelsorge und der Krankenpflege; auf den Universitäten waren sie bemüht, den Studirenden einen neuen Geist einzuhauchen. Selbst solche Bischöfe, die ihnen anfangs abgeneigt waren, wurden ihre Beschützer. Ignatius hatte wider, wie in Manresa, Visionen. Vor Rom glaubte er in einer alten verlassenen Kirche wärend seines Gebetes zu sehen, wie der Vater dem kreuztragenden Sone den Schutz der Gesellschaft übergab, und zu hören, wie Christus ihn sanft ermutigte: Ego vobis Romae propitius ero. Auf Veranlassung dieser Erscheinung ließ er sich später, wie Ribadeneira aus seinem Munde wissen will, die Wal des Namens übertragen und nannte die Gesellschaft societas Jesu, die Kompagnie oder Kohorte, die unter des Himmelskönigs Fane dient und kämpft. In Rom meinte er anfangs alle Fenster verschlossen zu sehen; doch gelang es ihm bald, Einflüsse anzuknüpfen: der kaiserliche Gesandte Dr. Ortiz, anfangs ungünstig gestimmt, zog sich mit ihm nach Monte Casino zurück und machte unter seiner Leitung 60 Tage lang die Exerzitien durch. In Rom verteilte Ignatius seine Leute in die verschiedenen Kirchen; mit Eifer widmeten sie sich der Ausübung priesterlicher Pflichten. Nachts waren sie im Gebete vereinigt und ratschlagten über die Formen, unter denen sie sich enger zusammenzuschließen gedachten. Schon jetzt wandern einige im päpstlichen Auftrage nach Brixen, Parma, Piacenza, Calabrien, wärend die Zurückgebliebenen mit erbetteltem Gelde die unter der herrschenden Teurung dem Hunger preisgegebenen Armen speisen und die Kranken pflegen. Ihr Ruf verbreitet sich so

rasch, dass auf Verlangen Johannes III. von Portugal Franz Xavier (s. d. Art.) und Simon Rodriguez sich nach diesem Königreich begeben, um von dort aus für die indische Mission verwandt zu werden: sie erwerben sich die Gunst des Königs so ungeteilt, dass er den letzteren bei sich behält, nur Xavier, für dessen Rettungseifer Portugal zu klein war, lässt sich nicht halten. Unterdessen wird in Rom die kirchliche Bestätigung vorbereitet; eine Kongregation von Kardinälen berät über den von Ignaz eingereichten Entwurf; obgleich Paul III. auf den ersten Blick darin das Werk des heiligen Geistes mit Gewissheit erkannt hat, so versteht man sich doch erst nach ernsten Bedenken zur Empfehlung des Planes, und unter dem 27. Sept. 1540 bestätigt Paul III. durch die Bulle Regimini militantis die Gesellschaft Jesu, anfangs mit der Beschränkung auf 60 Mitglieder, welche letztere er indessen schon am 14. März 1543 durch die Bulle Injunctum nobis aufhob. Jetzt schritt man zur Wal des Generals. Sie fiel einstimmig auf Ignatius, der wie Salmeron in seinen Walzettel schrieb, sie alle in Christo gezeugt, als Schwache mit Milch getränkt habe, und darum auch der geeignetste sei, nun die Gereiften mit der festen Speise des Gehorsams zu nären. Aber erst als sich sämtliche Stimmen zum zweiten Mal auf ihn vereinigt und sein Beichtvater ihn ermant hatte, dem heil. Geiste nicht zu widerstreben, empfing er unter dem Genuss des Sakraments als Stellvertreter Gottes im Orden (locum Dei tenens) die eidlich besiegelten Gehorsamsgelübde seiner Untergebenen. Es ist bezeichnend für ihn und für das Gewicht, das er auf die Äußerlichkeit der Form legte, dass er sofort in die Küche ging und zur Bezeugung seiner Demut den Dienst des Küchenjungen versah. Dann widmete er sich 46 Tage lang in der Kirche dem ersten Religionsunterricht der Jugend mit einem Eifer, dass er, wie seine Ordensbrüder versichern, ganz in Liebe zu glühen und alle Hörer zu entflammen schien, obgleich seine Sprache ein gebrochenes Italienisch war und bis zum Ende seines Lebens blieb.

Es ist von unberechenbarer Bedeutung, dass gerade in dem Zeitpunkte, wo der Protestantismus nach allen Seiten sich ausbreitete, ein kirchlicher Verein entstand, der von einem Geiste durchdrungen, von einem Willen gelenkt, von gleichem Gehorsam im Denken wie im Handeln beseelt, die Vertretung der katholischen Interessen zum einzigen Zweck seiner Tätigkeit wälte und sich unbedingt dem römischen Stule unterordnete. Der Schöpfer dieses auch in seiner Unchristlichkeit großartigen Instituts ist Ignatius. Man würde gewiss sehr Unrecht tun, wenn man diesen Mann lediglich als Schwärmer oder Fanatiker ansehen wollte; eiserne Festigkeit des Willens war der Grundzug seines Charakters; die Richtung auf das Praktische geht schon durch seine ersten Phantasieen hindurch; der Sinn für das Zweckmäßige musste sich in ihm um so mehr schärfen, je großartiger und vielseitiger die Wirksamkeit seines Instituts sich gestaltete. Enthusiasmus und Klugheit durchdringen sich in seiner Persönlichkeit in wunderbarer Mischung und sicherten ihm eine unbeschränkte Gewalt über seine Umgebung: er lenkte den statsklugen Lainez, er zügelte den ungestümen Bobadilla, er bildete den schüchternen Faber zum gelehrten Theologen und feinen Diplomaten, er hauchte dem Franz Xavier den Geist ein, der ihn in die Heidenwelt hinaustrieb. Als Loyola am 31. Juli 1556 starb, zälte der Orden bereits 13 Provinzen, sieben davon gehörten der pyrenäischen Halbinsel und ihren Kolonieen an; drei kamen auf Italien, die französische verdiente kaum diesen Namen, die beiden deutschen standen erst in den Anfängen ihrer Bildung, dagegen griff die Gesellschaft bereits mit weltumfassenden Armen bis nach Brasilien und Ostindien. Am 13. März 1623 wurde er zugleich mit Franz Xavier von Gregor XV. heilig gesprochen; die bezüglichen Bullen wurden erst am 6. August von Urban VIII. ausgestellt.

II. Des Ordens Wesen und innere Einrichtung. Das Wesen des jesuitischen Instituts ist teils in den Exerzitien des Ignatius, teils in der Gesetzgebung ausgeprägt. Die ersteren gehören dem Stifter selbst an und sind von ihm einem änlichen Werke des Abtes Garcia Cisnero zu Manresa (um 1500) nachgebildet; wie die innersten Erfarungen seines Lebens darin niedergelegt sind, so bezwecken sie auch alle, welche sich dem Orden weihen, in den persönlichen Ent-

wickelungsgang des Ignatius hineinzuziehen und mit seinem Geiste zu durchdringen. Sie erteilen eine methodische Anweisung zur eigenen Meditation und bezwecken, den Meditirenden durch Betrachtung und Gebet in eine solche Stimmung zu versetzen, dass er einen unwiderruflichen Entschluss fasse und durch denselben seinem Leben eine entscheidende Richtung gebe. Wer sich ihnen unterzieht, überlässt sich unbedingt der Fürung des Dirigenten, der ihm die leitenden Gedanken einzeln nach vorgeschriebenem methodischen Stufengange angibt und zugleich den Weg zeigt, wie er sie innerlich verarbeitet. Das Ganze ist in vier Wochen abgeteilt, die nach Umständen verlängert oder verkürzt werden können, und in diesen jedem Tage sein Pensum zugemessen. Die erste Woche ist dem Nachdenken über die Sünde gewidmet, die zweite über das Leben Christi, die dritte über sein Leiden und Sterben, die vierte über seine Verherrlichung. Diese Betrachtungen werden zu fünf verschiedenen Tageszeiten meist eine Stunde lang angestellt. Jede beginnt mit einem Vorbereitungsgebete, worin Gottes Gnadenbeistand angerufen wird, dann folgen zwei Präludien, das erste besteht in der Vergegenwärtigung des Ortes, der Personen und der Umstände des biblischen Ereignisses, mit einer Lebendigkeit, als sei man unmittelbarer Zeuge. Welche Blicke tun sich hier dem Übenden auf: er sieht die Engel fallen, die Ureltern sündigen, den Richter verdammen, die Hölle ihren Abgrund öffnen; er hört, wie die Personen der Trinität den Ratschluss der Erlösung fassen; er steht an der Krippe, an dem Jordan bei der Taufe, in Galiläa oder in dem Tempel unter den ersten Hörern; er weilt auf dem Berge bei dem Verklärten; er versetzt sich unter die Jünger beim Abendmale, er verliert sich in die Schmerzen des Leidenden und Sterbenden; er wandelt mit dem Auferstandenen. Das zweite Präludium besteht in einem Gebete, worin der Übende um die Stimmung fleht, welche dem Gegenstande entspricht, um Schmerz, Zerknirschung und Tränen bei Christi Leiden, um heilige Freude bei seiner Auferstehung. Die Meditation, welche sich an die Präludien knüpft, gibt diesen Gegenständen die Beziehung auf die eigenen Zustände und bewegt sich in demselben sinnlichen Elemente, fürt aber weit über den geschichtlichen Boden in das Reich der Phantasie. Der Übende sieht z. B. Christum auf einem lieblichen Gefilde bei Jerusalem als den Heerfürer aller Frommen, wie er seine Apostel aussendet, sie zur Armut und Weltverachtung mant und zum Siege stärkt; dann auf einem Felde bei Babylon den Teufel, den Beherrscher der Gottlosen, wie er zallose Dämonen in die Welt schickt, um die Menschen zu ergreifen, zu fesseln, zu seelenverderblichen Lüsten fortzureißen und zuletzt in die Hölle zu verstoßen. Oder er stellt sich im Geiste unter die heilige Familie, dient dem Josef, der Jungfrau und dem Kinde, teilt ihre Entbehrungen u. s. w. Jede Meditation endigt in einem Gespräche mit Christus, welcher der Seele durch alles Vorangegangene unmittelbar nahe getreten sein muss. Die höchste Energie des sinnlichen Gefüls entfaltet die Kontemplation in der sogenannten Applikation der Sinne. Hat z. B. in der ersten Woche der Übende sich mit dem Bewusstsein seiner Sünde und seiner Verwerflichkeit durchdrungen, so stellt er sich die Hölle vor und nimmt seine fünf Sinne zusammen, um sich mit allen ihren Qualen innerlich zu erfüllen: er *sieht* ihre öden Räume von Feuersglut durchlodert; er *hört* den Weheruf der Verzweiflung, der in Jammer und Gotteslästerungen aus ihrer Tiefe herausbricht; er *riecht* den Schwefeldampf und den Odem der Fäulnis, der sie erfüllt, er *schmeckt* in sich selbst ihre Bitterkeit mit allen Tränen, die dort geweint, mit allen Gewissensbissen, die dort empfunden werden; er *fült* an seinen Gliedern die Flammen, in deren Lohe die Seelen brennen. In der zweiten Woche ist die letzte Kontemplation jedes Tages diesem Manövre bestimmt. Man *sieht* den Ort und die Personen, die letzteren nach ihren Gesichtszügen, Gewändern u. s. f., sinnlich gegenwärtig, man *hört* sie reden, man *schmeckt* und *riecht* die Süßigkeit ihrer Liebe, man *berürt* mit Händen und Lippen ihre Kleider und ihre Spuren. Auch die äußere Haltung entspricht durchaus dem Gegenstande der Betrachtung. Vollkommene Abgeschiedenheit und Zurückgezogenheit geht durch das Ganze hindurch. In der ersten Woche, die der Selbsterforschung bestimmt ist, werden die Fenster verhängt,

der Meditirende wirft sich auf den Boden oder die Kniee, er legt sich Entbehrungen und Satisfaktionen auf; in der letzten Woche, die der Betrachtung der Erhöhung gewidmet ist, atmet alles Freude: er läſst den hellen Sonnenstral in die Zelle dringen, er schafft sich Bequemlichkeit, er setzt sich an den warmen Ofen; der ganze äußere Mensch wird mit dem innern in die Zustände, um deren Vergegenwärtigung es sich handelt, hineingezogen. Der Kulminationspunkt, auf den die erste Woche hinarbeitet, ist die Generalbeichte. In der zweiten Woche sollen alle Betrachtungen des öffentlichen Lebens und Wirkens Christi darauf hinzielen, daſs der Meditirende eine Wal vollzieht: er soll sich über den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, des Reichtums und der Armut, der Ehre und der Schmach erheben, er soll Christi Armut und Schmach dem Gegenteile vorziehen lernen. Hat er noch keinen äußeren Stand im Leben, so ist alles darauf berechnet, ihn zu dessen Wal innerlich so zu disponiren, daſs sie ihm als seine freie Tat unter der Einwirkung der Gnade erscheint. Die drei wesentlichen Momente, welche der Gang der Exerzitien durchläuft, werden als via purgativa, illuminativa und unitiva bezeichnet. An geeigneten Punkten erhält der Übende Ratschläge, wie er zur vollkommenen Einigung mit der Kirche gelangt. Er entschließt sich, alle kirchlichen Anstalten zu empfehlen, alle kirchlichen Werke, Wallfarten, Abläſſe, Reliquienverehrung, Heiligenanrufung, Fasten, Wachen, Kirchenbau u. s. w. zu loben, endlich aber sein Urteil so völlig unter die Entscheidung der Kirche gefangen zu geben, daſs er, was sein Auge weiß sieht, schwarz nennt, wenn es der Kirche beliebt (Regulae ad sentiendum cum Ecclesia). So füren die Übungen durch alle Skalen des Gefüles, schlagen alle Saiten der Empfindung an, setzen alle Triebfedern ebensowol der wirklichen Frömmigkeit als des schwärmerischen Fanatismus in Bewegung, um den Willen erst zur höchsten Energie zu spannen und ihn dann zum unbedingten Gehorsam unter die Auktorität der Kirche zu bestimmen. Da sie mit Priestern und Laien angestellt werden, so begreift sich leicht, was eine offizielle Ordensschrift versichert, daſs sie Viele zum Eintritt in die Gesellschaft bewogen und überhaupt ein wirksames Mittel waren, um die lauen Gemüter wider für kirchliche Interessen zu erwärmen.

Durch die Exerzitien, welche der Orden auf göttliche Inspiration zurückfürt, hat Ignatius die asketische Richtung desselben bestimmt; aber auch die Konstitutionen oder Grundgesetze sind one Zweifel unter seinem Generalate entworfen worden, wenn auch Lainez, unter dessen Amtsfürung sie förmlich angenommen und proklamirt wurden, die Redaktion besorgt und ihnen die letzte Vollendung gegeben haben mag. Manche glauben den zweiten General als den eigentlich organisirenden Geist der Gesellschaft ansehen zu müssen.

Der Orden besteht aus vier Klassen: den Novizen, den Scholastikern, den Koadjutoren und den Professen. Der Zulassung zum Noviziat geht eine genaue Prüfung der Verhältnisse und Intentionen des Aufnahmesuchenden, sowie die Exerzitien voraus. Das Noviziat dauert zwei Jare, die in dem Novizenhause verbracht werden. Die Tagesordnung schreibt für jede Stunde, ja zum teil Viertelstunde, die Beschäftigung strenge vor. Kirchenbesuch, fromme Lektüre, Betrachtung, Gebet, Gewissensprüfung wechseln von Morgens 4 bis Abends 9 Ur mit Erholungen ab. Zweimal in der Woche gibt sich jeder auf ein Zeichen wärend der Frist eines Ave Maria die Disziplin mit der Geisel, die indessen eine bloße Tändelei ist. In Erholungsstunden und auf Spaziergängen darf nur über erbauliche Gegenstände gesprochen werden. Diejenigen, welche mit einander ausgehen, werden von dem Novizenmeister einander zugesellt. Außerdem sollen verfassungsmäßig noch besondere Proben vorgenommen werden, deren jede einen Monat dauert: Krankenpflege im Hospital, Reisen als Bettler, niedrige Dienstleistungen, Unterricht u. s. w. Nach vollendeter Prüfungszeit tritt der Novize in ein Kollegium der Gesellschaft und wird Scholastiker. Zwei Jare hat er hier dem Studium der Rhetorik und Litteratur, 3 Jare dem der Philosophie, Physik und Mathematik obzuliegen; erst nachdem er hierauf selbst 5—6 Jare lang von der Grammatik an durch alle Klassen die Fächer dieses Lehrgangs als Lehrer

vorgetragen und dadurch praktisch eingeübt hat, tritt er das Studium der Theologie an, das widerum 4—6 Jare umfaßt. Wie gründlich und umfassend indessen auch dieser Gang auf dem Papiere erscheint, so wenig leistet er in Wirklichkeit, da Meditation, Beten, Kirchenbesuch, Erholung so viele Zeit in Anspruch nehmen, dass für die Wissenschaft nur verhältnismäßig wenig übrig bleibt. Der Studiengang ist durch die ratio studiorum auf's genaueste vorgeschrieben; die älteste ist von 1586; die auf der 5. Generalkongregation beschlossene und 1599 gedruckte blieb unter mancherlei Verbesserungen bis 1832 in Gebrauch, wo sie auf Roothans Anordnung durch einen neuen dem Geiste echter Wissenschaft ebenso fremden Unterrichtsplan: ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu ersetzt wurde. Nach vollendeten Studien erwartet den Scholastiker noch ein weiteres Probationsjar; noch einmal werden die geistlichen Übungen und die ganze Lebensweise des Noviziates widerholt, insbesondere hat er sich mit dem Werke Institutum S. J. vertraut zu machen; dann erst empfängt er die Priesterweihe und legt das Gelübde entweder als Coadjutor spiritualis oder als Professe ab. Der Scholastiker leistet nur drei Mönchsgelübde und zwar soli Deo et non homini; der Koadjutor legt dieselben in die Hände des Generals oder eines die Stelle desselben vertretenden Superiors nieder; der Coadjutor spiritualis verspricht rücksichtlich des Gehorsams noch spezielle eifrige Hingebung an den Jugendunterricht; die Professen haben überdies noch das vierte Gelübde und zwar in feierlicher Weise zu beschwören, nämlich sich jeder Mission des Papstes unbedingt zu unterziehen (professi quatuor votorum oder nostri). Außerdem werden in den Konstitutionen noch professi trium votorum one nähere Bezeichnung ihrer Stellung erwänt, ein dunkler Punkt in der Verfassung des Ordens, der zu den mannigfaltigsten Vermutungen Anlass gab; man glaubt in ihnen nicht one Grund die geheimen Jesuiten zu erkennen. Nach Const. P. V. cap. II, § 3 dürfen sie nämlich nur aus gewichtigen Gründen zugelassen werden und müssen weniger durch wissenschaftliche Bildung, als durch besondere Gaben sich empfehlen. Die societas professa (prof. quatuor votorum) ist der Zal nach der kleinste Teil der Gesellschaft, sie sind die berechtigten Glieder der Generalkongregation, sie bewonen die Professhäuser, welche kein Vermögen besitzen sollen, oder reisen im päpstlichen Auftrage; in ihren Händen ruhen vorzugsweise die Fäden des Netzes, womit der Orden im römischen Interesse die Welt umstrickt. Durch die Bulle Pauls III. vom 5. Juni 1546 Exponi nobis erhielt darum die Gesellschaft das Recht, Koadjutoren zu wälen, Mitarbeiter aus dem geistlichen und weltlichen Stande, die jederzeit entlassen werden können und deren Gelübde auch nur für die Zeit bindet, wärend deren sie dem Orden dienen. Die weltlichen Koadjutoren sollen weder lesen noch schreiben lernen oder, wenn sie es bereits können, sich darin nicht weiter fortbilden: sie sind ausschließlich auf Handarbeit angewiesen. Die geistlichen Koadjutoren werden meist für den Unterricht und die Leitung der Kollegien verwandt; in älterer Zeit durfte ein Professe Rektorstellen nicht bekleiden.

An der Spitze des Ganzen steht der General (praepositus generalis). Er ist für den Orden, was der Papst für die Kirche: der Stellvertreter Gottes. Seine Stelle vertritt in jeder Provinz der Provinzial (praepositus provincialis). Unter diesem stehen wider die Vorsteher der einzelnen Häuser der Provinz, im allgemeinen Superioren genannt, speziell Praepositus (des Professhauses und der Residenz), Magister novitiorum (des Probationshauses), Rektor (des Kollegiums). Jedem Superior sind Konsultoren und ein Admonitor beigegeben, welch letzterer professus quatuor votorum sein muss und ihn nötigenfalls an seine Pflicht erinnert. Die Konsultoren des Generals sind die Assistenten. Außerdem werden noch für besondere Institute und erweiterte Geschäftskreise Präfekten ernannt, z. B. der praef. studiorum generalium, inferiorum, der praef. bibliothecae, ecclesiae, concionum, lectorum ad mensam, refectorii u. s. w. Die Universitäten haben ihre besondern Beamten. Die Prokuratoren besorgen die weltlichen Geschäfte, z. B. Prozesse, Rechnungswesen u. s. w.; der wichtigste ist der des Generals. Sie sind keine Professen. Die Censoren in der Provinz prüfen die von Ordensgliedern verfassten Bücher, sie berichten darüber an den General, der sie

den Revisoren vorlegt; auf ihren Bericht bestimmt er, was zu ändern ist und die Censoren füren den Befehl aus.

Der General ist der lebenslängliche Leiter der Gesellschaft; alle Glieder sind ihm zum Gehorsam verpflichtet; in ihm konzentrirt sich eine starke Regierungsgewalt: er ernennt die Provinziale und die übrigen Beamten meist auf drei Jare; er entscheidet über alle Aufnahmen und kann aus dem Orden entlassen und verstoßen; er empfängt die Berichte der Provinziale und anderer Beamten, die in bestimmten Fristen eingesandt werden müssen, und überzeugt sich durch Visitatoren, die er bevollmächtigt, von dem Zustande der einzelnen Häuser; er hat das Recht, von den Konstitutionen und Regeln zu dispensiren, soweit es die Rücksicht auf persönliche, örtliche oder zeitliche Verhältnisse notwendig macht; die ganze Verwaltung, Regierung und Jurisdiktion ruht in seiner Hand. Zur Unterstützung seiner Amtsfürung ist ihm der Sekretär, den er selbst wält, an die Seite gestellt, er ist gleichsam sein Gedächtnis und seine Hand und teilt zwar nicht seine Gewalt, wol aber die ganze Last seiner Geschäfte.

Die Gewalt des Generals wird beschränkt durch die Generalkongregation, deren ordentliche stimmberechtigte Mitglieder die Professen sind, die darum, sofern es nicht allzugroße Entfernung unmöglich macht, einberufen werden müssen. Als außerordentliche Mitglieder sind noch geistliche Koadjutoren und Rektoren zu wälen. Nach den Bestimmungen der 4. Generalkongregation (Form. congr. gener. cap. I) tritt sie zusammen 1) zur Wal des Generals, 2) wenn es sich um die Absetzung desselben handelt, 3) wenn die Assistenten, Provinzialen und Lokaloberen durch Stimmenmehrheit die Notwendigkeit ihrer Berufung erkennen, 4) wenn die alle drei Jare unter dem Vorsitz des Generals zu Rom tagende Abgeordnetenversammlung aus den Provinzen sich dafür ausspricht. Wie den Päpsten die Konzilien, so sind den Generalen die Generalkongregationen begreiflicherweise stets bedenklich; ihrer Berufung suchte man daher immer auszuweichen. Zur Wal des Generals bildet die Generalkongregation ein streng abgeschlossenes Konklave und ihren Mitgliedern darf bis zur Beendigung dieses Geschäfts nur Wasser und Brot gereicht werden. Sobald die Wal durch Stimmenmehrheit vollzogen und proklamirt ist, erheben sich alle von ihren Sitzen und beweisen dem neuen General durch Beugung beider Kniee und durch den Handkuss ihre Verehrung. Er darf diese Ehrenbezeugung nicht ablehnen, weil sie nicht seiner Person, sondern dem gilt, dessen Stelle er vertritt. Abgesetzt kann der General nur von der Generalkongregation in bestimmten Fällen werden, z. B. wegen fleischlicher Vergehungen, wegen Verwundung Anderer, wegen Veruntreuung der Kollegiengelder u. dgl. Liegt ein solches Vergehen vor, so sind die Assistenten eidlich verpflichtet, es bei der Gesellschaft zur Anzeige zu bringen und die Einberufung der Generalversammlung zu veranlassen. Wird der Angeklagte schuldig befunden, so soll mit ihm verhandelt werden, dass er freiwillig sein Amt niederlege, und diese Abdankung soll veröffentlicht, sein Vergehen aber und die dadurch motivirte Amtsentsetzung sorgfältig verheimlicht werden. Reicht die Anklage nicht zur Absetzung aus, so soll man zum Scheine, als wäre deswegen die Versammlung berufen, andere Gegenstände verhandeln und sich stellen, als sei von dem Vergehen des Generals gar nicht die Rede gewesen. Zur Kompetenz der Generalkongregation gehört ferner die Abänderung und Ergänzung der Konstitutionen. Nur vorübergehende Einrichtungen kann der General treffen. Auch wält sie die Assistenten, deren jeder eine Anzal von Provinzen, Assistentia genannt, zu repräsentiren hat. Sie bleiben bis zum Tode des Generals im Amte und bilden ebensowol seine ständigen Ratgeber, als die ihn fortwärend kontrolirende Behörde. Geht einer von ihnen mit Tod ab, so wird seine Stelle durch den General neu besetzt.

Das Band, welches alle Glieder des Ordens umschließt, ist der Gehorsam. In keinem Orden ist er bis zu diesem straffen Rigorismus angezogen. Nur durch ihn, bemerken die Konstitutionen, kann eine über die verschiedenen Erdteile unter Gläubigen und Ungläubigen verbreitete Gesellschaft mit dem Haupte und unter sich in steter Einheit erhalten werden. Im Begriffe des Gehorsams liegt es,

dass der begonnene Federzug augenblicklich abgebrochen werde, wenn ein Befehl des Superiors ergeht. Er soll sich nicht bloß auf die Tat, sondern auch auf den Willen und den Verstand erstrecken. Jede dem Befehl des Superiors entgegenstehende eigne Meinung oder Urteil muss mit blinder Unterwürfigkeit verleugnet werden, so lange man nicht bestimmen kann, dass der Befehl eine Sünde in sich schließe. (Vgl. dazu und zum Ausdruck obligare ad peccatum Jahrbb. für deutsche Theologie 1864, S. 148 ff.). Überhaupt repräsentiren die Superioren den einzelnen Gliedern gegenüber die göttliche Vorsehung und es ist darum für Alle Pflicht, sich von den Vorgesetzten leiten zu lassen, wie ein Leichnam (ac si cadaver essent), der nur der äußeren bewegenden Ursache nachgibt, oder wie ein Stab, der der Hand seines Trägers willenlos dient. Je mehr das Individuum im blinden Gehorsam sich gerade zu dem versteht, was dem eigenen Willen und Urteil widerstrebt, desto völliger entspricht es dem göttlichen Willen.

Ein solcher Gehorsam setzt begreiflicherweise völlige Ablösung von allen äußeren Banden voraus. Wer in die Gesellschaft eintritt, hat Vater, Mutter, Brüder und Schwestern zu verlassen; jede natürliche Liebe, die er zu ihnen trug, muss sich fortan in eine geistliche verwandeln; Christus, d. h. der Superior, in welchem er Christus zu verehren hat, tritt an die Stelle seiner Blutsverwandten. Er soll daher auch nicht sprechen: „Ich habe, sondern ich hatte Eltern und Geschwister, nun aber habe ich sie nicht mehr". Er soll mit ihnen jede Korrespondenz abbrechen, wenn nicht dem Superior das Gegenteil gutdünkt. Alle Briefe sind demselben offen zu übergeben; er liest und befördert sie an ihre Adresse, wenn er es nicht aus höheren Rücksichten vorzieht, sie zu unterdrücken. So häufig und dringend die Konstitutionen die gegenseitige Liebe als das Fundament der Gesellschaft empfehlen, so wenig begünstigen sie nähere Verhältnisse der einzelnen Glieder untereinander. Der Prüfende soll den Aufnahmesuchenden scharf beobachten und überwachen, dass nicht die Neigung zu speziellen Freundschaften (charitatis particularis affectus) die allgemeine Liebe beeinträchtige. (P. I, cap. III, § 16.) Nur der Orden selbst kann nach dem Grundgedanken des Instituts das Objekt der Liebe sein und der Einzelne nur so weit, als er ihm angehört. Ganz so verhält es sich mit der Nationalität und dem Patriotismus des Jesuitenzöglings: er muss sie opfern, weil der Orden fortan seine Heimat wird. In einer Eingabe an die russische Regierung vom 11. Sept. 1811 erklärt der Ordensgeneral Brzozowsky wörtlich: „Allerdings sind auch einige Ausländer in unserem Orden, aber sowie sie aufgenommen sind, haben und kennen sie keine anderen Grundsätze, keine anderen Interessen, als die der Körperschaft, der sie unwiderruflich einverleibt sind". (Lutteroth, Rußland und die Jesuiten, S. 26.) Nicht minder ist es in dem Grundgedanken des Ordens begründet, dass wer ihm angehört, ihm völlig bekannt sei und von ihm durchschauet werde. Die täglichen Gewissensforschungen, welche die Regeln vorschreiben, dienen nicht bloß dem sittlichen Fortschritt, sondern den praktischen Ordenszwecken. Schon der Aufnahmesuchende wird angewiesen, nicht allein dem Beichtiger, sondern auch dem Superior den freien Blick in sein Herz, seine Neigungen, seine Versuchungen zu eröffnen und nichts zu verheimlichen. (Sum. const. 32.) Er wird damit bekannt gemacht, dass er stets beobachtet und dass alle seine Mängel dem Superior mitgeteilt werden, dessen Vorhalt er mit Sanftmut und Selbstverleugnung anzunehmen habe. Da in der Regel keiner one den ihm zugewiesenen Begleiter das Haus verlassen darf (regul. praep. dom. prof. § 84), so ist zu dieser gegenseitigen Beobachtung fortwärend Gelegenheit geboten. Dieselbe geht durch alle Grade durch, selbst der General wird von seinen Assistenten, die Superioren von ihren Konsultoren kontrolirt. Der Vorsteher jedes Hauses hat vollständige Kataloge zu füren, worin die einzelnen Glieder nach Namen, Alter, Anlagen, Studien, Beschäftigungen charakterisirt werden. Diese Kataloge gehen järlich durch den Provinzial an den General; ebenso geben diesem die litterae annuae umfassenden Bericht über alles, was in jedem Hause Bemerkenswertes vorgegangen ist. Dadurch bleibt der General über jeden seiner Untergebenen in genauer Kenntnis.

Es liegt am Tage, dass die ununterbrochene Überwachung und Eingewönung in den äußeren und inneren Gehorsam, unterstützt durch die geistlichen Exerzitien, durch die Tagesordnung, durch die ganze Richtung der Beschäftigung, durch religiöse und persönliche Motive, allmählich dahin fürt, dass der Jesuit seine angeborne Eigentümlichkeit mehr und mehr abstreift und mit der Ordensphysiognomie vertauscht. Er denkt, glaubt, fült, will, was dieser ihm methodisch eingibt; er hat keine anderen Neigungen, als welche dieser ihm erlaubt oder von ihm fordert; sogar in seiner äußeren Erscheinung muss er den Zuschnitt des Ganzen tragen, dem er sich mit Leib und Seele zu eigen gegeben hat. Er darf sein Haupt nicht frei bewegen, sondern muss es aufrecht halten mit leiser Beugung nach vorne; die Augen sollen in der Regel den Boden suchen, one Hast sich ruhig erheben und wärend des Redens nur den unteren Teil des Angesichts des Andern fixiren. Die Stirne darf nicht gerunzelt, die Nase nicht gerümpft werden, die Züge nur den Ausdruck heiligen Friedens tragen; Gang, Schritt, Haltung, Gestikulation und Stimme — in dem Allen soll sich die vollkommene Affektlosigkeit und der strengste Anstand offenbaren (Regulae modestiae). Gleichwol würde man irren, wenn man annähme, dass die einzelnen Glieder bestimmt wären, nur die indifferenten Exemplare der Gattung Jesuiten zu werden. Eine gewisse Elastizität und Freiheit ist auch in der Leitung der Individuen nicht zu verkennen. Die Gesellschaft will sich allerdings ihrer Glieder vollständig bemächtigen; darum muss der eigne Wille unterdrückt und der des Instituts ihm substituirt werden; auch von der individuellen Eigentümlichkeit muss aufgegeben werden, was nicht in den Ordensgeist aufzugehen vermag, aber ist einmal diese Operation vollbracht, dann wird dem, was von der ursprünglichen Individualität noch übrig bleibt, vielleicht von keinem Orden so sorgsam Rechnung getragen, wie von diesem. Mit bewunderungswürdigem Scharfblick ergründet er, wohin jeden seine Bestimmung weist und mittelt ihm im großen Organismus den Platz aus, wo er seine nach den Ordensprinzipien zu den Ordenszwecken ausgebildete Befähigung am erfolgreichsten für das Ganze zu verwerten vermag. Eben darauf beruht jene Vielseitigkeit der Talente und der Tätigkeiten, welche der Orden in sich vereinigte. Wenn die Entscheidung des Ordens an den Jesuiten ergeht, mag sie ihn auf den entbehrungsreichsten, gefarvollsten Banen dem gewissen Tode entgegenfüren, er unterwirft sich lautlos und one Zaudern seinem Schicksale, nicht selten mit einem Heldensinn und einer Todesverachtung, die wir mit Bewunderung betrachten könnten, wenn wir nicht wüssten, wie viele edle, gottgefällige Triebe des Herzens gewaltsam erstickt und vernichtet werden mussten, um sie zur Reife zu bringen.

Das Ziel dieses fein berechneten, kunstvoll gegliederten Organismus ist nicht die Pflege des inneren Lebens, sondern die äußere Tat; sein Wirkungskreis nicht die beschauliche Stille der einsamen Zelle, sondern die Welt; ihr kündigt er mit der ganzen Energie seiner konzentrirten Kraft den überwindenden Kampf an und der Erfolg, um den er ringt, ist die Widerherstellung und Ausbreitung des mittelalterlichen Katholizismus, die Herrschaft der römischen Kirche über den Stat: die Religion und ihre Übungen, die Wissenschaft und ihre Bestrebungen sind nur die Mittel, womit er sich selbst und andere zu diesem Zwecke leitet; darin hat der Orden seine wesentliche Bestimmtheit, die er auf keinem Gebiete verleugnet: er ist das Institut der absoluten Zweckmäßigkeit. Alles, was er zur Hebung und Bildung des inneren Lebens an seinen Gliedern tut, beabsichtigt nur die Abrichtung und Ausrüstung zur Tätigkeit nach außen. Darum dringen Ignatius und die Konstitutionen allenthalben auf das Maßhalten, selbst in der Askese, und machen die Übungen derselben durchaus von dem Willen des Superiors abhängig, damit die Kräfte des Geistes und des Körpers nicht erschöpft werden.

Das Arbeitsfeld des Ordens ist ein dreifaches: die äußere Mission unter den Heiden, die innere Mission in der römischen Kirche und die konvertirende Mission gegenüber den andern christlichen Kirchen, besonders den Protestanten. Für die erstere verweisen wir auf den

Artikel: „Propaganda", die beiden letzteren haben wir näher zu betrachten. Nicht bloß in ihren äußeren Positionen war die katholische Kirche um die Mitte des 16. Jarhunderts zurückgedrängt, auch ihre Anschauungen musſten bei dem Volke, bei den Gebildeten, zum teil selbst bei dem Klerus protestantischen Vorstellungen weichen oder durch Vermischung mit denselben ihre Eigentümlichkeit verlieren; da entfalteten die Jesuiten ihre Tätigkeit mit rastloser Energie: wärend sie hier die Wankenden zu befestigen und die Lauen zur Entschiedenheit zu drängen verstanden, trieben sie dort ihre Keile tief in das Herz des Protestantismus hinein und gewannen teils durch Überredung, teils durch gewaltsame Reaktionsmaßregeln, die sie veranlaſsten und unterstützten, der alten Kirche ganze Länderstrecken wider. Die klerikalen Amtsverrichtungen waren in der vorreformatorischen Zeit außerordentlich vernachlässigt worden; die Jesuiten unterzogen sich ihnen mit ungeteilter Hingebung. Schon Paul III. erteilte ihnen die Vollmacht, überall in Kirchen und Straßen zu predigen, die Sakramente zu verwalten, Beichte zu hören und in allen, selbst in den dem Papste reservirten Fällen, mit Ausnahme der in der Nachtmalsbulle bezeichneten, zu absolviren. Durch die Bulle cum inter cunctas entband er sie 1545 von dem zeitraubenden, gemeinsamen Singen der kanonischen Horen im Chore, und da sie im Laufe der Zeit noch von vielen andern Verbindlichkeiten, welche sonst den Mönchsorden obliegen, z. B. von der Teilnahme an Prozessionen und Bittgängen, dispensirt wurden, so konnten sie ungehindert ihre Zeit der Ausübung der klerikalen Pflichten widmen. Vor Allem nahmen sie sich der Predigt an; mit besonderer Betonung sollte in derselben die Wichtigkeit der kirchlichen Anstalten hervorgehoben und zur fleißigen Beichte, zur Leistung von Bußwerken, zum Gebrauche kirchlicher Gebete und Andachtsübungen, zur frommen, d. h. kirchlichen Lektüre und zur sorgfältigen, im katholischen Sinne gehandhabten Kinderzucht ermant werden. Mit der Predigt ging der Religionsunterricht der Jugend Hand in Hand und bezweckte schon dem heranwachsenden Geschlechte den römischen Glauben einzuimpfen und es wider für die abergläubischen Gebräuche zu gewinnen. Wirksamer noch als die Predigt konnte den restaurativen Zwecken die Beichte dienen. Den Priestern wurde die sorgfältigste Ausbildung zu diesem Berufszweige zur Pflicht gemacht; besonders sollten sie sich in der Beurteilung schwieriger Gewissensfälle üben, eine kurze Fragestellung sich angewönen, gegen die einzelnen Sünden stets die Beispiele und Aussprüche der Heiligen bereit halten, und wie in der ganzen Verwaltung des Bußsakraments, so auch in der Absolution die gleiche Form und Methode beobachten (Reg. sacerd. 10—12). Gegen Frauen wird strenge Zurückhaltung empfohlen. Besondere Vorschriften betreffen den Besuch bei denselben. (Instr. III, pro confessariis). In der Regel soll er ganz eingestellt und nur im casus necessitatis gestattet werden. Dieser beschränkt sich auf drei Fälle: 1) wenn die Frau von Adel und Ansehen ist; 2) wenn sie sich um den Orden verdient gemacht hat, 3) wenn man annehmen darf, dass es ihrem Eheherrn nicht unangenehm ist. Nur wen der Provinzial dazu qualifizirt findet, darf diese Besuche machen. Mit besonderer Absichtlichkeit geht der Orden darauf aus, den Fürsten aus seiner Mitte Beichtväter zu bestellen und ihr Verhalten ist strikt vorgezeichnet. Die unbedingte Warung des Beichtsiegels schärfte 1590 Aquaviva allen Priestern ein und verwarf ausdrücklich die entgegenstehende Meinung, dass man unter Umständen außerhalb des Beichtstuls von dem Beichtgeheimnis Gebrauch machen dürfe (Inst. V, de notitia habita per Confessionem). Durch die Jesuiten kam die Beichte wider in katholischen Ländern in volle Aufnahme und ist bis auf unsere Tage ein wirksames Mittel geblieben, die Gewissen zu leiten und unter den kirchlichen Gehorsam zu beugen, daher bildet sie ein ständiges Kapitel der Missionspredigten. Nächst Predigt und Beichte war das Augenmerk des Ordens auf die gelehrte Heranbildung der vornehmeren Jugend und auf die Erziehung eines von den katholischen Interessen ganz durchdrungenen Priesterstandes gerichtet, wärend sie die Volksschule wenig beachteten. In zalreichen Jesuitenkollegien wurden die alten Sprachen ehemals tüchtig gelehrt — aber nur zum Zweck der formellen Geistesbildung und als Vorbereitung für die weiteren Studien.

Die exakten Wissenschaften, welche sich auf der zweiten Stufe anschlossen, sollten allgemeine Bildung fördern und den praktischen Sinn wecken; die Philosophie, auf ihre aristotelisch-scholastischen Grundbegriffe zurückgefürt und in der Form vorgetragen, welche sie dem Mittelalter verdankt, sollte nur die Handlangerin der katholischen Theologie werden und diese in ihren allgemeinen Voraussetzungen begründen helfen. Für das theologische Studium wurde die Summa des Thomas von Aquino im allgemeinen maßgebend. So stand und steht noch heute der ganze wissenschaftliche Lehrgang ausschließlich im Dienste der Kirche; auf keiner Stufe darf etwas vorgetragen werden, was einen nur leisen Zweifel gegen das Dogma aufregen könnte, vielmehr ist der Unterricht von seinen ersten Anfängen an planmäßig darauf berechnet, dasselbe den Gemütern einzupflanzen. In allen Jesuitenanstalten wird der Unterricht unentgeldlich erteilt, dasselbe Ziel angestrebt, der gleiche Gang und die gleiche Methode eingehalten. Wie unberechenbar mußte der Einfluß eines Instituts werden, das in der siegreichen Durchfürung der restaurativen Tendenz seine einzige Aufgabe erkannte, das alle Mittel allein nach diesem Zwecke bemaß und aus dessen Kollegien zukünftige Regenten, ein neuer Priesterstand und fast die gesamte Gelehrtenwelt in katholischen Ländern als Vertreter der römischen Interessen hervorgingen!

An Gelehrten hat es den Jesuiten nicht gefehlt, sie haben eine lange Reihe glänzender Namen unter den Ihrigen aufzuweisen — ware Wissenschaft aber, ein durch Unbefangenheit und ernsten Warheitssinn geadeltes Forschen mußte ihnen fremd bleiben. Die Wissenschaft hat ihre Zwecke in sich; den Jesuiten war, was sie unter diesem Namen begreifen, stets nur Mittel zur Erreichung i h r e r Ordenszwecke; die Wissenschaft hat die Freiheit des Geistes und der Untersuchung zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung und kann keine Heimat in einem Institute finden, das darauf ausgeht, jeden genialen Schwung des Strebens zu vernichten. Wo sich bei einzelnen Jesuiten Spuren einer freieren kritischen Forschung finden, ist der Geist ihres Instituts daran unschuldig, sie haben ihn verleugnet. Einen reellen Gewinn haben sie daher dem wissenschaftlichen Fortschritt auch nur auf Gebieten gebracht, die wie die Mathematik, die Naturwissenschaft, die Chronologie, die Erklärung von klassischen Schriftstellern und von Inschriften mit den Doktrinen der Kirche in keinem näheren Zusammenhang stehen, oder wo es sich um das Ediren älterer Werke handelte; in letzterer Beziehung sind sie von den Benediktinern, besonders den Maurinern weit überflügelt worden, zumal sie nicht selten ihre Ausgaben der Kirchenväter im dogmatischen Interesse gewissenlos fälschten. In der Theologie haben sie vorzugsweise das Feld der Polemik und der Kasuistik angebaut und unleugbar hat in ersterer Beziehung Bellarmin durch scharfe Präzision des tridentinischen Lehrbegriffs Großes geleistet und das System desselben ungleich treuer und warer dargestellt, als die neueren, namentlich Möhler. Gleichwol haben sie das Lebensprinzip ihres Ordens auch in ihrer Theologie auf eine eigentümliche Weise zur Geltung gebracht und dadurch einen bedeutenden Einfluß auf die wissenschaftlichen Richtungen in ihrer Kirche geübt. Wie sich nämlich die katholische Dogmatik im Mittelalter entwickelt hat, ging sie in verschiedenen Richtungen auseinander, nicht bloß die Scholastik und die Mystik traten in scharfen Gegensatz, sondern auch die erstere bildete Schulen, die wie die thomistische und skotistische sich in sehr wesentlichen Grundzügen unterschieden. Darum konnte eine Fülle mannigfacher differenter Anschauungen in der damaligen katholischen Welt nebeneinander bestehen; seit der Reformation hatten sich noch außerdem vermittelnde Standpunkte gebildet, auf denen der große Gegensatz des 16. Jarhunderts seine Schärfe aufgab und in neuen Doktrinen seine Ausgleichung anstrebte. Die Jesuiten gaben in dieser Unentschiedenheit den Ausschlag. Eine so tiefsinnige, rein innerliche Richtung, wie die Mystik, konnte bei ihnen nur sporadisch und zufällig auftauchen, meist sind sie ihr feindlich entgegengetreten. Eben weil mit dem Protestantismus, was von tiefer Innerlichkeit in der alten Kirche vorhanden gewesen, großenteils ausgeschieden war und sich für sich konstituirt hatte, sah sich der römische Katholizismus darauf angewiesen, sein eigentümliches Wesen immer mehr in glänzender Äußerlichkeit und in Behandlung der

religiösen Warheiten geltend zu machen. Der Jesuitismus ist der schärfste Ausdruck für diese Richtung. Obgleich sich die Jesuiten in der Scholastik im allgemeinen für Thomas entschieden, so wälten sie doch in den einzelnen Lehren mit besonderer Vorliebe und mit Verleugnung jeder irenischen Tendenz meist die Position, welche der protestantischen Auffassung am entschiedensten gegenüberstand. Wir können hier nur die wesentlichen historischen Momente dieser Entwicklung andeuten.

Schon auf dem Konzile zu Trient legte sich diese Bedeutung des Ordens dar. Es wurde die Kardinalfrage über die Rechtfertigung erörtert; manche Meinungen streiften nahe an die protestantische Auffassung; da gaben mit Caraffa die Jesuiten Lainez und Salmeron die entscheidende Wendung, alle derartigen Auffassungen wurden verworfen; die Rechtfertigung ward im scholastischen Sinne mit der Widergeburt identifizirt und zuletzt wesentlich auf die guten Werke zurückgefürt. Damit war in der Grundfrage der Charakter des Konzils entschieden; mit Verleugnung jeder vermittelnden Tendenz stellte es den katholischen Lehrbegriff, wie ihn die Scholastik ausgebildet hatte, im schroffsten Widerspruche der protestantischen Lehrnorm entgegen. Bei diesem Anlass versuchten auch die Franziskaner ihre Ordensdoktrin von der unbefleckten Empfängnis der Maria durchzusetzen: sie fanden in Lainez und Salmeron sehr kräftige Bundesgenossen und seit jener Zeit erfreute sich das am 8. Dezember 1854 sanktionirte Dogma des entschiedenen Patronates des Ordens. Gleiche Tätigkeit entfaltete Lainez als General in der letzten Periode des Konzils. In einer ausfürlichen Rede bestritt er 1562 das göttliche Recht des Episkopats und behauptete, der Papst sei die einzige Quelle aller geistlichen Gewalt. Bei der Frage über die Residenzpflicht der Bischöfe rühmte er besonders die zweideutige Fassung des Dekretes, welche der Auslegung nach den entgegengesetzten Seiten hin Raum gebe.

Überhaupt war die jesuitische Dogmatik bemüht, die päpstliche Macht in schrankenloser Unbedingtheit darzustellen. Die mittelalterlichen Doktrinen, dass die Könige auch in weltlichen Dingen dem Papste unterworfen seien, von ihm nach Belieben ein- und abgesetzt werden könnten, wurden in ausfürlichen Schriften von bedeutenden Ordensskribenten dargelegt und erwiesen. Auch die Unfehlbarkeit des Papstes, die doch in der Kirche nur als pia sententia galt, gestaltete sich zum förmlichen Ordensdogma der Jesuiten. Sie wurde nicht bloß als die Basis bezeichnet, auf welcher das Ansehen der allgemeinen Konzile ruhe, so dass erst die päpstliche Bestätigung den Beschlüssen derselben den Charakter der Warheit gebe, sondern auch von Bellarmin mit besonderer Absichtlichkeit auf die Vorschriften des Sittengesetzes ausgedehnt: auch in diesen kann der Papst nicht irren, was er befiehlt, ist schlechthin gut, was er verbietet, ist schlechthin Sünde. Es ist die Kosequenz dieser Deduktion, dass niemand sündigen kann, wenn er gegen sein Gewissen dem Befehle des Papstes folgt.

Um die Stellung des Papstes so hoch als möglich über alle anderen Gewalten hinaufzuschrauben, hat der General Lainez zu Trient 1562 die päpstliche Macht unmittelbar aus göttlicher Institution, die Statsgewalt dagegen aus der Übertragung von seiten des Volkes abgeleitet. Dieser Gedanke wurde von den bedeutendsten Lehrern des Ordens weiter ausgefürt. Sie gründeten auf ihn das Recht, einen akatholischen oder tyrannischen Fürsten des Thrones zu berauben, ja die Pflicht, ihm den Gehorsam zu versagen. Der Jesuite Robert Person machte ihn gegen die Königin Elisabeth von England geltend, Mariana hat ihn in seinem Buche de rege et regis institutione, welches er für die Erziehung des spanischen Thronerben schrieb, ausfürlich erörtert; Bellarmin hat ihn in mehreren Schriften, am umfassendsten in seinem Werke über die Gewalt des Papstes ausgefürt *). In Paris fanatisirte man mit diesen Grundsätzen die Gemüter

---

*) Man vergl.: „Die Idee der Volkssouveränetät in den Schriften der Jesuiten“ in Rankes historisch-politischer Zeitschrift II, 606 ff. Die römischen Päpste II, 179 ff.

gegen Heinrich III. und IV. So rasch breiteten sie sich dort aus, dass sie in den religiösen Parteikämpfen Frankreichs die gemeinsame Überzeugung der streng katholischen Partei wurden. Die Jesuiten waren ihre Urheber. Derselbe Orden, der sich in unsern Tagen als die Stütze der Throne und als die einzige Schutzwehr gegen die Revolution anpreist, war in jener Zeit der Begründer der Theorie der Volkssouveränetät, der Advokat der Revolution. Das ist nur scheinbar ein Widerspruch. Die Selbstherrlichkeit der auf den Schwingen des Ordens getragenen römischen Kirche ist allein der stehende Grundsatz seiner Politik; alles andere ist wandelbar und modifizirt sich nach den Bedingungen der Zeiten, der Örtlichkeiten und der Personen. Selbst der Papst kann nur so weit auf ihre Unterstützung rechnen, als seine Haltung ihren Interessen entspricht.

Es ist nur eine Folgerung aus jenem Grundsatze der Volkssouveränetät, dass die Jesuiten an der Grenze des 16. und 17. Jarhunderts in zalreichen von dem Orden approbirten Schriften die von dem Konstanzer allgemeinen Konzile verworfene Lehre von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmords verteidigten und eben damit in der augenfälligsten Weise den Satz sanktionirten, dass der Zweck das Mittel heilige. (Vergl. die Auszüge bei Perrault, La morale des Jesuites, III, 276; Ellendorf, Die Moral und Politik der Jesuiten, S. 400 ff.) Als der Dominikaner Jakob Clement am 1. August 1589 den König Heinrich III. ermordete, spendeten ihm die Jesuiten Ribadeneira und Mariana in ihren Schriften ungemessenes Lob. Der letztere bestreitet sogar die Gültigkeit des Konstanzer Dekretes, weil es die Päpste nicht ausdrücklich sanktionirt hätten. Balthasar Gerard, der am 7. Juli 1584 den Prinzen Wilhelm von Oranien erschossen hatte, sagte im Verhöre aus, ein Jesuite in Trier habe ihn in seinen Mordgedanken bestärkt. Ebenso bekannte Chåtel, der im Jare 1594 das bekannte Attentat auf Heinrich IV. versuchte, bei den Jesuiten studirt und von ihnen die Lehre vernommen zu haben, dass der König, ehe er die päpstliche Absolution empfangen habe, ein Tyrann sei, den göttliches und menschliches Recht zu töten erlaube (Ranke, Franz. Gesch. II, 8). Da man bei dem Jesuitenpater Jean Guignard, Rektor des Colleges von Clermont, mehrere von ihm selbst verfasste Bücher fand, worin er die Katastrophe Heinrichs III. verteidigt und für Heinrich IV. den gleichen Ausgang gefordert hatte, so wurde er am 7. Jan. 1595 zum Galgen verurteilt. Selbst in den Verhören Ravaillacs, der 1610 den König ermordete, tönen noch die Nachklänge jenes entsetzlichen priesterlichen Grundsatzes durch. Aquaviva erkannte sehr wol die moralische Niederlage, welche derselbe seinem Orden bereitet hatte, aber weit entfernt, denselben als unsittlich zu verdammen, beschränkte er sich darauf, 1614 kraft des heiligen Gehorsams unter Androhung der Exkommunikation seinen Untergebenen zu verbieten, dass sie in Vorlesungen, Ratschlägen, mündlichen Gesprächen oder Schriften aussprächen, licitum esse cuique personae, quocunque praetextu tyrannidis, reges aut principes occidere seu mortem eis machinari.

Dogmatisch zeigte der Jesuitismus von vornherein eine unverkennbare Hinneigung zum Pelagianismus. Schon in der censura de praecipuis doctrinae capitibus 1560 sprechen sich die Kölner Jesuiten über das Verhältnis der göttlichen Gnade zum menschlichen Willen in diesem Sinne aus. In der ratio studiorum von 1586 stellte Aquaviva eine Reihe von Sätzen auf, in denen er gestattete, vom Augustinismus des Thomas abzugehen. Auf die Spitze wurde diese Lehrentwickelung 1588 durch den spanischen Jesuiten Luis Molina (s. d. Art.) getrieben. Er legte dem natürlichen Willen des Menschen die Fähigkeit bei, sich zu Akten zu disponiren, die man sonst nur als übernatürliche Gnadenwirkungen zu betrachten pflegte; er begründete die Rechtfertigung gleichmäßig auf das Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens; er verwarf jede göttliche Prädestination und gab nur ein göttliches Vorauswissen zu. Als gleichzeitig (1587) die Jesuiten Leonhard Leß und Joh. Hamel in Löwen nicht bloß mit änlichen Behauptungen auftraten, sondern auch — offenbar um das normative Ansehen der Schrift zu erschüttern und dem der Tradition unterzuordnen — die unmittelbare und wörtliche Eingebung leugneten und die kanonische Geltung einzelner

Bücher auf das nachträgliche Zeugnis des heiligen Geistes gründeten, verdammte die theologische Fakultät 34 aus ihren Schriften gezogene Sätze. Durch flaches Rationalisiren des Glaubensinhaltes beabsichtigten die Jesuiten dem vulgären Menschenverstand zu schmeicheln und dem Protestantismus die Massen zu entfremden, wärend sie auf der anderen Seite rastlos bemüht waren, die namentlich in Deutschland in Verruf geratenen Wallfarten, Marienandachten, Bilderverehrungen, Bruderschaften, Reliquien und Amulete nicht nur wider herzustellen, sondern auch ansehnlich zu vermehren, überhaupt den kirchlichen Aberglauben auf jede Weise zu befördern.

Die traurigste Berühmtheit erlangten sie durch ihren Anbau der theologischen Moral. Da sie dabei lediglich das Bedürfnis und den Gesichtspunkt des Beichtstules festhielten, so wurde ihre Methode rein kasuistisch. Die Eitelkeit, die gesuchtesten Beichtväter zu werden, verleitete sie außerdem, den sittlichen Ernst in der Gewissensberatung zu verflachen. Gleichwol rühmten sie sich, um die Moral dieselben Verdienste zu haben, wie die Scholastiker um die Glaubenslehre, ja sie wunderten sich selbst, wie eben und leicht durch ihre Bemühungen den Menschen der rauhe Weg der Sittlichkeit geworden sei. Ich halte es für einen Missgriff Rankes und mancher anderen Historiker, wenn sie die faulen Moralprinzipien des Ordens erst in der Zeit seines inneren Verfalls und als ein Symptom desselben behandeln — gerade in der Blütezeit schossen die meisten dieser Giftpilze auf. Schwache Gegenbestrebungen zeigen sich erst und nur vereinzelt in der Periode des Sinkens. Schon in der kölnischen Censur vom Jare 1560 wird der Begriff der Sünde ausdrücklich auf die w i s s e n t l i c h e und f r e i w i l l i g e Übertretung des göttlichen Gesetzes beschränkt. Ebenso findet sich darin die Behauptung, die Forderung einer Herz, Gemüt, Seele und alle Kräfte ungeteilt umfassenden Sittlichkeit gehe den Menschen in diesem sterblichen Leben nichts an. Wer alles tue, was an ihm liege, leiste dem Gebot volle Genüge. Es leuchtet ein, wie diagonal solche Grundsätze dem tieferen sittlichen Ernste des Protestantismus entgegenstehen: sie sind von vornherein auf die Schwächen der menschlichen Natur mit schlauer Nachgiebigkeit berechnet und begründen eine Sittenlehre, die niemand mehr, sondern jedem weit weniger zumutet, als er zu leisten vermag. Wärend ferner die protestantische Ethik wesentlich von den unantastbaren Grundlagen der sittlichen Gesetzgebung in Gewissen und Schrift ausgeht und ihre Forderungen als kategorische bezeichnet, so fragen die Jesuiten nur nach Meinungen und bemessen den Wert derselben nach ihrer Probabilität (vgl. den Art.). Probabel heißt eine Meinung, für welche Gründe von einigem Gewicht, besonders Auktoritäten, sprechen. Wer einer solchen Meinung, wäre sie selbst nur von einem einzigen anerkannten Schriftsteller vertreten, im Handeln folgt, der beschwert sein Gewissen nicht, selbst wenn er vom Gegenteile überzeugt ist oder eine andere Meinung für sicherer hält. Haben auch die Jesuiten, wie ihre Verteidiger jetzt häufig behaupten und ihnen zugegeben werden muss, die Lehre von der Probabilität bereits vorgefunden, so entschuldigt sie dies nicht; der schlimme Ruhm, sie systematisch ausgebildet zu haben, bleibt ihnen. Der zweite leitende Grundsatz der jesuitischen Kasuistik ist die methodus dirigendae intentionis. Nach diesem kann man, one sein Gewissen zu beschweren, eine durch das Gesetz verbotene Handlung begehen, wenn man nur nicht die Absicht hat, dadurch zu sündigen, sondern vielmehr einen löblichen Zweck zu erreichen sucht. Der dritte allgemeine Gesichtspunkt ist die restrictio oder reservatio mentalis (vgl. d. Art.): es ist unverwehrt, dass der Redende, um eines guten oder auch nur erlaubten Zweckes willen, eine Antwort, ein Versprechen oder einen Eid willkürlich auf einen engeren Sinn beschränkt, als der Wortlaut anzunehmen gestattet, oder dass er eine Zusage insgeheim von Bedingungen abhängig macht, die derjenige, welchem sie gegeben wird, nicht kennt; oder endlich dass er sich absichtlich eines zweideutigen Ausdrucks bedient, um Andere zur Warung des eigenen Interesses irre zu leiten (Amphibolie). Schon diese allgemeinen Grundzüge zeigen zur Genüge, wie giftig die Sat war, welche die Jesuiten durch ihre kasuistischen Prinzipien ausgestreut haben. Dieselben legalisiren die raffinirteste Selbstsucht, heben alle Be-

ziehungen sittlicher Gemeinschaft auf und setzen die Menschen zu einander in eine Art von Kriegszustand, in welchem alle Vorteile gelten. Der Orden hat oft gegen den Grundsatz, der Zweck heilige das Mittel, als einen ihm fremden und böswillig angedichteten, protestirt; in den Konstitutionen ist er allerdings nicht ausgesprochen, aber in den von seinen bedeutendsten Moralisten vertretenen Lehren von der Intention, der Mentalreservation und der Amphibolie ist er so nackt, als immer möglich, dargelegt. Auch hat er eine unverkennbare Affinität zu dem Geiste des ganzen Instituts; eine Gesellschaft, die schon in ihrer Gliederung und Lebensweise das teleologische Prinzip zu so einseitiger Geltung bringt, kann leicht zu einer so scharfen Trennung zwischen Gesinnung und Handlung, zwischen Mittel und Zweck gelangen. Der Benediktiner Mabillon hatte warlich Recht, wenn er mit Trauer klagt, dass die heidnische Ethik solche angeblich christliche Theologen beschäme, und dass der sittliche Ernst der Gewissen so erschlafft sei, dass es fast kein Verbrechen mehr gebe, das man nicht zu entschuldigen und zu rechtfertigen wisse. Wie groß war aber die Zal der Schriftsteller des Ordens, welche in dieser Richtung wirkten! der Kardinal Toledo, † 1596; Emanuel Sa, † 1596; Thomas Sanchez, † 1610; Franz Suarez, † 1617; Vincenz Filliucio, † 1622; Leonhard Leß, † 1623; Stephan Bauny, † 1649; Paul Laymann, † 1635, und Hermann Busenbaum, † 1668, und Anton Escobar, † 1669, sind nur die hervorragendsten unter denen, welche durch wissenschaftliche Durchfürung dieser Grundsätze ihren Namen gebrandmarkt haben und wie den Katheder, so den Beichtstul in eine Schule des Lasters und des Leichtsinnes verwandeln halfen. Wenn man, um den Orden von dieser Sünde zu entlasten, die Schuld dieser Abscheulichkeiten auf die einzelnen Schriftsteller wälzt und sich für dieses Verfaren auf die selbst von den Generalen getadelte laxe Handhabung der Büchercensur beruft, so bleibt es doch unbegreiflich, wie bei der strengen Verfassung und dem engen Zusammenhang des jesuitischen Instituts 100 Jare hindurch die bedeutendsten seiner Moralisten eine Richtung vertreten konnten, die seinem Prinzipe durchaus fremd, ja mit ihm unvereinbar sein sollte. Wenn auch einzelne Ordensschriftsteller, wie Raymund Bonal in seiner theologischen Moral 1678, gegen solche Auswüchse protestirt haben, so kommen sie gegen die Zal derer, die der entgegengesetzten Seite angehören, nicht in Betracht. Dass übrigens die Jesuiten in ihren Anstalten noch heute von diesen Grundsätzen one alle Scheu und Zurückhaltung Gebrauch machen, dafür sprechen Tatsachen. Vgl. Imhof (Prälat Leu) die Jesuiten in Luzern, 1848, S. 73; Gieseler, K.G., 5. Bd., S. 42 ff. Vor Allem hat in unserem Jarhundert der Jesuit P. Gury in seinem in vielen bischöflichen Seminarien eingefürten Kompendium der Moraltheologie Unglaubliches geleistet.

III. Des Ordens äußere Geschichte und Wirksamkeit. Nächst Italien fanden die Jesuiten besonders in Portugal eine offene Aufnahme. Nach der Abreise des Xavier wusste sich Rodriguez der Gunst des Königs so ungeteilt zu versichern, dass ihnen das königliche Kollegium zu Coimbra und die Antoniuskirche zu Lissabon eingeräumt wurde. Vergebens wandten sich Adel und Städte an den schwachen König, um die Entfernung der Jesuiten zu erwirken, diese wussten durch Schlauheit alle gegen sie aufbrausenden Stürme zu beschwichtigen. Selbst die Entrüstung, die ihre Sittenlosigkeit in Coimbra hervorrief, verstanden sie durch affektirte Demut und öffentliche Selbstzüchtigung in Bewunderung umzustimmen. Wo möglich noch höher stieg ihr Einfluss unter König Sebastian: nicht dieser, sondern die Gesellschaft Jesu regierte das Reich.

Schwieriger ward ihnen ihre Ansiedlung in Spanien. Nur mit großen Anstrengungen gelang es ihnen, sich in Alkala und Salamanka festzusetzen; insbesondere fanden sie in dem berühmten Dogmatiker, dem Dominikaner Melchior Canus (s. d. Art.), einen entschiedenen Gegner. Er glaubte in ihnen die Vorläufer des Antichrists zu erkennen, vor denen schon Paulus 1 Tim. 3, 1 ff. gewarnt hatte, und weissagte eine Zeit, in welcher ihnen die Könige gerne ihren Widerstand entgegensetzen würden, one noch die Gewalt dazu zu besitzen. Sogar ihr Name war ihm anstößig: er meinte darin die Prätension zu erblicken, als ob sie allein die Kirche repräsentiren wollten. Auch von andern Männern, wie

von dem gelehrten königlichen Kaplan und Bibliothekar Arias Montanus wurde die Gefärlichkeit des Ordens durchschaut und bei Hofe warnend geschildert. Karl V. zeigte gegen sie sichtliche Kälte; sein Son Philipp II. äußerte, es sei das einzige kirchliche Institut, das er nicht verstehe. Trotzdem verläugnete der Orden wärend des 16. Jarhunderts darin seinen Ursprung nicht, daſs er die spanischen Interessen in seiner Politik vertrat. Auch blieb er im Lande selbst nicht one Einfluſs.

In Frankreich wurden die Jesuiten anfangs aus nationaler Antipathie mit großem Miſstrauen betrachtet. Schon Ignatius hatte 1540 einige junge Leute nach Paris geschickt, um dort zu studiren. Beim Ausbruch des Krieges mit Spanien muſsten sie 1542 das Land verlassen und begaben sich nach Löwen. Obgleich sie in dem Kardinal von Lothringen einen sehr wirksamen Beschützer fanden, scheiterten dennoch ihre Bemühungen, in Frankreich einen festen Boden zu gewinnen, an dem Widerspruch des Pariser Parlaments und der Sorbonne; sogar der Erzbischof der Hauptstadt war ihnen entgegen. Erst auf dem Konvente zu Poissy 1561, auf welchem Lainez persönlich erschien, gelang es ihnen, in Frankreich unter beschränkenden Bedingungen Zulassung zu erhalten: nicht einmal unter ihrem Namen, sondern nur als Kollegium von Clermont (so hieß ihr Ordenshaus in Paris) sollten sie auftreten. Bei Eröffnung ihrer Kollegien bestritt ihnen die Universität den Genuſs akademischer Privilegien; der Streit wurde bei dem Parlamente anhängig; die Rechte der Universität vertrat der nachmalige Generaladvokat Stephan Pasquier und schilderte in einer umfassenden Darlegung die Gefaren, welche die bürgerliche Gesellschaft von dem Orden zu gewärtigen hatte. Die Empfehlungen des Hofs waren indessen so wirksam, daſs das Parlament sich jeder Entscheidung enthielt. Glücklicher waren ihre Erfolge in den Provinzen: so gewaltig riſs in Lyon ihr Prediger Edmund Augier fort, daſs die Hugenotten zurückgedrängt, ihre Prediger vertrieben, ihre Kirchen zerstört, ihre Bücher verbrannt wurden; als Denkmal dieses Sieges erhob sich das prachtvolle Kollegium, welches das dankbare katholische Volk den Jesuiten erbaute. In Lyon war ihnen nun der erste feste Mittelpunkt gegeben, von welchem aus sie sich über Frankreich verbreiteten. Eine katholisch gesinnte Jugend erzog durch seine anziehende Schrifterklärung der Jesuite Maldonat. In den Bürgerkriegen der Ligue waren die Jesuiten die Seele der strengen Partei. Die Doktrinen, womit der Prediger Jean Boucher und andere die Massen fanatisirten, waren von ihnen ersonnen. Selbst in der Sorbonne hauchten sie den jüngeren Gliedern ihren Geist ein und brachten in der Denkungsart und Gesinnung dieser altberühmten Fakultät wenigstens vorübergehend einen sichtlichen Umschwung hervor. Gegen Heinrich IV. intriguirten sie anfangs auf jede Weise. Nach seinem Einzuge in Paris weigerten sie sich, obgleich er zur römischen Kirche übergetreten war, für ihn zu beten, weil er noch nicht von dem päpstlichen Banne gelöst sei. Von Neuem eröffnete jetzt die Universität gegen sie ihre Klage; Antoine Arnauld, der Vater des berühmten gleichnamigen jansenistischen Theologen, hielt gegen die Jesuiten im Parlamente jene leidenschaftliche Rede; selbst die Pfarrer der Hauptstadt nahmen an dem Kampfe wider sie Anteil. Infolge des Attentats Châtels sprach das Parlament über sie die Verbannung aus dem Reiche aus, trotzdem behaupteten sie sich in dem Bezirke der beiden südlichen Parlamente. Wenn sie gleichwol bald darauf bei dem Papste auf die Aussönung mit dem Könige hinwirkten, um die sie sich auch in der Tat Verdienste erwarben, und gleichzeitig das katholische Volk in Frankreich für Heinrich stimmten, so geschah dies in der ganz richtigen Voraussicht, daſs sie nur auf diesem Wege ihre gesetzliche Wideaufnahme in Frankreich durchsetzen würden. Auch in Rom neigte sich ja die Wage der Politik immer sichtlicher von Spanien auf die französische Seite. 1603 hob Heinrich IV. das Verbannungsdekret wider den Orden auf. Noch war das Miſstrauen gegen den ehemaligen Hugenotten nicht bei allen Katholiken geschwunden; es muſste ihm daher sehr wichtig sein, die Jesuiten, deren Einflüsse in Spanien eben den bevorzugten Dominikanern erlegen waren, an sein Interesse zu fesseln; durch sie hoffte er auch unter der klerikalen Korporation für sich eine Partei zu

gewinnen, auf deren Klugheit und betriebsame Tätigkeit er zälen konnte; er ging so weit, den Jesuitenpater Cotton zu seinem Beichtvater zu wälen. Im Jare 1610 erhielten sie trotz der Reklamationen der Universität das Recht, in ihrem College Clermont zu Paris nicht bloß über Theologie, sondern auch über alle anderen Wissenschaften zu lesen. Auch in den innern Zerwürfnissen des Ordens, von welchen wir unten reden werden, nahm Heinrich entschieden für Aquaviva Partei. Die Gesellschaft zeigte ihm dafür dankbare Ergebenheit, sie vertauschte in ihrer Ordenspolitik die Begünstigung der spanischen Interessen mit der der französischen und blieb dieser Richtung auch unter Heinrichs Nachfolgern treu. So hatte es eines fast 60järigen Kampfes bedurft, um ihnen in Frankreich eine freie Wirksamkeit zu sichern. Mächtig waren allerdings die Einflüsse, die sie von jetzt an übten, aber keineswegs bildeten sie den einzigen Faktor in der Entwickelung und Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse; ihren Doktrinen traten andere mit großer Bestimmtheit entgegen.

Um dieselbe Zeit, in welcher den Jesuiten Frankreich durch die Politik des Königs geöffnet wurde, schloſs ihnen Venedig seine Pforten. Dort hatten sie einen unerbittlichen Gegner an dem gelehrten Statskonsultor Fra Paolo Sarpi. Als in dem Streite, der zwischen dem päpstlichen Stule und der Republik über die Grenzen der geistlichen und der weltlichen Gewalt schwebte, Paul V. am 17. April 1606 über Venedig das Interdikt verhängte, räumten die Jesuiten mit den Theatinern und Kapuzinern das venetianische Gebiet. Der Streit der sich bekämpfenden Gewalten wurde durch spanische und französische Vermittlung wenigstens äußerlich beigelegt, aber unter den Punkten, auf welchen die Republik mit unerschütterlicher Festigkeit beharrte, stand in erster Linie die ewige Verbannung der Gesellschaft Jesu. Auch der spanische Gesandte redete kein Wort zu ihren Gunsten. Der Papst muſste zuletzt selbst jeden Gedanken an ihre Rehabilitirung aufgeben.

In keinem Lande haben die Jesuiten unheilvoller in die Verhältnisse eingegriffen und ihren Namen tiefer in die Geschichte der Gegenreformationen verflochten als in Deutschland. Schon Ignatius erkannte die Wichtigkeit der deutschen Mission und gründete zur Bildung von deutschen Jünglingen zu Missionarien 1552 das Kollegium Germanicum (vgl. den Art. Collegia nationalia). Gleichzeitig traten die Jesuiten selbst in Deutschland auf. 1550 lernte König Ferdinand den Jesuiten Le Jay auf dem Reichstag zu Augsburg kennen; nach dem Rat seines Beichtvaters, des Bischofs Urban von Laybach, gestattete er ihnen ein Colleg in Wien; schon im folgenden Jare zogen ihrer 15 in der österreichischen Hauptstadt ein; bald wurden sie mit der Universität vereinigt und sogar mit der Visitation derselben beauftragt. 1556 gelang ihnen die Ansiedelung in Köln und Ingolstadt. Von diesen drei Positionen aus eröffneten sie ihre Eroberungszüge. Schon 1556 gründeten sie ein adeliges Erziehungsinstitut in Prag, dem selbst der König seine Pagen zuwies; 1561 stiftete ihnen der Erzbischof Nikolaus Olaus von Gran ein Kollegium zu Tyrnau, die Errichtung anderer zu Olmütz und Brünn folgte nach. Auf den Wunsch von Ferdinands Töchtern siedelten sie sich in Tyrol an. In den Rhein- und Maingegenden erfreuten sie sich der besonderen Gunst der geistlichen Fürsten: Trier, Mainz, Speier, Aschaffenburg, Würzburg sahen bald ihre Anstalten aufblühen. 1559 ließen sie sich in München nieder und verschafften dieser Stadt den Namen und den Ruhm des deutschen Rom. 1563 zog sie der Kardinal Truchseß nach Dillingen und räumte ihnen Lehrstüle an der Universität ein. Welchen Umschwung brachten sie in diesen Ländern hervor: ihre Universitäten bildeten bald ein Gegengewicht gegen Wittenberg und Genf; ihre Schulen zeichneten sich durch die Strenge ihrer Methode, durch die Sicherheit ihrer Fortschritte so vorteilhaft aus, daſs selbst Protestanten ihnen ihre Söne anvertrauten; geräuschlos, aber desto unaufhaltsamer drang die römisch-kirchliche Gesinnung durch die Zöglinge in die Familien ein und trug ihre Früchte: die Fasten wurden wider beobachtet, die Rosenkränze kamen wider zum Vorschein, die verlassenen Gnadenorte wurden wider von Pilgern und Wallfartszügen aufgesucht. Darf es uns wundern, wenn ihre Beschützer in Ehrenbezeugungen gegen

sie wetteiferten, wenn Kaiser Ferdinand nichts sehnlicher wünschte, als seinen teuern Le Jay auf dem bischöflichen Stul von Triest zu erblicken, und nichts schmerzlicher bedauerte, als die entschiedene Weigerung des Ignatius; wenn Kardinal Truchseß vor Begierde brannte, dem Canisius (s. d. Art.) die Füße zu waschen? Aber bei friedlichen Maßregeln blieb die Restauration nicht stehen; bald schritt man zur offenen Gewalt. Herzog Albrecht V. von Bayern nötigte die protestantischen Einwoner Niederbayerns entweder zum katholischen Bekenntnisse zurückzukehren oder das Land zu räumen. Als Vormund des zehnjärigen Markgrafen Philipp von Baden ließ er seinen Mündel zu München im katholischen Glauben erziehen und drang diesen auch dem badischen Lande auf. Innerhalb zweier Jare, 1570 und 1571, hatten die Jesuiten dieses Werk unter dem Beistande der weltlichen Gewalt vollendet. Mit ihrer Hilfe konvertirte der kurmainzische Oberamtmann von Strahlendorf das Eichsfeld; verdrängte der Abt von Fulda aus seinem Gebiete den Protestantismus, legte ihm Ernst von Bayern in Köln, Münster und Hildesheim, Theodor von Fürstenberg in Paderborn die Axt an die Wurzeln. Alle aber überbot an restaurativem Eifer der Bischof Julius Echter von Würzburg durch seine Kirchenvisitation (s. d. Art.). 1588 zwang der junge Erzbischof Wolf Dieterich von Salzburg, Zögling des deutschen Kollegs zu Rom, seine protestantischen Untertanen durch Androhung der Kirchenbuße in die römische Gemeinschaft zurückzukehren, die Renitenten vertrieb er. 1595 vertilgte der Bischof von Bamberg in seinem Gebiete, in den ersten Jaren des neuen Jarhunderts auch in Königstein der mainzische Erzbischof die evangelische Kirche. Unter Rudolf II. begannen 1578 auf das Andringen des Jesuitenprovinzials Magius die Gegenreformationen in Österreich. Am 14. Juni mußte der protestantische Prediger Opitz mit seinen Gehilfen in Kirche und Schulen das Land verlassen, in Kurzem waren in Unterösterreich 13 Städte und Märkte, wie man es nannte, „reformirt", natürlich in katholischem Sinne. Sechs Jare später verhängte Erzherzog Karl von Steiermark Konfiskationen, Exil und schwere Züchtigung über seine evangelischen Landesbewoner. Was er begonnen, vollendete seit 1598 sein Son, der von den Jesuiten in Ingolstadt erzogene Erzherzog Ferdinand, nachmaliger Kaiser: mit Waffengewalt wurde der Protestantismus ausgerottet. In den Jaren 1599—1603 folgte die systematische Unterdrückung desselben in Oberösterreich. In Ungarn nahm man den Protestanten ihre Kirchen. Nach der Schlacht am weißen Berge war auch das Schicksal der evangelischen Kirche in Böhmen entschieden; nur Trümmer zeugen in spärlicher Verkümmerung davon, was sie einst gewesen. Im Jare 1624 allein wollen die Jesuiten in diesem Lande 16000 Seelen zum alleinseligmachenden Glauben zurückgefürt haben. „Es war", sagt Ranke, „eine unermeßliche Reaktion. Wie der Protestantismus vorgedrungen, so ward er auch zurückgeworfen, Predigt und Lehre wirkten auch hierbei, aber noch bei weitem mehr Anordnung, Befehl und offene Gewalt." Die Jesuiten waren, wie die Anstifter und Ratgeber, so die Werkzeuge: wie Raubvögel zogen sie hinter den siegenden katholischen Heeren her und bemächtigten sich der ihnen preisgegebenen Beute mit heißer Gier.

Auch in andern europäischen Ländern sehen wir den Orden in gleicher Rürigkeit. In Belgien hatte er sich seit 1542 niedergelassen. Unter dem Widerstande, welchen die Städte und ihre Magistrate König Philipp II. leisteten, mußten die Jesuiten sich oft vertreiben lassen. Aber nachdem die Kraft dieses Widerstandes durch die Waffen gebrochen war, fanden sie in Alexander Farnese einen einflußreichen Gönner. Selbst der König, wie wenig er ihnen persönlich gewogen war, übersah doch die Vorteile nicht, welche sie seiner Herrschaft sichern konnten: in Courtray, Ypern, Brügge, Gent, Antwerpen, Brüssel errichteten sie unter großartiger Unterstützung ihre Kollegien: ihnen ist es vorzugsweise zuzuschreiben, daß Belgien, damals zur Hälfte mit Protestanten bevölkert, ein ausschließlich katholisches Land wurde. Von Belgien drang 1592 der erste ihres Ordens in die vereinigten Niederlande ein; dreißig Jare später hatten sie sich auf 22 vermehrt, aber zugleich finden wir 220 Weltpriester tätig, die sie fast alle in ihren Kollegien zu Löwen und Köln gebildet hatten; aus einer gleichzeitigen Relation teilt

Ranke mit, dass in diesem Jare die Anzal der Katholiken in dem Lande auf 345000 gestiegen war.

Besonders mussten sich die Jesuiten gereizt fülen, an dem Lande, welches unter seiner jungfräulichen Königin den Mittelpunkt der protestantischen Macht und Politik bildete, an England, ihre Kräfte zu versuchen. Schon Wilhem Allen bewies sich dafür tätig. Er brachte zuerst in Douay 1569, dann in Rom 1579 für sie Kollegien zu stande, deren Zöglinge in seinem Vaterlande für den Katholizismus Propaganda machen sollten. 1580 gingen die englischen Jesuiten Person und Campian nach der brittischen Insel, durchstreiften insgeheim die Schlösser des katholischen Adels, hielten Gottesdienst und erweckten neue Sympathieen für die alte Kirche. Bald folgten die ersten Zöglinge aus den Jesuitenseminarien des Kontinents nach. In Druckschriften, die hier und dort aus dem Dunkel auftauchten, wurden in geschickter Kontroverse die römischen Lehren einleuchtend dargestellt und die Suprematie der Krone über die Kirche durch die Theorie der Volkssouveränität bekämpft. Schon nach zwei Jaren ordnete Elisabeth Repressivmaßregeln an; ein Gesetz verpönte 1582 die Verfürung zum Katholizismus als Hochverrat, ein anderes verbannte 1585 alle Jesuiten und deren Zöglinge aus England. Unerbittlich wurde es ausgefürt; ungefär 200 Märtyrer wurden unter Elisabeths Regierung hingerichtet. Ein weiter Spielraum eröffnete sich der jesuitischen Intrigue unter den Stuarts. Karl II. gab noch auf dem Sterbebette dem Wunsche Ausdruck, zur katholischen Kirche zurückzukehren, und empfing das Abendmal nach römischem Ritus. Sein Bruder und Nachfolger Jakob II. hatte sich schon als Herzog von York unverholen der römischen Kirche zugewandt. Die Jesuiten waren seine Ratgeber, ein prachtvolles Kolleg wurde ihnen im Savoy erbaut und schon bei seiner Eröffnung von 400 Zöglingen besucht, die zur Hälfte aus Protestanten bestanden; mit besonderer Vorliebe zeichnete der König den Pater Edward Petre aus und ernannte ihn sogar zum Kabinetssekretär. Durch seine verderblichen Ratschläge, denen Jakob willig Gehör schenkte, hat dieser Mann, wie Macaulay sagt, vielleicht am meisten zur Katastrophe des Hauses Stuart beigetragen.

Auch die Verhältnisse des östlichen und nördlichen Europa entgingen dem scharf beobachtenden Blick der frommen Väter nicht: sie nahmen sofort jede Begünstigung war, welche die Verhältnisse ihren Plänen entgegenbrachten. In Polen hatte ihnen Stanislaus Hosius (s. d. Art.), Bischof von Ermeland 1569 das erste Kolleg zu Braunsberg gegründet, rasch folgten andere in Pultusk, in Posen, in Wilna und anderen Städten. In Schweden neigte bekanntlich Johann III., Gustav Wasas zweiter Son und Gemal der streng katholischen Prinzessin Katharina von Polen (1568—1592), zur Ausgleichung des kirchlichen Gegensatzes. Sofort begannen auch dort ihre Umtriebe. Jesuiten drangen in das protestantische Land und bearbeiteten den König, schwedische Jünglinge wurden nach Braunsberg, Olmütz und Fuld geschickt, um dort in Jesuitenanstalten gebildet zu werden; eine fast römische Liturgie wurde im Gottesdienste eingeschwärzt. Bis zu welcher Gewissenlosigkeit man sich verstieg, zeigt die Tatsache, dass der Weltpriester Florentinus Feyt und der Jesuite Nicolai als evangelische Prediger in einem neubegründeten Kolleg zu Stockholm auftraten, und die ihnen anvertraute Jugend durch Vorlesungen, das Volk durch Predigten für den Katholizismus zu gewinnen suchten. Endlich kam der Jesuit Anton Possevin als päpstlicher Legat, erteilte dem König Absolution und nahm ihn heimlich in die römische Kirche auf; aber Johann wurde wider schwankend, und da er sich in zweiter Ehe mit einer sehr entschiedenen Protestantin vermälte, so wurde der Katholizismus wider verdrängt und die Jesuiten aus dem Reiche verwiesen. Glücklicher waren sie in Polen; durch den Ausschluss der Protestanten von allen öffentlichen Ämtern bewog der König Siegmund viele Adelige zum Abfall; die Jesuitenkollegien impften dem jungen Adel einen so fanatischen Hass gegen die Evangelischen ein, dass derselbe mit Brand und Mord gegen sie wütete; 1606 stürmten die Jesuitenschüler die evangelische Kirche zu Krakau, 1611 zu Wilna, 1616 machten sie die böhmische Kirche zu Posen dem Boden gleich und ließen die lutherische in Flam-

men aufgehen. Nichts war häufiger, als dass die katholischen Gerichte den Protestanten ihre Kirchen aburteilten und den Katholiken zusprachen.

Auch auf die Union der griechischen Kirche war es abgesehen. Schon 1581 verhandelte Anton Possevin mit dem Czaren Iwan IV. Wassielewitsch, um sie auf Grund des Florentiner Konzils anzubanen. Diese Unterhandlungen blieben one Ergebnis; ebensowenig gelang es dem bigotten Siegmund und seinen Jesuiten, durch Unterstützung des falschen Demetrius sich diesem Ziele zu nähern; sobald dieser mit seinen Absichten hervorrückte, hatte er die Liebe der Russen verloren. Dagegen glückte es Possevin 1590 bis 1596, den größten Teil der griechischen Kirche in Litthauen zur Vereinigung mit Rom zu vermögen — ein Erfolg, der indessen nur vorübergehend war, da die Unirten bald ihre Interessen den römischen Vorteilen nachgesetzt sahen. Auch in Galata, der Vorstadt Konstantinopels, gründeten die Jesuiten 1603 ein Kollegium und wussten nicht bloß Laien, sondern auch Geistliche anzuziehen. (S. d. Art. Lukaris.)

Kurz, kaum dürfte sich ein Land in Europa nennen lassen, das nicht das unheilvolle Treiben der Gesellschaft erfaren hätte; insbesondere den protestantischen Reichen wurden durch sie tiefe Wunden geschlagen. Es liegt in dem Prinzipe der römischen Kirche, dass sie im Bewusstsein ihrer vermeintlich ausschließlichen göttlichen Berechtigung den Andersgläubigen alles Recht abspricht und darum ihnen gegenüber keine gemeinsame Rechtsbasis anerkennt. Die Jesuiten haben sich dieses Prinzip in ihrer Bekämpfung des Protestantismus nicht nur angeeignet, sondern es auf die Spitze getrieben: im Sinne einer weltlichen Kriegsfürung und Diplomatie halten sie jede Waffe, jeden Hinterhalt, jede Täuschung für erlaubt, wenn sie nur ihrer Sache zum Siege verhilft. Diese Perfidie hat mehr als alles andere ihren Namen mit Fluch beladen.

IV. Des Ordens innere Entwickelungsgeschichte bis zur Aufhebung. Die beiden Grundzüge in dem Charakter des Ignatius, der fromme Enthusiasmus und der weltkluge Sinn für Zweckmäßigkeit treten in seinen beiden ersten Nachfolgern gesondert hervor. Den letzteren repräsentirt Jakob Lainez (1558—1565), den ersteren Franz Borgia (1565—1572). Lainez, der sich bereits als Provinzial Italiens (1552—1554) durch Talent und Charakterstärke bewärt hatte, bekleidete nach des Ignatius Tode zwei Jare lang das Generalvikariat, weil der zwischen Spanien und Rom schwebende Krieg den Spaniern die Teilnahme an einer Generalkongregation nicht gestattete; erst 1558 konnte dieselbe zu stande kommen und Lainez ging nicht one manchen Widerspruch als General aus der Wal hervor. Auf ihr nahmen die Professen die von Ignatius hinterlassenen Konstitutionen förmlich an und die Deklarationen (warscheinlich Lainez Werk) wurden hinzugefügt. Ferner ließ Paul IV. der Versammlung seinen Wunsch eröffnen, dass in Zukunft die Amtsdauer des Generals sich nur auf drei Jare erstrecken und dass die Jesuiten gleich andern Orden die kanonischen Tageszeiten im Chore gemeinschaftlich singen sollten. Beide Anträge waren darauf berechnet, den Orden wesentlich umzugestalten: die erste musste durch seine Annahme die monarchische Gewalt, die ihn so furchtbar machte, erschüttern, der zweite die Ausdehnung seiner praktischen Wirksamkeit beschränken. Wir erinnern uns, dass Paul IV. (Caraffa), der Stifter des Theatinerordens, von vornherein mit der Einrichtung des jesuitischen Instituts nicht ganz einverstanden gewesen ist; er mochte von der schrankenlosen Macht, zu der es aufstrebte, für die päpstliche Gewalt selbst Gefar fürchten. Alle Vorstellungen, durch welche Lainez den alten Mann von seinen Forderungen abzubringen versuchte, blieben erfolglos: er musste sich fügen. Allein Paul IV. starb schon im folgenden Jare und sein Nachfolger Pius IV. gab nach. Noch einmal forderte 1567 Pius V. das gemeinsame Horensingen und verbot dem Orden andere, als Professen zur Priesterweihe zu proponiren, ein Verbot, das die Erweiterung der obersten Klasse und die Lockerung der in dem engen Kreise derselben konzentrirten aristokratischen Gewalt zum Zwecke hatte, allein schon Gregor XIII. befreite den Orden durch die Bulle ex sedis apostolicae benignitate wider von diesen Auflagen.

Der Nachfolger des Lainez ward im Jare 1564 Franz von Borgia, Herzog

von Gandia. Als spanischer Grande und Vizekönig von Katalonien hatte er schon der Gesellschaft seine Gunst durch Stiftung des Kollegs von Gandia bewiesen. 1548 war er, obgleich Gatte und Vater, eingetreten, jedoch unter der Gestattung, daſs er noch drei Jare seine weltliche Stellung beibehalten dürfe. Der letzte Gebrauch, den er von seinem Vermögen machte, war die Stiftung des Collegium Romanum 1551 gewesen. Dann hatte er von 1553 an als Generalkommissär den sämtlichen spanischen Provinzen vorgestanden. Seine asketische Strenge gegen sich war so groß, daſs ihn Ignatius oft zur Selbstschonung manen muſste. Er hat als General betend regiert; mehr als Gelehrsamkeit schätzte er an den Gliedern seines Ordens christliche Frömmigkeit und Tugend. Er wurde von Clemens X. 1671 heilig gesprochen — der dritte Heilige, dessen sich der Orden in seinem ersten Bestehen erfreute.

Nach dem Tode Borgias wurde ein Belgier, P. Eberhard Mercurian, gewält, ein schwacher Mann, der sich durch andere leiten ließ und unter dessen Amtsfürung der Orden durch Parteiungen in innere Spannung geriet. Sein Nachfolger wurde 1581 Claudius Aquaviva, ein Neapolitaner, bei seiner Wal erst 38 Jare alt, onstreitig das größte Herrschertalent, welches die Gesellschaft je besessen hat, gewandt, klug, unter sanften Formen einen eisernen und unbeugsamen Charakter verhüllend. Große Stürme hatte er im Innern zu beschwichtigen. Die Spanier, unzufrieden, sich von der Regierung verdrängt zu sehen, organisirten einen nationalen Widerstand gegen den General, der seinerseits durch Vergebung der Ämter an seine Vertrauten, meist jüngere Männer, die Verstimmung mehrte. Diese fand ihren Ausdruck in dem von dem spanischen Jesuiten Mariana verfaſsten, aber erst nach seinem Tode bekannt gewordenen Aufsatz: discurso de las enfermedades de la compannia de Jesus, worin er rücksichtslos die Mängel des Instituts schilderte und sich über die Willkür und den Druck der Obern bitter beschwerte. Die Spanier fanden einen Rückhalt an der Inquisition, an König Philipp, an Clemens VIII. Der letztere ordnete 1592 eine Generalkongregation an; Aquaviva gehorchte, er wuſste aber seinen Einfluſs auf die Walen geltend zu machen, und die Versammlung, die zu seinem Verderben berufen schien, rechtfertigte ihn glänzend. Weiteren Zumutungen Philipps und des Papstes, die auf Abänderung in den Konstitutionen zielten, namentlich auf die Abhaltung einer Generalkongregation alle drei Jare drangen, wich er durch kluges Zögern aus. Als eine neue Generalkongregation 1607 notwendig wurde, paralysirte er den spanischen und römischen Einfluſs durch die Erklärungen Heinrichs IV., der sich ganz in seinem Sinne aussprach. Seine Gegner wurden förmlich verworfen und seine Macht ging befestigt aus dem Kampfe hervor, der auf seine Vernichtung abgesehen war. Gleichzeitig hatte sich infolge der Schrift Molinas in Spanien ein Sturm von seiten der Dominikaner gegen die Jesuiten erhoben, seine Ordensbrüder nahmen für ihn Partei, selbst Aquaviva und seine Assistenten machten seine Angelegenheit zu der ihrigen, trotzdem schien seine Verurteilung durch die spanische Inquisition unvermeidlich, da gelang es dem Genenal, den Papst zu bestimmen, daſs er die Streitfrage 1596 nach Rom zog und ihre Entscheidung der von ihm ernannten congregatio de auxiliis übergab. Lange schien sich die Wage zu gunsten der Dominikaner zu neigen, aber auch jetzt ließ Aquaviva den Mut nicht sinken; er erreichte es, daſs Paul V. unter Vorbehalt des Urteils 1607 die Kongregation auflöste und vier Jare später beiden Teilen Stillschweigen auferlegte. Dieser Kampf der Orden öffnet uns den Blick in ein Gewebe von „arglistigen Winkelzügen, von Intriguen und Kabalen, die wie Vipern den päftlichen Stul umzüngeln“ (Orelli). Unter Aquaviva erfocht der Orden seine glänzendsten Restaurationserfolge und errang seine gesicherte Weltstellung. Aus seiner Feder flossen die industriae pro superioribus, eine Reihe von Anweisungen über die Amtsfürung, die ebensosehr zum Verständnis des Ordens, als zur Charakteristik seines größten Generals dienen können. Von ihm stammt auch die älteste ratio studiorum von 1586, jetzt sehr selten. Er starb 1615.

An Aquavivas Stelle trat der Römer Mutius Vitelleschi (1615—1645). Im engeren Kreise als „Engel des Friedens“ verehrt, besaß er nichts von jener

nachhaltigen eisernen Kraft, womit sein Vorgänger die widerstrebenden Elemente im Innern zu bewältigen und zusammenzuhalten verstand. Unter ihm beging die Gesellschaft 1640 mit glänzendem Gepränge die Jubelfeier ihres 100jär. Bestehens, aber bereits fingen die Kräfte der Auflösung im innersten Organismus zu arbeiten an; jener küne, welterobernde Heldengeist, der unter Aquaviva seine Schwingen so kräftig entfaltet hatte, schien mit ihm geschwunden. Wie wesentlich und charakteristisch sind doch alle Bestimmungen der Konstitutionen! Nach Ignatius Anordnung sollten die Professen in völliger Armut von Almosen leben und die Ämter, welche weltliche Tätigkeit fordern, namentlich die Rektorate in den Händen von Koadjutoren ruhen; die Zal jener Eingeweihten war darum außerordentlich klein; bei dem Tode des Stifters betrug sie nur 35 unter 1000 Mitgliedern; auf der ersten Generalkongregation 1558 waren ihrer 25 versammelt. Um so mächtiger wirkte diese Aristokratie, je freier sie selbst von aller Amtsverwaltung stand. Von jetzt an wurde dies anders; die Zal der Professen wuchs unverhältnismäßig an, sie traten in die Verwaltung, sie wurden Rektoren der Kollegien, sie setzten sich in den Genuss der für dieselben bestimmten Einkünfte und verschafften sich ein behagliches Leben, die Leitung des Unterrichts und die kirchlichen Funktionen überließen sie jungen, unerfarenen Leuten; von lästiger Beaufsichtigung frei, nahmen sie den Generalen gegenüber eine unabhängigere Stellung ein. Auch die Nachfolger des Vitelleschi Vincenz Caraffa († 1649) und Franz Piccolomini († 1651) vermochten nichts gegen das immer mächtiger andringende Verderben. Als der Deutsche Goswin Nickel — Reformgedanken lagen ihm völlig fern — wenigstens das Recht der eigenen Meinung für sich beanspruchte, gab er so großen Anstoß, dass die Generalkongregation 1661 ihm den Genuesen, Joh. Paul Oliva, einen Günstling des Papstes, als Vikar und Nachfolger beiordnete, was einer Absetzung vollkommen gleichkam. Oliva, der diese Stellung bis 1664 und das Generalat bis 1681 bekleidete, lebte in Bequemlichkeit, Pracht und Genuss. So gänzlich hatte sich der Orden umgestaltet! Das monarchische Element erlag dem aristokratischen; aus der Schar selbstverleugnender Kämpfer ward eine Clique wollebiger intriguanter Diplomaten; statt die päpstliche Macht zu stützen und zu verfechten, wozu die Gesellschaft gegründet war, trieb sie auf eigene Hand Politik und oft machte sie mit dem französischen Statsinteresse und mit dem Gallikanismus gemeinsame Sache gegen den päpstlichen Stul. Sonst waren die Kollegien oft bewunderte Stätten eines rastlosen, vielseitigen Fleißes gewesen, jetzt wurden sie Musteranstalten des Lasters und der Zuchtlosigkeit. Sonst war es Sitte, dass der Eintretende sein Vermögen den Armen schenkte, jetzt verfügte er darüber zu gunsten des Kollegs, in welches er aufgenommen ward, und verwaltete es unter mancherlei Vorwänden. Da die Schenkungen, zu welchen der begeisterte Aufschwung des sich regenerirenden Katholizismus im 16. Jarhundert fortriss, spärlicher flossen und zuletzt stockten, die Bedürfnisse des Ordens aber sich erweiterten, so musste man darauf Bedacht nehmen, diesen Ausfall zu decken: die Jesuiten legten sich darum auf industrielle Unternehmungen, sie gründeten Fabriken, sie trieben Handel, sie knüpften für ihren alle Weltteile umfassenden Handelsverkehr die großartigsten Verbindungen an, die in Lissabon ihr Centrum hatten; die Kollegien wurden zugleich förmliche Wechselbanken und wiesen auf einander an; es kam vor, dass Gesandte zu Rom bei jesuitischen Komptoiren für ihre Gehalte accreditirt waren.

Schon dieser Geist der Verweltlichung machte den Orden reif für die Katastrophe, der er endlich erlag, nun aber traten noch andere Ereignisse hinzu und beschleunigten dieselbe, vor allem der Kampf mit dem Jansenismus (vgl. d. Art.). So ganz hatte doch der Jesuitismus die römisch-katholische Kirche mit seinem Geiste nicht zu durchdringen vermocht; es waren in tieferen Gemütern noch manche religiöse Motive vorhanden und fanden um die Mitte des 17. Jarhunderts ein Centrum, um das sie sich sammelten. Der Jansenismus und der Jesuitenorden haben nichts miteinander gemein, als dass sie beide Richtungen des regenerirten Katholizismus sind, sonst stehen sie sich im schärfsten Gegensatz gegenüber; wir begreifen, dass die Jesuiten alles aufboten, um diesen Gegner zum Falle zu bringen.

aber im geistig ungleichen Kampfe trugen sie eine moralische Niederlage davon, von der sie sich nicht wider erholten. Im Jare 1656 gab Pascal (s. d. Art.) seine lettres provinciales heraus, worin er die jesuitische Kasuistik und Moral mit den Waffen des Witzes und der beißenden Satyre so glänzend und erfolgreich bekämpfte, daſs er die öffentliche Meinung nicht bloß der Gebildeten, sondern selbst des französischen Klerus gegen den Orden einnahm. Der Jansenismus muſste zwar als kirchlicher Verein den Anfeindungen der Jesuiten, den Verdammungsdekreten der Päpste und den Verfolgungen der französischen Krone in der ersten Hälfte des 18. Jarhunderts erliegen, aber die Anschauungen, die er vertrat, hatten sich einem großen Teile der Nation mitgeteilt, wirkten sogar in den höheren Schichten der Geistlichkeit und gewannen eine weite Verbreitung durch ganz Europa. Wie wenig innere Kraft und Lebensfähigkeit die Gesellschaft Jesu noch in sich trug, geht daraus hervor, daſs sie der Bekämpfung auf dem Gebiete der Litteratur auch nicht eine einzige hervorragende Leistung entgegenzusetzen vermochte. Was wollten gegen die geistvollen Angriffe Pascals die Apologieen der P. P. Daniel und Poiret sagen? Sie schlugen denselben verkehrten Weg in der Verteidigung des Ordens ein, wie die neueren Ultramontanen; sie versuchten zu zeigen, daſs man one die Probabilitätslehre und die übrigen damit zusammenhängenden Grundsätze im Gebiete des Statslebens und des Rechts nicht fertig werde und daſs dieselbe auch vor der Stiftung des Jesuitenordens von den angesehensten Kirchenlehrern festgehalten worden seien; damit aber bezeugten sie auf der einen Seite nur die Vermischung der religiösen und der weltlichen Interessen, die man ihrem Institute stets zur Last gelegt hatte, auf der andern Seite aber leiteten sie das Gewicht jener Anklagen von dem Orden auf die römische Kirche ab, deren Erhebung des Beichtstules zum Richterstule allerdings die Kasuistik zur natürlichen Folge gehabt hat.

Noch gefärlicher wurden dem Jesuitenorden der Geist einer neuen weltlichen Bildung in Frankreich, die unter Ludwig XV. noch sichtlichere Fortschritte machte, sich mit den sogenannten philosophischen Ideeen des 18. Jarhunderts durchdrang, in den bedeutendsten Koryphäen der französischen Litteratur ihre Vertreter fand und bald gegen Kirche und Religion eine systematische Opposition zu stande brachte. Je mehr die Jesuiten, die im 17. Jarhundert sogar gegen das Papsttum den Bestrebungen für die gallikanische Freiheit nicht fremd geblieben waren, in ihre naturgemäße Stellung zurückkehrten und die ultramontanen Ansprüche verfochten, um so mehr galten sie als Bollwerke des Obskurantismus, gegen welche die vereinigten Tendenzen der Zeit sich richteten. Um die Mitte des 18. Jarhunderts traten in Frankreich Choiseul, in Spanien Wall und Squillace, in Neapel Tanucci, in Portugal Carvalho (Pombal) als Minister an die Spitze der Regierung. Alle diese Männer huldigten in kirchlicher wie in politischer Beziehung der Aufklärung; ihnen muſsten die Jesuiten als ein Hindernis der Nationalwolfart und ihrer darauf abzweckenden Reformpläne erscheinen. Auch in Rom waren sie damals nicht eben begünstigt. Durch den gewissenlosen Leichtsinn, womit ihre Missionäre christliche Lehren und Gebräuche mit buddhistischen und bramanischen Elementen versetzt hatten, um sie den Heiden annehmbarer zu machen, hatten sie den Haſs der Kapuziner und Franziskaner erregt und Beschwerden bei dem päpstlichen Stul veranlaſst. Benedikt XIV. hatte ihnen ihre Accomodationsmethode und zugleich alle Bank- und Wechselgeschäfte auf das Strengste untersagt. Nun wurden sie auch in Konflikte mit den Staten verwickelt. Durch Tausch hatte Portugal von Spanien 1750 einen Teil von Paraguay erworben, und als es von demselben Besitz ergreifen wollte, widersetzten sich die durch die Jesuiten aufgeregten Bewoner, die bis dahin unter der patriarchalischen Regierung des Ordens gestanden hatten, mit gewaffneter Hand den spanischen und portugiesischen Truppen: erst 1758 gelang es, die Vollziehung des Tauschvertrages und die Grenzberichtigung durchzusetzen. Da die Jesuiten gleichzeitig gegen die von Carvalho zur Hebung des tiefgesunkenen Handels eingeleiteten Maßregeln intriguirten, so wandte sich die Regierung an Benedikt XIV., der noch fünf Wochen vor seinem Tode am 1. April 1758 dem Patriarchen von Lissabon, Kardinal von

Saldanha, die Vollmacht zugehen ließ, den Orden an Haupt und Gliedern in dem ganzen Umfang des Königreichs zu visitiren und zu reformiren. Der Kardinal verbot ihnen unverzüglich den Handel, sowie das Predigen und Beichthören. Ein Attentat gegen das Leben Königs Josefs I. am 3. Sept. 1758, dessen die mächtige Familie Tavora durch die Untersuchung überfürt wurde und in welches man die Jesuiten mitverwickelte, wurde hierauf die Veranlassung, daſs ihre Güter eingezogen, die Gesellschaft am 3. Sept. 1759 in Portugal aufgehoben, ihre Glieder aber zu Schiffe in den Kirchenstat abgefürt wurden. Wenige Jare später folgte Frankreich diesem Vorgange. Der Pater Lavalette hatte als Prokurator des Ordens einen ausgedehnten Handel auf der Insel Martinique getrieben, konnte aber infolge eines Schlags, womit ihn der französisch-englische Krieg betraf, seine Gläubiger in Frankreich nicht befriedigen. Diese reklamirten vergeblich die Summe von 2,400,000 Livres vom Orden, der zwar auf Martinique ein Vermögen von 4 Millionen Livres besaß (Theiner a. a. O. I, 27), aber die Verbindlichkeit ganz widerrechtlich von sich ablehnte und auf den Prokurator schob. Das Pariser Parlament verurteilte den Orden zur Restitution der Summe samt Zinsen. Bei dieser Gelegenheit nahm der Gerichtshof von den Konstitutionen des Ordens Einsicht und untersuchte die Schriften ihrer angesehensten Kasuisten. Im August 1761 erging der Spruch, der das Institut mit der französischen Statsgesetzgebung für unvereinbar erklärte. Umsonst versuchte der König vom Jesuitengenerale Ricci eine Reform zu erwirken, die charakteristische Sentenz: sint, ut sunt, aut non sint, schnitt alle weiteren Verhandlungen ab und entschied für das Nichtsein. Am 6. August 1762 sprach das Parlament die Auflösung der Gesellschaft in Frankreich aus und löste die Glieder von ihren Verpflichtungen los. Zwar wurde dies Edikt und das ganze rechtliche Verfaren im Dezember 1764 durch eine königliche Entscheidung formell kassirt, aber tatsächlich sofort dadurch wider in Kraft gesetzt, daſs vermöge königlicher Machtvollkommenheit der Orden in Frankreich völlig aufgehoben ward. Ein Aufstand gegen den Finanzminister Squillace in Madrid am 23. März 1766 bereitete den Jesuiten auch in Spanien den Untergang. Ihre Urheberschaft ist ebensowenig nachgewiesen, als ihre Schuld an dem Attentate in Portugal. Nichtsdestoweniger wurden sie in der Nacht des 31. März 1767 in ganz Spanien verhaftet und sofort nach der Küste gebracht, wo die Schiffe zu ihrem Transport nach Civitavecchia schon bereit lagen. Erst am 3. April erschien das königliche Edikt, das die Aufhebung ihres Ordens und ihre Verbannung aus Spanien anordnete. Am 5. November 1767 schloſs sich Neapel, am 7. Februar 1768 Parma diesen Maßregeln an. Es ist war, dieser Sturz der Jesuiten war das Werk der Kabale; despotische Willkür hat sie vernichtet und die ungerechten Urteile wurden zum teil in der unmenschlichsten Weise vollstreckt, nichtsdestoweniger durfte man sich der Unterdrückung einer so schädlichen Gesellschaft im Interesse der Menschheit erfreuen. Wie vergeblich sich Clemens XIII. des verfolgten Ordens annahm und wie Clemens XIV., dem Drange der Umstände nachgebend, am 21. Juli 1773 zur Freude von fast ganz Europa durch die Bulle Dominus ac Redemptor noster die Entschließungen Portugals und der bourbonschen Höfe über die gesamte katholische Christenheit ausdehnte, soll hier nicht widerholt werden. Vgl. die Art. Clemens XIII. u. XIV.

V. Des Ordens Widerherstellung und neuere Schicksale. Trotz des päpstlichen Aufhebungsdekretes war die Verbindung der Ordensglieder nicht ganz gelöst; umsoweniger da Pius VI. sie sichtlich begünstigte. Die sogenannte Andacht zum Herzen Jesu bot einen Mittelpunkt, um den sich Viele sammelten. Ein Teil von ihnen fand sich in dem vom ehemaligen Schneidergesellen Paccanari (s. Art. „Baccanaristen“ und „Gesellschaft zum heiligen Herzen Jesu“) gestifteten und von Pius VI. 1792 bestätigten Orden „der Väter des Glaubens“ zusammen. Viele andere traten unter die Redemptoristen oder Liguorianer, deren Verfassung, Zwecke und Grundsätze onehin dem Jesuiteninstitute treu nachgebildet sind. In Preußen war sogar Friedrich II. bemüht, die Ordensglieder für Schlesien zu gewinnen, weil er von ihnen einen billigeren Unterricht hoffte und doch bei der gänzlich veränderten Weltlage keine Gefar

mehr besorgte. In Rußland bestand der Orden troß des päpstlichen Aufhebungsdekretes in vollständiger Organisation fort. Katharina II. hatte durch die erste polnische Teilung Weißrußland erhalten; sie begünstigte die Jesuiten, weil sie ihrer zu bedürfen meinte, teils um die Sympathieen ihrer neuen Untertanen zu gewinnen, teils um ihre ferneren Pläne gegen das unglückliche Polen auszufüren. Sie bestätigte ihm daher seinen ganzen Güterbesitz in dieser Provinz und gestattete die Erweiterung seiner Mitgliederzal durch Aufnahme fremder Exjesuiten. 1782 wälten die russischen Jesuiten den Polen Stanislaus Czerniewicz zum Generalvikar und Pius VI. ließ es stillschweigend geschehen. Paul I. räumte ihnen 1800 die katholische Pfarrkirche in Petersburg ein und erlaubte ihnen daselbst ein Kollegium zu errichten. Durch solche Erfolge ermutigt, wandte sich der dritte Generalvikar Franz Kareu an Pius VII. und erlangte ein päpstliches Breve, welches unter dem 7. März 1801 die Herstellung des Ordens für ganz Rußland aussprach und dem Generalvikar die Würde des Generals verlieh. Sein Nachfolger Gabriel Gruber bestimmte den König Ferdinand IV. von Neapel, von Pius VII. die Restitution des Instituts für beide Sizilien zu erbitten, die auch durch Breve vom 30. Juli 1804 väterlichst gewärt wurde, aber wärend der französischen Occupation Neapels (1806—1815) nur der Insel Sizilien zu gut kam. Im Jare 1814 endlich glaubte Pius VII. die Restauration, der er seine eigene Rückkehr nach Rom und auf den Stul des Petrus verdankte, nicht würdiger ehren zu können, als dadurch, dass er am 7. August in der Kirche Gesù zu Rom durch die Bulle sollicitudo omnium ecclesiarum den Orden in seiner unveränderten alten Verfassung mit allen ihm früher verliehenen Privilegien restaurirte. Obgleich Pius VII. ex cathedra erklärte, dass er mit diesem Akte nur den einstimmigen Wünschen fast der ganzen Christenheit genüge, so bewies doch der nächste Erfolg, dass die päpstliche Unfehlbarkeit nicht bis zur richtigen Würdigung tatsächlich bestehender Verhältnisse ausreichte. Durch Frankreich, Deutschland und die Niederlande ging ungeteilt der Ausdruck staunender Überraschung; Kaiser Franz I. wollte nichts von dem Orden wissen; der Prinz Regent Johann von Brasilien und Portugal legte Protest ein. Nur im Kirchenstat, in Spanien, in Neapel, Sardinien und Modena gelang es zunächst den Jesuiten, sich wider häuslich einzurichten. In diesen sämtlichen Staten erfolgte ihre Restitution im Jare 1815.

Wie wenig die Jesuiten durch die Bande der Dankbarkeit sich an das vaterländische Interesse des States fesseln lassen, zeigt warnend ihr Verhalten gegen das Land, das dem zertretenen Orden allein eine gesicherte Zufluchtsstätte eröffnet hatte. In Rußland war alles für sie geschehen: ihr Kolleg zu Polotzk war troß des Widerspruchs des Kultusministers, Fürsten von Galizin, 1812 von Kaiser Alexander zum Rang einer Universität erhoben und derselben alle Jesuitenschulen untergeordnet worden, sodass diese nur indirekt unter der Aufsicht des States standen und sich in vollkommener Freiheit entfalten konnten. Auf die Gunst des Kaisers vertrauend, die ihnen in so auszeichnender Weise zu teil wurde, entwickelten sie nun ungescheut ihr ränkevolles, wülerisches Treiben. Schon früher hatten sie Judenkinder förmlich geraubt, um sie in dem römischen Glauben zu erziehen; auch die Protestanten hatten ihren ungemessenen Bekehrungseifer erfaren; jetzt richteten sie denselben unverholen auf die griechische Kirche, sie verlockten ihre Zöglinge zum Übertritt und banten sich durch die Söne den Zugang zur Überredung der Mütter; vornehmlich aber bekämpften sie mit leidenschaftlichem Hasse die von Alexander mit Energie und Liebe geförderte Bibelgesellschaft. Als sie jedoch im Dezember 1814 sogar den Neffen des Kultusministers, den jungen Fürsten Alexander Galizin, in ihre Netze zogen und zum römischen Glauben verleiteten, drangen die Vorstellungen der Besonnenheit beim Kaiser durch: am 1. Januar 1816 wurden sie aus Petersburg und Moskau verbannt und ihre Kollegien geschlossen, und als sie durch diesen Schlag nicht entmutigt, sondern nur gereizt, ihre kecke Proselytenmacherei nun auch auf das kaiserliche Heer ausdehnten und gegen die russische wissenschaftliche Mission in China intriguirten, so verfügte ein Ukas am 25. März 1820 ihre Verbannung auf ewige Zeiten aus

dem ganzen Czarenreich. (Vergl. Lutteroth, Rußland und die Jesuiten von 1772 bis 1820, übersetzt von Birch, Stuttgart 1846.)

Durch den am 5. Februar 1820 in Polotzk erfolgten Tod des Generals Thaddäus Brzozowsky, den der Papst vergeblich nach Rom berief, weil ihm die russische Regierung den Paß versagte, hatte der Orden sein Haupt in Rußland verloren. Erst nach mancherlei Ränken, die sich in Rom kreuzten und zum teil im Orden selbst ihren Ursprung hatten, konnte die zur Wal eines Generals notwendige Generalkongregation zusammentreten; sie erhob am 18. Oktober 1820 den 72järigen Pater Luigi Fortis zu dieser Würde und nach 47 Jaren schlug zum ersten Mal wider ein Haupt der Gesellschaft seinen Herrschersitz in Rom auf. Zwar schien ein drohendes Ungewitter über ihr aufzuziehen, als nach Pius VII. Ableben (20. Aug. 1823) der Kardinal della Genga unter dem Namen Leo XII. (28. Sept.) die dreifache Krone empfing; allein der neue Papst begünstigte sie nun ebenso entschieden, als er sie vorher befeindet hatte; er übergab ihnen schon 1824 das Kollegium Romanum mit mehreren andern Anstalten und legte damit die Erziehung des Klerus in ihre Hand; eine Reihe anderer Gunstbezeugungen folgte nach. Auch sein Nachfolger bewarte ihnen diese Huld. Als nach Luigi Fortis Tode (27. Januar 1829) Papst Pius VIII. den römischen Stul bestieg (31. März), verfügte er unverzüglich die Berufung der Generalkongregation, die am 9. Juli den Pater Johann Roothan, einen Mann von ebenso durchdringendem Scharfblick, als unerschütterlichem Charakter, der erst 44 Jare zälte, zum General erwälte. Von jetzt an trat der Einfluss des Instituts auf die Kurie unverkennbarer hervor und überflügelte weit alle anderen Einwirkungen; der Jesuitenorden ist unter Roothan immer inniger mit den Tendenzen der römischen Hierarchie verwachsen und insbesondere die leitende Kraft der restaurativen Politik geworden, welche in unseren Tagen in den paritätischen Staten die öffentliche Ruhe und den konfessionellen Frieden erschüttert, in den katholischen aber mit lähmendem Druck das geistige Leben niederzuhalten und die Kirche außerhalb der Landesgesetzgebung zu stellen bemüht ist. Gregor XVI. übergab den Jesuiten am 2. Oktober 1836 die ausschließliche Leitung des berühmten Kollegs der Propaganda und bezeugte ihnen seine Verehrung dadurch, dass er 1839 bis 1844 die Zal ihrer Heiligen noch durch drei neue vermehrte, nämlich Franzesco de Geronimo, Pignatelli und Peter Canisius. Auch die Heiligsprechung des Alfons de Liguori (27. Mai 1839) war eine Ovation, welche dieser Papst seinen lieben Jesuiten bereitet hat. Nicht geringere Vorliebe bezeugte ihnen Pius IX. Im Jare 1853 hat er zwei Märtyrer der Gesellschaft Jesu, Johannes de Britto und Andreas Bobola, selig gesprochen. In der Kommission, welche das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä vorberiet, befanden sich namentlich die Jesuiten Perrone und Passaglia, beide Professoren am römischen Kolleg. Als in Rom am 8. Mai 1853 Roothan gestorben war, wälte die Generalkongregation im Juli den Provinzial von Österreich, Peter Beckx, zu seinem Nachfolger.

In Spanien erlagen zwar die Jesuiten dem erneuten Aufhebungsdekrete, welches die Cortes über sie am 14. August 1820 verhängten, allein sobald Ferdinand VII. durch französische Waffen wider in den unbeschränkten Besitz der königlichen Gewalt gekommen war, rehabilitirte er (1824) seine Günstlinge. In dem Bürgerkriege, der nach Ferdinands Tod (29. Sept. 1833) ausbrach, trat der Orden auf Seite des von ihm erzogenen Infanten Don Karlos; dafür stürmte am 17. Juli 1834 das Volk das Kollegium zu Madrid und übte an den Jesuiten blutige Rache; am 4. Juli 1835 verbannte sie die Regentin Maria Christina aufs neue aus Spanien, aber erst im Jare 1839 wichen sie aus den nördlichen Provinzen und im übrigen Spanien schlichen sie sich bald wider ein. Portugal wurde ihnen erst am 10. Juli 1829 durch Don Miguel wider eröffnet, aber auch am 24. Mai 1834 durch den siegreichen Don Pedro aufs neue verschlossen, zum teil mit einer Härte, wie sie nur im Jare 1759 geübt worden war. 1844 zog die Witwe Napoleons sie nach Parma. In Österreich fanden sie erst 1820 als Redemptoristen Aufnahme, unter ihrem eigentlichen Namen erhielten sie 1838 die theresianische Ritterakademie und das Gymnasium zu Ins-

bruck. Obgleich sie in der letzteren Stadt 1844 ein großartiges Konvikt errichteten, blieben sie dennoch in Tyrol unpopulär. Als daher der gelehrte und freisinnige Benediktiner Pater Albert Jäger von Marienberg in den Vorträgen, die er im Winter 1843—44 zu Insbruck über Tyroler Landesgeschichte hielt, nachwies, welche tiefe Wunde die Wirksamkeit des Ordens der Religiosität und dem Wolstande des Landes in dem Zeitraume von 1567—1767 geschlagen hatte, erntete er von allen Seiten rauschenden Beifall. Auch in Preußen versuchten die Jesuiten seit dem Anfange der zwanziger Jare sich wider einen Wirkungskreis zu öffnen. Die Rheinprovinz versprach ihnen um ihrer katholischen Bevölkerung willen ein ausgedehntes Arbeitsfeld. Namentlich wurde die Zal der jungen Preußen, welche ihre theologische Bildung in dem deutschen Kolleg zu Rom suchten, so bedeutend, dass Friedrich Wilhelm III. durch Kabinetsordre vom 13. Juli 1827 allen seinen Untertanen den Besuch auswärtiger Jesuitenanstalten untersagte. Durch den Jesuiten Ronsin bearbeitet trat am 24. Oktober 1825 Herzog Friedrich Ferdinand von Anhalt-Köthen mit seiner Gemalin zu Paris zur katholischen Kirche über und gewärte ihnen in seiner Residenz eine Mission, die sie zur Aufreizung gegen die protestantischen Landesbewoner missbrauchten, bis durch das im Jare 1847 erfolgte Erlöschen des herzoglichen Hauses das Ländchen an Dessau und Bernburg fiel und das Jar 1848 die Jesuiten vertrieb.

In keinem europäischen Lande errang der Orden eine unbestrittenere Herrschaft und Machtentfaltung, als in Belgien. Nach der Errichtung des Königreichs der vereinigten Niederlande gründeten die Jesuiten ein Noviziat bei Distelberg. Als aber auf sie gestützt und durch sie angeregt der belgische Episkopat gegen die niederländische Verfassung operirte und sie zu beschwören sich weigerte, weil die Gleichberechtigung der Konfessionen darin garantirt und das Unterrichtswesen unter die Überwachung des States gestellt war, so befahl der König, das Noviziat zu schließen. Da die Jesuiten nur der Waffengewalt weichen zu wollen erklärten und in dem Bischof von Gent, Moritz von Broglie, einen eifrigen Beschützer fanden, der ihnen sogar seinen Palast zur Verfügung stellte, so mussten sie 1816 mit ihrem hohen Gönner nach Frankreich auswandern. Die belgische Revolution, durch eine Koalition der ultramontanen mit der liberalen Partei herbeigefürt, öffnete den Jesuiten wider das Land; die verfassungsmäßig festgestellte Freiheit des Unterrichts gestattete ihnen unbeschränkte Tätigkeit: binnen weniger Jare errichteten sie fast in allen großen Städten ihre Kollegien nebst Pensionaten für die Söne der bemittelten Stände und erfreuten sich bald eines zalreichen Besuches. Wärend die übrigen Orden sich sämtlich der bischöflichen Aufsicht unterordneten, gelang es den Jesuiten, sich unabhängig zu erhalten; ja sie traten nicht bloß gegen die Statslehranstalten und gegen die durch die Liberalen gegründete Universität zu Brüssel, sondern auch gegen die von dem Episkopate zu Löwen gestiftete streng katholische Hochschule in eine förmliche Opposition und suchten deren Aufkommen zu hindern, was im Jare 1846 die belgischen Bischöfe vermochte, sich beschwerend an Gregor XVI. zu wenden. Vgl. den Artikel „Belgien".

Obgleich in Frankreich Ludwig XVIII. alle Verwendungen für die gesetzliche Restitution des Ordens ablehnte, so leistete er ihm doch dadurch Vorschub, dass er durch Ordonnanz vom 5. Oktober 1814 die kleinen Seminare der Überwachung der Universität entzog und den Bischöfen die freie Lehrerwal überließ, und dass er durch Befehl vom 25. September 1816 die Abhaltung der bis dahin verbotenen Missionen wider erlaubte; bald hatten die Jesuiten in mehreren der wichtigsten Städte Niederlassungen gegründet, insbesondere gewannen ihre Kollegien zu St. Acheul und zu Montrouge bald als Hauptlager und Vereinigungspunkte für die von ihnen geleitete Partei eine politisch-kirchliche Bedeutung; gleichzeitig durchzogen sie missionirend die Provinzen und bearbeiteten das Volk für ihre restaurativen Zwecke. In den kleinen Seminarien, deren Zal die Bischöfe noch beträchtlich vermehrten, bemächtigten sie sich der Leitung des Gymnasialunterrichts und wirkten auf Heranbildung eines ihnen ergebenen Klerus. 1822 gründeten sie zu Lyon eine vom Papste mit reichen Privilegien und Ablässen ausgestattete

Gesellschaft zur Verbreitung der römischen Kirche, in welcher ihnen bald viele Laien dienstbar wurden und durch Entrichtung eines wöchentlichen Beitrags von einem Sou ihnen bedeutende Summen zur Verfügung stellten. 1850 hatte sie eine regelmäßige Jareseinnahme von 5 Millionen Franken. Unter Karl X. stieg der jesuitische Einfluss so, dass selbst ein alter Royalist und frommer Katholik, der Graf von Montlosier, ihren Unfug in Schriften bekämpfte und 1826 eine Anklage gegen sie und ihre gesetzwidrige Existenz in Frankreich bei der Pairskammer einreichte. Die wachsende Unzufriedenheit, die sich sogar in stürmischen Auftritten kundgab, nötigte den König am 5. Januar 1828, das Ministerium Villèle zu entlassen und durch das liberale Ministerium Martignac zu ersetzen. Durch die Ordonnanz vom 16. Juni 1828 wurden acht der bedeutendsten kleinen Seminare, weil sie die gesetzlich erlaubte Zal von Schülern überschritten hätten und von einer verbotenen Kongregation geleitet würden, unter die Aufsicht der Universität gestellt und alle Lehrer für anstellungsunfähig erklärt, die nicht durch Revers die Bürgschaft geben würden, dass sie einer solchen Kongregation nicht angehörten. Eine zweite Ordonnanz beschränkte die Zal der Zöglinge sämtlicher kleinen Seminare auf 20,000. Der Sturm der Julirevolution verwehte die Jesuiten aus Frankreich, wo ihre Zal auf 436 Glieder gestiegen war; das Haus ihrer Missionäre in Paris, ihre Kollegien zu St. Acheul und Montrouge wurden vom wütenden Volke demolirt, die Ordonnanzen vom 16. Juni 1828 traten wider in Kraft; Versuche einiger Ordensglieder, in Frankreich wider einzuschleichen, wurden mit Gefängnisstrafe geandet. Allein die Einflüsse seiner der Gesellschaft geneigten Gemalin und besonders der Wunsch, den legitimistisch gesinnten Episkopat für sich zu gewinnen, bestimmten den Son der Revolution, Louis Philipp, zur Nachsicht. Im Stillen kehrten die Jesuiten zurück und fanden Duldung; schon 1838 konnte es der Bischof von Clermont wagen, dem Grafen von Montlosier das kirchliche Begräbnis zu verweigern, und in demselben Jare eröffneten die Jesuiten wider ihre Missionspredigten zu Rheims, freilich nur mit der nicht beabsichtigten Wirkung, dass das Volk sich zusammenrottete, sie verjagte und Kirche und Pfarrhaus verwüstete. Um so glänzender war der Erfolg, den der Jesuite Xaver de Ravignan als Kanzelredner in Paris durch seine glänzenden und hinreißenden Predigten errang: trotz des gegen die Gesellschaft bestehenden Dekretes hielt eins ihrer Glieder die ganze Hauptstadt in Bewegung. Als seit 1842 der Episkopat unter Berufung auf die grundgesetzlich garantirte Unterrichtsfreiheit die Befreiung der niederen Bildungsanstalten von der Aufsicht der Universität verlangte, um dieselben den verbotenen Korporationen, namentlich den Jesuiten zu übergeben, schoss eine Flut von Streitschriften auf; für die Universität erhoben sich die Professoren Michelet und Quinet, für den Orden die PP. Ravignan und Cahour, aber trotz des geschickten Plaidoyers der beiden letzteren schlug Eugen Sue der Gesellschaft mit seinem ewigen Juden in der öffentlichen Meinung eine tötliche Wunde, zumal man von Ravignan erfur, dass in Frankreich wider 206 ihr angehörige Priester lebten, eine Angabe, die freilich gar sehr der Berichtigung bedurfte, da Ravignan nur die Ordensprovinz Frankreich im Auge hatte und es verschwieg, dass die andere Provinz Lyon gleichfalls mit 202 Ordenspriestern beglückt war. Durch den Prozess ihres Kassirers Affnaer, den die Jesuiten unkluger Weise im April 1845 zur öffentlichen Verhandlung kommen ließen, war der Beweis festgestellt, dass die gesetzlich verpönte Societät in fester Organisation in Frankreich zum Hone der Statsgesetze bestehe; da gleichzeitig eine Clique eifriger Katholiken die Pairskammer an ihre Pflicht erinnerte, dahin zu wirken, dass Quinet und Michelet vom Katheder entfernt würden, beschloss die Deputirtenkammer auf die Interpellationen des ehemaligen Ministers Thiers am 2. Mai 1845, die Regierung zum Vollzuge der gegen den Orden bestehenden Gesetze aufzufordern. Das Ministerium schlug einen Mittelweg ein: es trat durch den französischen Botschafter Rossi in Unterhandlungen mit der Kurie; nach einer mit Pater Roothan geschlossenen Übereinkunft rief dieser seine Genossen aus Frankreich ab und die Regierung löste die Hauptdepots des Ordens zu Paris, Lyon, Avignon und St. Acheul auf.

In der Schweiz war es der Gesellschaft Jesu gelungen, ihre alten Kollegien zu Sitten und Brieg wider einzunehmen. Am 19. Sept. 1818 beschloss auch der große Rat zu Freiburg, troß der besonnenen Warnung des Vorortes Bern, die Lehranstalten des Kantons mit einem Fond von einer Million Schweizerfranken den Jesuiten zu überweisen; weitere Summen wurden dem Volksmarke ausgepresst, um ihr Kollegium und Pensionat mit mehr als verschwenderischer Pracht zu bauen. Als zur Zeit der Julirevolution in mehreren Kantonen die Verfassung in demokratischem Geiste revidirt und umgearbeitet wurde, organisirte die ultramontane Partei, von den Jesuiten zusammengehalten und geleitet, gegen die neuen Regierungen einen entschlossenen Widerstand; der päpstliche Nuntius selbst verlegte seinen Siß von Freiburg nach Schwyz, dessen gut katholische Bevölkerung den Jesuiten 1836 ein Kollegium und unmittelbar darauf ein Pensionat und eine Sekundärschule gründete; ja sie ließ es sich nicht nehmen, durch Fronarbeit den Bau dieser Häuser zu fördern. Manche Vorgänge förderten die Maßregeln der Reaktion. Die Berufung des Dr. Strauß auf den theologischen Lehrstul nach Zürich und die Aufhebung der aargauischen Klöster wurden mit Erfolg ausgebeutet, um den Verdacht im Volke zu erwecken, als gehe man von seiten der liberalen Regierungen darauf aus, die Kirche zu zerstören; den jesuitischen Wülereien öffnete sich ein weiter Spielraum und die Ereignisse drängten sich mit Blißeseile. Im Mai 1841 wurde in Luzern die Verfassung im ultramontanen Sinne geändert; es bildete sich der Plan eines Bundes mit dem Zwecke, die katholischen Kantone und Landesteile von der reformirten Schweiz abzulösen und als einen selbständigen Statenverein ihr gegenüber zu stellen; Luzern trat mit Zug und Freiburg zu engerer Einigung zusammen; von Luzern wurde der Funke der Zwietracht in das Wallis geworfen, und mit jesuitischem Gelde unterstüßt (der Lyoner Missionsverein beteiligte sich an dem Unternehmen mit einer Summe von 98000 Fr.), überfielen die ultramontanen Oberwalliser die liberalen Bewoner des Unterwallis im Mai 1844 und bereiteten ihnen am Trient eine blutige Niederlage; die Unterdrückung der besiegten Partei und der Anschluss des Kantons an die Einigung war die nächste Folge. Vergebens stellte der Stand Aarau auf der Tagessaßung den Antrag, den Urheber aller dieser Machinationen, den Jesuitenorden, von Bundes wegen aus der Schweiz zu verweisen; der Antrag fiel am 19. August 1844, nur von Baselland unterstüßt, und Luzern beantwortete ihn durch den schon im September gefassten Beschluss, die Jesuiten zur Übernahme der theologischen Lehranstalt und des Priesterseminars zu berufen. Die tiefe Erbitterung, welche diese Ereignisse und besonders die finstere und drückende Schreckensherrschaft in Luzern hervorriefen, fand ihren Ausdruck in tadelnswerten Unternehmungen der Selbsthilfe: da die Tagsaßung ihre vermittelnde Stellung nicht aufgab, so organisirte sich zum Sturze des verhassten Regiments ein Freischarenzug, der am 31. März und 1. April 1845 vor Luzern rückte, aber dort blutig aufgerieben wurde. Durch diesen Erfolg ermutigt, schlossen die sieben katholischen Kantone Luzern, Freiburg, Zug, Schwyz, Uri, Unterwalden und Wallis 1846 einen engen Bund, zunächst um sich gegen Freischarenangriffe sicher zu stellen; aber als auch in Genf im Oktober 1846 die radikale Partei die Oberhand gewonnen hatte, so erklärte die Tagsaßung im Juli 1847 den Sonderbund für ungeseßlich, forderte dessen Auflösung und beschloss am 3. September die Ausweisung der Jesuiten. Der Widerstand, den die katholischen Kantone diesen Beschlüssen entgegenseßten, hatte am 4. November das Aufgebot des eidgenössischen Heeres zur Folge; zuerst erlag Freiburg; am 23. November entschied der Sieg bei Gislikon auch über Luzern und die andern; die ultramontanen Regierungen fielen; die Jesuiten waren bereits mit ihrer beweglichen Habe geflohen; ihr übriges Vermögen wurde der Statskasse überwiesen.

Troß dieser Niederlagen nahm die Wirksamkeit des Ordens seit 1848 einen neuen Aufschwung. Die liberalen politischen Bewegungen, welche die französische Februarrevolution in vielen Staten Europas nach sich zog, waren zum teil auch auf die Trennung von Kirche und Stat gerichtet: die Kurie wusste diese Forderung in ihrem Interesse zu benüßen. Seit seiner Rückkehr von Gaeta am

12. April 1850 warf sich Pius IX. den Jesuiten, die am 28. März 1848 dem Volkswillen hatten weichen und Rom verlassen müssen, rückhaltslos in die Arme und vertauschte, von ihnen völlig beherrscht, seine früheren patriotischen Anwandlungen mit den strengsten reaktionären Bestrebungen. Das Wirken des Ordens fällt von dieser Zeit an mit dem des Papstes und des Ultramontanismus so völlig zusammen, daſs ihre Geschichte eine gemeinsame ist. Wie wir wissen, waren die Lehren von dem göttlichen Ursprunge der röm. Kirche und dem weltlichen des States; von der darauf ruhenden Omnipotenz des röm. Stules, von der Verderblichkeit der nicht von der Kirche geleiteten Wissenschaft und Bildung, von der Unfehlbarkeit des Papstes, von der unbefleckten Empfängnis der Maria, bis dahin nur als fromme Meinungen beurteilt, Doktrinen des Ordens von Anfang an gewesen; ihre dogmatische Feststellung und Durchfürung bildete das Programm der Politik, die Pius IX. bis zum Jare 1870 befolgte und die mit ihm nach Rom zurückgekehrten Jesuiten leiteten jeden seiner Schritte in dieser Richtung. Der Maria glaubte er selbst seine Rettung aus den schweren Gefaren zu verdanken, in die er sich durch seine früheren Velleitäten gestürzt hatte, und in romantischer Begeisterung weihte er ihr von nun an seine platonische Liebe: am 8. Dezember 1854 erhob er die Doktrin der Franziskaner und Jesuiten zum allgemeinen Dogma der Kirche; 1857 trat er selbst eine Wallfart nach Loretto an.

Schon 1849 forderten die preußischen Bischöfe freien Verkehr mit Rom, unbedingte Geltung der bischöflichen Erlasse, uneingeschränkte Disziplinargewalt über ihre Geistlichen, selbständige Besetzung der Pfarrstellen, unbehinderte Verwaltung des Kirchenvermögens, Überwachung des Religionsunterrichtes in den Schulen und Bildung der Kleriker in ihren Seminarien u. s. w., mit einem Worte Aufgeben wesentlicher Hoheitsrechte des States. Friedrich Wilhelm IV. gewärte ihnen eine Freiheit der Bewegung, wie sie dieselbe kaum in einem katholischen State je genossen hatten. Im Februar 1855 stellten die fünf Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz die gleichen Ansprüche. 1855 sammelten sich die deutschen Bischöfe zur Säkularfeier des Martyriums des h. Bonifacius zu Fulda an dessen Grabe, hielten tägliche Prozessionen und hörten die Predigten der Jesuiten. In dem Hirtenbrief, womit Bischof Kettler die Nachfeier zu Mainz ankündigte, verglich er das deutsche Volk mit den Juden: wie diese durch die Kreuzigung Jesu, so sei jenes durch die Aufgebung der von Bonifacius gestifteten Glaubenseinheit der nationalen und sittlichen Auflösung verfallen, wärend Bischof Räß von Straßburg in der Eröffnungspredigt zu Mainz die Königin von England mante, die Tiara dem Papste zurückzugeben. Am 18. August 1855 gab Österreich durch das Konkordat mit dem Papste die Hoheitsrechte des States preis und öffnete den Jesuiten eine neue Ära im Reiche. Schon 1854 besaßen sie die Kollegien in Linz, Leitmeriz und Innsbruck, 1857 wurde ihnen das akademische Gymnasium in der Hauptstadt und die Universität eingeräumt und Professoren und Studenten verpflichtet, sonntäglich ihre Predigten zu hören. In demselben Jare wurde ihnen die theologische Fakultät zu Innsbruck übergeben. Bereits 1858 standen von 256 österreichischen Gymnasien 172 unter ihrer Direktion: auf Verlangen ihres Generals wurden die Stunden im Latein vermindert, der Unterricht in Geschichte und Naturwissenschaften auf die schmalste Diät gesetzt. In Württemberg bewilligte die Regierung durch ihr Konkordat (5. Juni 1857) dem Bischofe von Rottenburg alle seine Forderungen, in Baden beendigte sie ihren Kirchenstreit mit dem Bischof von Freiburg durch das Konkordat vom 28. Juni 1859 (jenes fiel bereits am 6. März 1861, dieses schon am 18. Juni 1860). In Hessen durfte es der Bischof von Mainz im Einverständnis mit den Jesuiten wagen, die katholische Fakultät zu Gießen durch Berufung aller Studirenden der Theologie in sein Priesterseminar auf den Aussterbeetat zu setzen. Die Einrichtung dieses Seminars wurde der ratio studiorum des Jesuitenordens nachgebildet und übertrat vielfach die Grundsätze. Das berüchtigte Moralkompendium von P. Gury fand hier die erste Einfürung in Deutschland. Das Verhältnis des Klerus zu dem Bischof wurde nach demselben Prinzipe unbedingten Gehorsams geregelt,

nach welchem die Glieder dieses Ordens ihren Oberen willenlos untergeben sind. 1862 wirkten bereits 7 Jesuiten in Mainz, 1864 wurde ihnen auch die Pfarrkirche und das Pfarrhaus zu St. Christof übergeben. Allenthalben zogen die Priester des Ordens auf Missionen herum. In Berlin predigten Pottgießer und Haßlacher. In Graudenz eiferten die Missionsprediger so fanatisch gegen die Inschrift der durch Beiträge aller Konfessionen erbauten Kirche: „Wir glauben All' an einen Gott", dass der Pfarrer sie ausmerzen ließ, obgleich sich einst Gregor VII. auf dieselbe Sentenz in seinem Schreiben an den mauritanischen Fürsten Anzir berufen hatte. Der Bischof Konrad Martin von Paderborn zog 1858 den berüchtigten P. Roh als Professor der Dogmatik an das Theodorianum, 1858 übertrug er den Jesuiten die Predigt an der Domkirche. Mit allen Mitteln waren sie bemüht, die Laien wider unter den kirchlichen Gehorsam zu bringen: durch Schulbrüder suchten sie die Erziehung der männlichen, durch Schulschwestern, Ursulinerinnen und Damen des heiligen Herzens Jesu den Unterricht der weiblichen Jugend an sich zu ziehen, unter den Gymnasiasten und Studenten gründeten sie marianische Sodalitäten, für die künftigen Kleriker Knabenseminare, für die Handwerker katholische Gesellenvereine, für die Laien Vereine zu verschiedenen kirchlichen Zwecken (Pius-, Vincentius-, Severinus-, Borromäusvereine), vor allem aber katholische Kasinos mit behaglichen Lokalen, wolfeiler, guter Bewirtung und katholischer Tageslitteratur, worin Bürger und Adel zur Förderung der katholischen Interessen sich gesellig zusammenfanden. Die järlichen Generalversammlungen der katholischen Vereine wurden ein festes Band zur Stärkung der hierarchischen Bestrebungen. Das alles wurde kräftig unterstützt durch Organisation einer katholischen Presse, deren Organe sich von Jar zu Jar vermehrten. Dieser Aufschwung des Katholizismus gab auch in der Schweiz den katholischen Kantonen wider Mut zur Restauration: 1858 wurden in Freiburg den Jesuiten und Redemptoristen ihre Güter zurückgegeben, bald zälte ihr Kollegium 200 Zöglinge, in Schwyz zogen sie wider ein, und der Jesuitismus stand hier in solcher Blüte, dass das Kollegium um einen neuen Seitenflügel vergrößert wurde. In Wallis stellte die Regierung zwei Jesuiten am Kantonslyceum zu Sitten an. In Frankreich trieb unter dem Kaiserreich der Jesuitismus üppig seine Schößlinge, allenthalben erstanden wider ihre Kollegien und Seminare, predigten ihre Missionäre, mehrten sich ihre Brüderschaften, nahmen die Wallfarten zu, besonders nach Salette, wo Maria zwei Hirtenknaben erschien, und nach Lourdes, wo sie einem vierzehnjärigen Mädchen eine wundertätige Quelle entdeckte. Obgleich Fräulein de la Merlière dem Abbé Burnoud gestand, in Salette die Rolle der Jungfrau gespielt zu haben, mehrten sich die Wallfarten dahin so, dass dieselben an milden Gaben 600,000 Franken eintrugen und den Bau einer prachtvollen Kirche in schwarzem Marmor ermöglichten. In Straßburg vermochten die Jesuiten 1854 den Präfekten und den Maire die Einkünfte des protestantischen Thomasstifts mit Beschlag zu belegen.

Insbesondere richtete der Orden seinen Kampf gegen die Freiheit der Wissenschaft. Am 8. Januar 1857 verurteilte unter ihrem Einflusse die Kurie die Günthersche Philosophie, obgleich dieselbe unter den hervorragendsten deutschen Bischöfen ihre Anhänger zälte. 1862 folgte die Verurteilung der Schriften Frohschammers auf Censur der Indexkongregation. Eine von Döllinger und Haneberg berufene Gelehrtenversammlung zu München machte zu Ende September 1863 einen schüchternen Versuch zur Rettung der wissenschaftlichen Freiheit, endigte aber mit der Erhebung der christlichen Philosophie über die weltliche und der Unterwerfung unter die kirchliche Auktorität. Trotzdem belehrte sie Pius am 21. Dezember 1863, dass sich die Wissenschaft nicht allein den Entscheidungen der allgemeinen Konzilien und des apostolischen Stules, sondern auch den Beschlüssen der päpstlichen Kongregationen zu fügen habe. Eine charakteristische Illustration dazu bildete die am 20. November 1864 erfolgte Seligsprechung des P. Canisius und die Forderung des sacrificium intellectus, welches das Organ des Jesuitenordens, die civiltà cattolica, 1867 noch über das Opfer des Geldes und des Blutes stellte. Alle diese Vorgänge, sowie die widerholten Allocutionen

des redseligen Pius IX. gegen die Irrtümer der Civilisation und das Ungeheuer des Liberalismus waren nur Vorläufer der berüchtigten Encyclica und des ihr beigegebenen Syllabus, — er soll in dem Hause Gesù unter Vorsitz des Jesuitengenerals redigirt worden sein — worin er am 8. Dezember 1864 die ganze moderne Bildung, Wissenschaft und Gesittung in Stat, Kirche und bürgerlicher Gesellschaft verdammte und allen Akatholiken die Seligkeit absprach, ja die Fürsten zu ihrer Unterdrückung aufforderte — ein Schritt, der in der ganzen gebildeten Welt, sogar in der katholischen Presse, mit Ausnahme der jesuitisch ultramontanen, nur Misbilligung fand. Gleichwol empfing das System, an dessen Ausbau der Orden unablässig gearbeitet hatte, seine Krönung erst durch das allgemeine vatikanische Konzil, das am 8. Dezember 1869 feierlich eröffnet wurde. Die Absicht seiner Berufung war die Erhebung der Ordensdoktrin von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum kirchlichen Dogma; s. d. Art. „Vaticanum".

Es war ein kritischer Zeitpunkt, in welchem jener Beschluss zu stande gekommen war. Schon wärend der siegreichen Fortschritte der Reaktion hatten die Kurie und der Orden schwere Niederlagen erfaren. Im Gefolge des französisch-italienisch-österreichischen Krieges 1859 verbreitete sich die Revolution in Toskana, Parma, Modena und den Legationen, vor deren Sturm die Jesuiten wie Spreu verflogen; die Eroberung Siziliens und Neapels durch Garibaldi und die Besetzung Umbriens und der Marken durch die Sardinier im Jare 1860 zog die Verbannung der Jesuiten und bis zum 21. November die Einziehung von 44 ihrer Ordenshäuser nach sich, sowie die Einverleibung dieser Länder in Sardinien und die Gründung des Königreichs Italien mit der Hauptstadt Florenz (1861). Wärend des deutsch-französischen Krieges zog das italienische Heer am 22. September 1870 in Rom ein, der letzte Rest des Kirchenstates wurde dem neuen Königreich einverleibt und Rom am 26. Januar 1871 zur Hauptstadt desselben erhoben, der weltliche Besitz des Papstes blieb auf den leoninischen Stadtteil jenseits des Tiber beschränkt — die gerechte Nemesis des in der Geschichte sich vollziehenden Weltgerichts für den trunkenen Übermut, womit die Urheber des vatikanischen Dekretes sich an der eigenen Kirche versündigt hatten.

Auch in Deutschland zerriss das neue Dogma das Netz, in welchem die jesuitische Intrigue das kirchliche Leben gefangen hielt. Am 31. Juli 1870, vierzehn Tage nach Verkündigung der Unfehlbarkeit, erklärte die österreichische Regierung, dass sie nach diesem Ereignis das Konkordat überhaupt nicht mehr aufrecht zu halten vermöge.

Nicht minder wichtig war es, dass infolge des deutsch-französischen Krieges das deutsche Reich erstand und dessen Kaiserkrone der Schutzmacht des deutschen Protestantismus, dem Hause Hohenzollern zufiel. Kaiser Wilhelm und der Reichskanzler Fürst Bismark erkannten endlich die Gefar, womit die Infallibilität des Papstes die Selbständigkeit des States bedrohte, und der Kultusminister Falk trat seit 1872 mit einer Reihe von Gesetzesentwürfen zur Warung der Hoheitsrechte des letzteren ein. Durch Reichsgesetz vom 4. Juli 1872 wurde die Gesellschaft Jesu und die ihr verwandten Orden und Kongregationen vom deutschen Reiche ausgeschlossen, ihre Niederlassungen aufgehoben und jede Tätigkeit in Kirche und Schule ihr verboten. Als dem Jesuitenorden verwandte Genossenschaften wurden vom Bundesrat am 20. Mai 1873 die Redemptoristen, Lazaristen, Priester vom h. Geiste und die Gesellschaft vom Herzen Jesu bezeichnet und auf sie die gleichen Maßregeln angewandt. 1874 wurde die sog. obligatorische Civilehe in dem ganzen Reiche eingefürt. Durch eine Reihe von Gesetzen wurde im ganzen Umfange der preußischen Monarchie die Schulaufsicht, sowie die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen für Sache des States erklärt, die Grenzen der kirchlichen Disziplinargewalt gezogen, ein oberster Gerichtshof für geistliche Angelegenheiten gegründet, an der kirchlichen Vermögensverwaltung auch Laien beteiligt. Der Stat hat endlich einmal angefangen, die Übergriffe der von den Jesuiten geleiteten römischen Hierarchie in sein Gebiet zurückzuweisen. — Die romanischen Staten sind größtenteils dem Jesuitismus und der hierarchischen Kurialgewalt erlegen. Frankreich, seit der Aufrichtung der Republik 1870 ihnen noch mehr als unter dem

zweiten Kaiserreich untertan, ist das Land der Wunder und der Wallfarten geworden, von denen eine 1872 von der Präsidentin Mac Mahon in Person nach Lourdes gefürt wurde. S. d. Art. „Frankreich", Bd. IV, 632 ff. In Belgien üben sie unbeschränkte Herrschaft. In Holland sind etwa drei Achtel aller Bewoner heute Katholiken; ihr socialer und politischer Einfluss ist im Steigen begriffen. In Spanien hat die Niederwerfung des Karlistenaufstandes und die Widerherstellung des Königtums auch dem Ultramontanismus eine neue Zukunft geöffnet. Nur in Italien schreitet die Regierung stetig auf der Ban freisinniger Institutionen fort, hat sich aber durch das Garantiegesetz die Hände gebunden und bebt vor dem entscheidenden Schritt, der Verbannung der Jesuiten, zurück. In England hat der Katholizismus seit der Emanzipation 1829 unter dem Einflusse des Puseyismus von Jar zu Jar breiteren Boden gewonnen, die Zal der Konvertiten, besonders aus der Aristokratie, ist gewachsen; die Jesuitenhäuser und Klöster haben sich vermehrt, doch hat sich im Jare 1873 gegen 1863 eine Verminderung der Katholiken um 22,800 Seelen ergeben, die man als Folge des Infallibilitätsdogmas betrachtet. In Österreich wagt die Regierung, trotz der neuen Gesetzgebung, nicht mit voller Entschiedenheit den Ansprüchen der Bischöfe entgegenzutreten; noch sind die Jesuiten im Besitze der theologischen Fakultät zu Innsbruck, wärend die protestantische Fakultät zu Wien die Inkorporation in die Universität erst von der Zukunft zu erwarten hat. Die aus Deutschland vertriebenen Jesuiten und ihre Affiliirten haben sich nach Österreich (wo man namentlich in Böhmen und Schlesien gegen ihre Ansiedelung vorstellig wurde), Belgien, Frankreich und Amerika gewandt. In den vereinigten Staten zält der Orden 1100 Patres und besitzt 6 Noviziate und 20 größere Lehranstalten. Aber auch hier kündigt seine Opposition gegen die Statsschulen und ihre Einmischung in die Walen zu Ämtern, verbunden mit der Maßlosigkeit ihrer Presse, den bevorstehenden Kampf an. In Mexiko hat sich der Stat durch das Gesetz vom 14. Dezember 1875 gegen den durch die Jesuiten verhetzten Klerus geschützt. In Buenos Ayres entfesselte 1875 die Beschützung der gesetzlich ausgeschlossenen Jesuiten durch den Erzbischof einen Volkssturm: der erzbischöfliche Palast wurde belagert, das Kollegium gestürmt, die Insassen verjagt.

Wir Protestanten können über den Orden nur **ein** Urteil, zu ihm nur **eine** Stellung haben. Jede Anerkennung, jede Duldung, die wir seinen Prinzipien und seinem Wirken zu teil werden lassen, ist nicht eine Gerechtigkeit gegen ihn, sondern eine Gleichgültigkeit gegen unsere eigene geschichtliche Vergangenheit und Zukunft, ein Verrat an unserer Kirche und ihrer rechtlichen Existenz. Er kennt keine Gleichberechtigung der Konfessionen, sondern nur die omnipotente Alleinherrschaft der römischen Kirche; der Protestantismus kommt ihm nur so weit in Betracht, als er der Gegenstand seiner bekämpfenden und vernichtenden Angriffe ist. Der Jesuitismus ist der schlechthinnige Gegensatz des Protestantismus, eine den Seelen gefärliche, die Völker verderbende Karikatur des Christentums.

Im Jare 1626 umfasste das Jesuitenreich 10 europäische und 6 außereuropäische Kreise, welche in 39 Provinzen zerfielen; in diesem allumfassenden Gebiete schalteten 15,493 Jesuiten in 803 Häusern, deren 25 Professhäuser, 467 Kollegien, 63 Missionen, 165 Residenzen, 36 Seminare waren. 1749 bestand die Gesellschaft aus 22,589 Personen, die Professhäuser waren auf 39, die Kollegien auf 669, die Missionen auf 273, die Seminare auf 176 angewachsen. 1710 hatten sie Fakultätsoberhoheit an 80 Universitäten. 1838 lebten in 173 Häusern 1246 Priester, 934 Scholastiker, 887 Laienbrüder, Gesamtzal 3067; 1844 in 233 Häusern 1645 Priester, 1281 Scholastiker, 1207 Laien, Gesamtzal 4133; 1861 waren ihrer 2939 Priester, 2159 Scholastiker, 2046 Koadjutoren, Gesamtzal 7144; zu Ende 1876 betrug sie 9546, wovon auf Italien 1466, auf England 1165, Spanien 1382, Oesterreich, Ungarn, Galizien, Belgien, Holland 2535 u. s. w. entfielen, zu Ende 1878: 10,033 Mitglieder, darunter 4660 Priester, 2679 Scholastiker, 2649 Koadjutoren.

Bei dem ungeheuern Reichtum des Quellenmaterials und der Bearbeitungen (man vergl. die vollständige Zusammenstellung der einschläglichen Litteratur von

1540—1774 am Schlusse des 4. Teils von Wolf) können wir außer den bereits angefürten uns auf einige litterarische Nachweisungen beschränken. Sehr lehrreich ist die in 7 Bänden von Orlandini, Sacchini, Possinus, Jouvency und Corbara abgefaßte historia societatis Jesu; sie reicht von 1540 bis 1625 und ist im Auftrage und daher auch im Interesse des Ordens geschrieben. Eben dahin gehört auch die sehr rhetorisch gehaltene offizielle Jubelschrift: Imago primi saeculi societatis Jesu, Antwerp. 1640. (Vergl. das Urteil Rankes III, 381.) Von neueren Darstellungen heben wir hervor: Wolfs allgemeine Geschichte der Jesuiten, 2. Ausgabe, Leipzig 1803 in 4 Bänden (nur für die Zeit der Aufhebung brauchbar), Sugenheims Geschichte der Jesuiten in Deutschland von 1540—1773, 2 Bände, Frankf. 1847, von demselben „die Jesuiten in Europa seit Auflösung des Ordens durch Clemens XIV.“ zwei Aufsätze in Brockhaus Gegenwart, 2. Bd., S. 237—287 und S. 628—681; Kortüm, Die Entstehungsgeschichte des Jesuitenordens, Mannheim 1843, sämtlich vom gegnerischen Standpunkte ausgehend. Sehr belehrend sind die Abschnitte in Schröckhs Kirchengeschichte seit der Reformation, bes. im dritten Teile, auch durch maßvolle Besonnenheit des Urteils ausgezeichnet, sowie bei Gieseler im 3. Band. Im jesuitenfreundlichen Sinne ist das geschichtliche Material bearbeitet von Helyot, Geschichte sämmtlicher Orden, 7. Bd., S. 524 ff., von Crétineau-Joly, Histoire religieuse, politique et litteraire de la Compagnie de Jesus, Paris 1844—1846, 6 vol. und von F. G. Buß, Die Gesellschaft Jesu, ihr Zweck, ihre Satzungen, Geschichte u. s. w., Mainz 1854. Die vortrefflichste Darstellung gab Ranke in seiner Geschichte der Päpste: quellengemäß, unbefangen, aus dem Standpunkte großartig historischer Auffassung. Über Wesen und Einrichtung des Ordens vergleiche: Jordan, Die Jesuiten und der Jesuitismus, Altona und Leipzig 1839; Orelli, Das Wesen des Jesuitenordens, Potsdam 1846; Bode, Das Innere der Gesellschaft Jesu, Leipzig 1847; Huber, Der Jesuitenorden nach seiner Verfassung und Doktrin, Wirksamkeit und Geschichte charakterisirt, Berlin 1873; Friedrich, Geschichte des vatikan. Konzils I, Bonn 1877; Wagenmanns Artikel „Jesuiten und Jesuitenschulen“ in Schmidts Encyklopädie des Unterrichts- und Erziehungswesens“, III, 740 ff. **G. E. Steitz.**†

Jesuitinnen. Wärend Ignatius vor der Reise nach Jerusalem in Barcellona weilte, kam er mit einer vornehmen Frau daselbst, Namens Isabella von Rosella, in Verbindung. Er sprach mit ihr so hinreißend vom gottseligen Leben, daß er ihr Herz ganz dafür gewann. Als er von Jerusalem 1524 wider nach Barcellona zurückkehrte, sorgte Isabella für seinen Unterhalt. Jare waren seitdem vergangen; die unklaren, verworrenen Träume seiner ersten Periode lagen hinter ihm, aus ihnen waren praktische Zwecke, festbegrenzte Entwürfe herausgereift; da erschien mit zwei andern Matronen Isabella in Rom und begehrte sich unter die geistliche Leitung ihres ehemaligen Pfleglings zu stellen. Wie ganz anders hatte sich doch der Kreis seiner Interessen und Gedanken gestaltet: sonst hätte ihm nichts Erwünschteres begegnen können, jetzt erschien ihm dieser Antrag als eine unerträgliche Last, aber vergebens versuchte er mit aller Vorsicht diese Klippe zu umschiffen; die Frauen überboten ihn an Beharrlichkeit, sie mußten von Paul III. den Befehl zu erwirken, der sie unter die geistliche Pflege ihres verehrten Vaters stellte, und beuteten dieselbe so aus, daß nach der Versicherung Maffeis diese drei Weiber dem Stifter durch ihre Herzensanliegen und Gewissensskrupel in wenigen Tagen bereits mehr Mühe und Arbeit verursachten, als die Regierung seiner ganzen Kompagnie. Auf seine dringende Vorstellungen und Bitten entband ihn Paul III. 1546 von der ihm auferlegten Verbindlichkeit und Ignatius beeilte sich in einem sehr diplomatischen Schreiben vom 1. Oktober, welches sich bei Ribadeneira findet, seine einstige Woltäterin von der Pflicht des Gehorsams zu entbinden und sie aus der Stellung einer geistlichen Tochter in die einer guten und achtbaren Mutter zu versetzen. (Vgl. Ribadeneira, Vita Ignatii Lojolae, I, 10. 13. III, 14.) Durch die Bulle Licet debitum vom 18. Oktober 1549 verlieh Paul III. der Gesellschaft Jesu das Privilegium, daß sie niemals mit der geistlichen Leitung von Nonnen behelligt werden sollte.

Außer allem Zusammenhang mit diesen Jesuitinnen steht eine andere Verbindung dieses Namens, die im Anfange des 17. Jarh.'s in Deutschland und Italien one päpstliche Genehmigung eigenmächtig zusammentrat und von der wir nur durch das Breve Urbans VIII. Pastoralis Romani pontificis vom 13. Jan. 1631 (Bullarum M. Luxemb. Tom. V, 215 sqq.) Kenntnis erhalten. Diese Frauen hatten förmliche Kollegien und Probationshäuser errichtet, hatten Rektorinnen, Visitatorinnen und eine Generalin ernannt und legten in die Hände der letzteren feierliches Gelübde ab. Sie entbanden sich von der Strenge der Klausur, gingen frei in die Häuser und verwalteten die Seelsorge. Urban, der diese Beschäftigung und Lebensweise weder mit der jungfräulichen Scham, noch mit der weiblichen Bestimmung und Bildung zu vereinbaren wußte, löste durch das gedachte Breve den Verein unter Androhung der Exkommunikation auf und befahl den Gliedern kraft des heiligen Gehorsams, ihre Kollegien zu verlassen (vgl. Helyot VII, 569; Sainjore (Rich. Simon), Bibliotheque critique I, 289).

Ein anderer Verein, den man anfangs Jesuitinnen nannte, war der von Johanna, verwittweten Marquise von Montferrat, geb. von Lestonac, gestiftete und von Paul V. durch Breve vom 7. April 1607 bestätigte Orden der Klostertöchter unserer lieben Frau. Derselbe hatte sich die christliche Erziehung und Unterweisung der weiblichen Jugend zur Aufgabe gesetzt und seine Einrichtungen gleichfalls den Satzungen des Ignatius nachgebildet, da er aber dem Benediktinerorden eingegliedert wurde, von dem er auch die Kleidung annahm, so gehört er dorthin (Helyot VI, 398 ff.). Mit Recht aber kann man die Frauen des heiligen Herzens oder des Glaubens Jesu als weiblichen Zweig der Gesellschaft Jesu ansehen (vergl. den Artikel Gesellschaft des heil. Herzens Jesu). **G. E. Steitz †.**

Jesus Christus (Leben Jesu; evangelische Geschichte). — Dem hier zu gebenden kurzen Abriss einer Geschichte der irdischen Wirksamkeit Gottes des Erlösers lassen wir eine Übersicht über die Quellen, auf Grund deren dieses Geschichtsbild zu entwerfen ist, vorausgehen. Eine nähere Betrachtung ist sodann, im Anschluss an den Lebensabriss, der Chronologie der Hauptpunkte desselben oder dem Problem einer Einfügung der evangelischen Geschichte in den Rahmen der menschlichen Universalgeschichte zu widmen. Endlich wird die Litteratur des Lebens Jesu als der ersten und grundlegenden Abteilung der neutestamentlichen Geschichte in ihren Haupterscheinungen vorzufüren und kritisch zu würdigen sein.

I. Die **Quellen** der Geschichte Jesu werden herkömmlicherweise in biblische und außerbiblische eingeteilt. Doch kann im Grunde nur von biblischen Quellen die Rede sein. Was an Zeugnissen heidnischer Schriftsteller über die Person und Wirksamkeit Christi erhalten ist: die bekannte vornehm verachtende und den Geist heftigen Judenhasses atmende Äußerung des Tacitus über Ursprung und Wachstum der Christenheit bis zur Neronischen Verfolgung (Annal. XV, 44; vgl. Hist. V, 2, 55); die Bemerkungen bei Sueton und Plinius über die Sekte der Christen als Vertreterin eines neuen, verkehrten und schädlichen Aberglaubens (Suet. Claud. 25; Nero 16; Plin. Ep. X, 97); die noch späteren Erwänungen bei Lampridius (Vit. Alex. Severi 29. 43), sowie bei Lucian, Celsus und anderen heidnischen Bestreitern des Christentums, können eigentlichen geschichtlichen Quellenwert in keiner Weise beanspruchen. Auch die in dem syrischen Briefe des Heiden Mara an seinen Son Serapion um das J. 73 (herausgeg. durch Cureton im Spicilegium Syriacum, London 1855) enthaltene Zusammenstellung Christi, des durch die törichten Juden zwar getöteten, aber in seinem Gesetze fortlebenden „weisen Königs", mit den heidnischen Weisen Sokrates und Pythagoras kann höchstens als interessantes Zeugnis für die umsichgreifende geistige Macht des Christentums gegen Ende des apost. Zeitalters, aber nicht als Quelle für die Geschichte Christi verwertet werden. Ein wirkliches, und zwar ein sehr wichtiges Geschichtszeugnis über Jesu göttliche Wundertaten und über seine Anfeindungen seitens der ungläubigen Juden würden wir in dem von Eusebius (H. E. I, 13)

mitgeteilten Briefe des Toparchen Abgar von Edessa besitzen, wenn dieser Brief samt dem Antwortschreiben Jesu für etwas anderes als ein altes Apokryphon, von änlichem Wert oder richtiger Unwert wie die (in ihrer ältesten Gestalt schon bei Tertullian, Apologet. 5, 21, erwänten) Akten des Pilatus über den Prozeſs Jesu, gehalten werden könnte (vergl. den Art. „Abgar"). — Von den außerbiblischen Quellen christlichen Ursprunges, zu welchen die letzterwänten Dokumente den Übergang bilden, können weder die akanonischen Evangelien des Judenchristentums, noch die apokryphischen Evangelien heidenchristlich= oder auch judenchristlich=gnostischen Ursprungs irgendwelchen Anspruch darauf erheben, als eigentliche Geschichtsquellen betrachtet zu werden. Von jenen zeigt selbst die älteste und relativ beste Urkunde, das s. g. Hebräerevangelium, einen großen Mangel an Ursprünglichkeit gegenüber unserem Matthäus und einen großen Reichtum geschichtlicher und lehrhafter Künsteleien (Keim). Diese, die eigentlichen Apokrypha der Evangelienlitteratur, sind in den häretischen Kreisen des 2. bis 7. Jarhunderts entstandene Phantasieprodukte, zur Ausfüllung der Lücken im Leben des Herrn, besonders in seiner Geburts=, Kindheits= und Leidensgeschichte, erdichtet und durchweg nur durch ihren Kontrast zu den Angaben der kanonischen Evangelien wertvoll. Ihre sagenhaften Zutaten und bald mehr lehrhaft tendenziösen, bald mehr poetisch üppigen Ausmalungen dienen dazu, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der letzteren negativ zu bestätigen, wie die Karikatur das Originalgemälde voraussetzt (vgl. d. Art. „Apokr. Evangelien"). Die mancherlei Versuche zu künstlerischer Darstellung Jesu, anhebend mit der Prosopographie (Beschreibung der Statur, Signalement) Jesu von Lentulus, sowie mit der von Eusebius beschriebenen Christum und das blutflüssige Weib darstellenden Erzstatue zu Paneas (H. E. VII, 17. 18) und in die lange Reihe der verae icones oder *εἰκόνες ἀχειροποίητοι* verlaufend, stehen auf eben dieser niederen Stufe (s. den Art. „Veronica"). Wertvoller schon sind die durch einige Kirchenväter der beiden ersten Jarhunderte überlieferten Nachrichten über einzelne Lebensumstände und Aussprüche des Herrn. So vor allem, was der Verfasser des Barnabasbriefes über die Erwälung und Berufung der Apostel (c. 5), über die Tränkung Christi mit Essig und Galle (c. 7), über seine Auferstehung und Himmelfart angibt (c. 15); ferner die durch Eusebius aufbewarten Aussagen des Papias über Jesu Lehrtätigkeit und das Verhältnis mehrerer seiner Jünger zu ihm; desgleichen einzelne vielleicht aus nicht gerade apokryphischer Überlieferung geflossene Angaben Justins des Märtyrers (wie die über Christi Geburtsstätte in Bethlehem als eine Höle, Dial. c. Tryph. 78), endlich die in den sog. Dicta Salvatoris *ἄγραφα* bei Justin, Clemens, Origenes ꝛc. sich darbietenden Ergänzungen des die Reden des Herrn betreffenden evangelischen Überlieferungsstoffes (vgl. J. A. Fabricius, Codex apocr. N. T., p. 321 ss.; Körner, De sermonibus Christi *ἀγράφοις*, Lips. 1776) — ein zwar ziemlich reichhaltiges, aber auch sehr sichtungsbedürftiges und vielerlei kritische Schwierigkeiten darbietendes Gebiet.

Außerbiblische Nachrichten jüdischen Ursprunges über Jesum könnten schon in den Schriften von Philo und Josephus erwartet werden, wenn nicht jener als vornehmer alexandrinischer Jude und Philosoph sich grundsätzlich allen Interesses an jerusalemischen oder gar galiläischen religiösen Volksbewegungen entschlagen und deshalb gleich Christo auch Johannes den Täufer völlig, vielleicht absichtlich, ignorirt hätte, und wenn ferner nicht dieser an seiner bekannten ängstlichen Rücksichtnahme auf die Römer einen Abhaltungsgrund gehabt hätte, der ihm jedes nähere Eingehen auf Messiasideeen und messianische Bewegungen seines Volkes verbot. So reichhaltige Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte in den beiden großen Hauptwerken dieses Historikers enthalten sind — Beiträge, welche namentlich die Regierungen Herodis des Großen und seiner Nachfolger, zumal des Antipas von Galiläa, ferner die Verwaltung des Pilatus betreffen und auch die Wirksamkeit Johannis des Täufers wenigstens berüren — so unwarscheinlich ist es doch, dafs von ihm, den schon Celsus als einen *ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ* bezeichnet und dessen Schweigen über Christum auch Origenes hervorhob, irgendwelche genauere Angaben über das Lehrwirken oder die Schicksale des

Herrn gemacht worden sein sollten. Das berühmte Zeugnis von Christo: Antiqu. XIII, 3, 3, das sich sogar wie das Bekenntnis eines wunder- und auferstehungsgläubigen Anhängers ausnimmt, kann deshalb, trotz seines Überliefertseins durch alle Handschriften und schon durch Eusebius (H. E. II, 11; Demonstr. ev. III. 5) schwerlich von Josephus herrüren. Keinenfalls ist es in seinem vollen Umfange echt; eine kürzere Notiz über Jesum, änlich wie jene gelegentlich einer Erwänung Jakobi des Bruders des Herrn Antt. XX, 9, 1 beigebrachte, könnte immerhin an jener Stelle des 18. Buches ursprünglich gestanden haben, aber der Satz: Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν sowie die Beziehungen auf Christi übermenschliches Wesen und seine Auferstehung u. s. f. verraten aufs deutlichste die Hand eines alten christlichen Interpolators. Für die vollständige Echtheit der Stelle haben sich nur einzelne wenige Gelehrte unseres Jarhunderts (Bretschneider, Böhmert, Schödel, Mayaud: Le témoignage de Joseph, 1858; Jos. Langen: Der theolog. Standpunkt des Josephus, in der Tübinger kath.-theol. Quartalschr. 1865, S. 3 ff.) zu erklären gewagt. Der größten Mehrheit neuerer Kritiker gilt die Stelle als interpolirt in der von uns hier angedeuteten Weise (Paulus, Olshausen, Heinichen, Gieseler, Hase, Reuß, Böttger, Paret, Ewald, Renan). Einige gehen so weit, den ganzen Passus für ein Einschiebsel zu erklären: so früher schon Heinsius, Blondel, Reis, Leß, Eichstädt; neuestens E. Gerlach, Die Weissagungen des A. T.'s im Josephus und das angebliche Zeugniß von Christo, Berlin 1863; M. Baumgarten in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1864, IV, und E. Höhne: Das angebliche Zeugniß von Christo bei Josephus, Zwickau 1871. Vgl. überhaupt den Art. „Josephus". — Hat Josephus wenn irgend etwas, dann jedenfalls nur höchst Spärliches über Jesum berichtet, so soll sein Zeitgenosse und Landsmann Justus von Tiberias, der gegen das Ende des J. 100 n. Chr. eine Chronik der jüdischen Könige bis auf Agrippa II. verfaßte, in diesem verloren gegangenen Werke zwar die Verhältnisse Galiläas besonders berücksichtigt, dennoch aber des Größten aller Galiläer, Jesu, auch nicht die geringste Erwänung getan haben. Und zwar erklärt Photius (Biblioth., c. 33) dieses sein Schweigen wol ganz richtig aus „krankhaftem Judentum". Seit Mitte des 2. Jarhunderts weicht dieses anfängliche demonstrative Schweigen der Juden über Jesum mehr und mehr den gehässigsten Anklagen und Verlästerungen, womit von dieser Seite her, wie schon Justin d. Märt. und Celsus wußten, das Andenken an den gekreuzigten Christus verunglimpft wurde. Die so sich ansammelnde Schmäh- und Schandlitteratur, deren Grundbestandteile bereits Celsus und Porphyrius für ihre Angriffe auf das Christentum benutzten und wonach Jesus von seiner Mutter im Ehebruche mit dem Soldaten Panthera erzeugt, durch ägyptische Zauberer in allerlei Geheimkünsten unterwiesen, durch Verrat seiner Jünger ans Kreuz gewiesen und an diesem unter feigen Klagen zaghaft gestorben, dann als Leiche aus dem Grabe gestohlen sein sollte 2c., wurde teils im Talmud niedergelegt, teils zu der ebenso giftigen als albernen mittelalterlichen Schmähschrift: „Buch der Ursprünge des Jeschu Hannozeri" verarbeitet (vgl. die älteren Zusammenstellungen in den Schriften von Wagenseil, 1681, Eisenmenger, 1711, Schudt 2c., sowie Bertholdts Christologia Judaeorum, 1811, auch die zu Altona 1860—1861 erschienene modern-jüdische Skandalschrift: „Geschichte des Rabbi Jeschua ben Josef hannootzri" 2c. 2. Aufl., 4 Bde.). Irgend welcher historische Gehalt läßt sich dieser Litteratur des antichristl. Rabbinismus nicht abgewinnen; sie liefert lediglich Zerrbilder und boshafte Verleumdungen der lächerlichsten Art. Harmloser, aber freilich auch one jeglichen historischen Wert, sind die mehr aus judenchristlich-apokryphischen oder altkirchlich-gnostischem Stamme erwachsenen Sagen des Mohammedanismus von Jesu, über welche früher Augusti (Christologiae coranicae lineamenta, Jen. 1799), Gerock (Die Christologie des Koran, 1839) und K. Scholl (Messiassagen des Morgenlandes, Hamburg 1852), neuestens besonders Gustav Rösch (Die Jesusmythen des Islam, Theol. Stud. und Kritiken, 1876, S. 409 bis 454) gehandelt haben.

Es bleiben dem allen zufolge kaum irgendwelche eigentlich so zu nennende Quellen für die Geschichte Jesu benutzbar, als die biblischen, nämlich in erster

Linie und vor allen die vier Evangelien des neutestamentlichen Kanons. Auch sie freilich hat die neuere Kritik teilweise zu verdächtigen und zu entwerten gesucht. Soweit ihre Operationen zwar den drei ersten Evangelien oder den Synoptikern ein relativ hohes Alter und wirklichen Geschichtscharakter vindiziren, dagegen aber das Johannesevangelium als eine entschieden nachapostolische Tendenzschrift one streng geschichtlichen Inhalt auffassen, wont ihr wenigstens ein gewisser Schein von Warheit bei. Denn allerdings unterscheidet sich das von den Synoptikern entworfene Christusbild vom johanneischen Christus durch eine einfachere und volkstümlichere, der mystischen Tiefe des letzteren entbehrende Haltung; auch weisen innere Indizien im Einklang mit gewichtigen äußeren Zeugnissen den drei ersten Evangelien eine frühere Abfassung als dem vierten zu. Jene, die *εὐαγγέλια σωματικὰ* mit ihrer noch minder entwickelten Christologie und ihrer stärkeren Hervorhebung der jüdisch-nationalen Bedingtheit und Beschränktheit des messianischen Lehrwirkens Jesu, geben sich als um die Zeit des Gerichts über Jerusalem, nämlich teils kurz vor teils kurz nach 70 unserer Ära verfaßt. Dieses dagegen, das *εὐαγγέλιον πνευματικόν* mit seinem beträchtlich vertieften und bereicherten christologischen Standpunkt und seiner tiefsinnig-geistreich getroffenen Auswahl gewisser bedeutsamer Erinnerungen aus dem Erfarungsschatze eines dem Herrn einst innig nahe gestandenen, aber in langwärender Schule des Lebens gereiften Lieblingsjüngers, gibt eine ziemlich viel spätere Zeit seiner Abfassung, nämlich etwa das letzte Jarzehnt des 1. Jarhunderts, wo der apostolische Verfasser uralter Tradition zufolge hochbetagt und hochangesehen zu Ephesus lebte, zu erkennen. Auf die Notwendigkeit, diesen charakteristischen Gegensatz zwischen synoptischer und johanneischer Gestaltung des evangelischen Geschichtsstoffes, den das kirchliche Altertum (Clemens Alexandrinus ꝛc.) mehr nur ante, möglichst scharf und klar zu erfassen, hat die moderne Kritik mit dankenswertem Nachdruck aufmerksam gemacht; ihre eigene Fassung des Gegenstandes leidet freilich an arger Geschichtswidrigkeit und Verzerrung, wovon namentlich der vierte Evangelist, nach ihr ein gnostisirender Falsarius oder theol. Romandichter des Zeitalters Hadrians, hart betroffen wird. Die maßvollere und präzisere Erfassung des Charakteristischen beider, der Synoptiker auf der einen und Johannis auf der anderen Seite, ist neuerdings namentlich durch Meyer, Luthardt, Beyschlag, Weiß, Leuschner, Godet mit mehr oder minder erheblichen Erfolgen angestrebt worden. Gleichzeitig haben, auch was zunehmend schärfere und tiefere Erkenntnis der psychologischen Eigentümlichkeiten und speziellen historischen Bedingtheiten der einzelnen Synoptiker betrifft, sich zunehmend erfreuliche Fortschritte bei der konservativ gerichteten neutestamentlichen Forschung herausgestellt. Als Grundeigentümlichkeit des Matthäusevangeliums steht die Auffassung Jesu als des durch Gesetz und Prophetie verheißenen Messias, des Sones Davids, des Sones Abrahams, kurz als des rechten geistlichen Königs des Gottesvolkes Israel, in allem Wesentlichen fest. Markus ist als Vertreter einer vorzugsweise durch das apostolische Lehrzeugnis Petri bedingten Auffassung Jesu als des kraftvollen und gewaltigen Gottessones, der seine Messianität vor allem mit einer Fülle von Wundern dokumentirte, dargetan worden. In Lukas endlich gibt sich der vornehmlich durch die paulinische Auffassung des Christentums bestimmte und getragene Vertreter derjenigen Christusidee zu erkennen, die in dem Heiland den aus Gott geborenen Träger der Warheit und des Heils für alle Völker erblickt und diese ihre universalistisch-heidenchristliche Tendenz insbesondere auch durch Hervorhebung des Wirkens Jesu in der Eigenschaft eines Reisepredigers oder wandernden Missionars (Luk. 9, 51 bis 18, 30) bemerklich macht. — Die kritisch unterscheidende Einzelbetrachtung, welche diese charakteristischen Merkmale der vier Berichterstatter hervorhebt, schließt aber gleichzeitige Warnehmung des ihnen allen Gemeinsamen keineswegs aus. Neben der historischen und theologischen Individual-Charakteristik behält die altkirchliche Auffassung der vier evangelischen Geschichtsurkunden als Eines *εὐαγγέλιον τετράμορφον* fortwärend ihr gutes Recht; ganz wie neben der exegetisch-kritisch sichtenden Auffassung des evangelischen Geschichtsstoffes, welche überall synoptische und johanneische Berichterstattung sorgfältig auseinanderhält, auch die

harmonistische Behandlungsweise in ihrer relativen Berechtigung, ja Notwendigkeit verbleibt (vergl. überhaupt F. Godet, Bibelstudien zum Neuen Test., Hannover 1878, S. 1—63; B. Weiß, Bibl. Theologie des Neuen Test.'s, 3. Aufl., bes. S. 595. 300 ff.; Zöckler, D. Evangelienkritik und das Lebensbild Christi 2c. (1865), S. 36 ff., sowie die Artikel „Evangelien", „Joh. der Ap.", u. s. f.).

Neben den Evangelien verbleibt den übrigen neutestamentlichen Schriften wesentlich nur die Bedeutung gewichtvoller bestätigender Zeugnisse für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichtsdarstellung. Vor allen setzen die Briefe Pauli die Tatsachen und den Redestoff der evangelischen Geschichte in ihrem vollen Umfange voraus. Das durch sie abgelegte bekräftigende Zeugnis ist vom unschätzbarsten Werte, weil es der synoptischen Auffassung von Christi Person und Mission gleichermaßen wie der johanneischen zur Bestätigung gereicht. Man vergleiche einerseits die Bezugnahmen auf synoptisch überlieferte Aussprüche des Herrn, wie vor allem die Abendmalseinsetzung (1 Kor. 11, 23—25), die auf Ehe und Ehescheidung, auf die evangelistische Tätigkeit der Apostel bezüglichen (1 Kor. 7, 10—12; 9, 14) 2c. samt den Verweisungen auf Einzelheiten der Leidens- und Auferstehungsgeschichte (1 Tim. 6, 13; 1 Kor. 15, 3—8) und der Hervorhebung der davidischen Abkunft Christi nach dem Fleische (Röm. 1, 3), andererseits die ganz wie johanneisch klingenden Zeugnisse für die Gottessonschaft und ewige persönliche Präexistenz Christi (1 Kor. 8, 6; 10, 4; 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15—18; Phil. 2, 5 ff.). Von den Schriften des Petrus, Jakobus 2c., vom Verfasser des Hebräerbriefes, vom Apokalyptiker (falls derselbe überhaupt als verschieden vom Evangelisten Johannes zu gelten hat) läßt sich änliches nachweisen. Auf einzelnen, freilich nicht gerade zalreichen Punkten gereichen die nichtevangelischen Bestandteile des Neuen Test.'s den Berichten der Evangelien nicht bloß zur Bestätigung, sondern auch zur Ergänzung. So ergänzt die Apostelgeschichte das evangelisch Überlieferte durch ihre genauere Darstellung der Himmelfart des Herrn (1, 4—11) und durch Mitteilung des ältesten Dictum Salv. ἄγραφον (20, 35). Paulus aber fügt dem, was wir durch die Evangelisten über die Offenbarungen des Auferstandenen bis zur Himmelfart wissen, einige höchst wichtige neue Züge hinzu (1 Kor. 15, 3—8). Sowol die volle Autorität und Authentie, als auch die Sufficienz des Geschichtsinhaltes der Evangelien empfängt durch dieses Verhältnis zu den epistolischen Parallelen die wirksamste Beleuchtung und Beglaubigung. Es genügt, daß die neutestamentlichen Schriftsteller unter sich in ihrem Zeugnisse vom Geschichtlichen der Offenbarung Gottes in Jesu Christi vollkommen einig sind. Ihre Harmonie läßt das Nichtvorhandensein nennenswerter außerbiblischer Quellen um so weniger bedauern. Die evangelische Geschichte gewinnt an Wert und Ansehen in eben dem Maße, als sie ganz auf eigenen Füßen zu stehen vermag und der Illustration durch das trübe, unruhig flackernde Licht apokryphischer Vorschriften nicht bedarf.

II. **Lebensabriß.** — 1) Abstammung, Geburt und Kindheit. Das Entstammtsein Jesu von David, dessen Reich er als der prophetisch verheißene Messias in ideal verklärter Gestalt erneuern sollte, weisen zwei der synoptischen Evangelisten mittelst genealogischer Tafeln nach, zu deren richtiger Würdigung notwendig die Geschlechtsregister des A. T.'s, insbesondere die der Chronik (1 Chr. 1—9), ja selbst schon die der Genesis (K. 5 und 11) verglichen werden müssen. Eine gewisse Nachlässigkeit der Konstruktion, ein Streben nach Hervorhebung symbolisch bedeutsamer Verhältnisse auf Kosten bald der Vollständigkeit, bald der Genauigkeit, eignet diesen biblischen Genealogieen fast unabänderlich. Weshalb denn weder im Stammbaum des Matthäus (1, 1—17), welcher 3 × 14 Glieder zwischen Abraham und Christus aufzälen will, noch in dem des Lukas (3, 23—38), welcher 7 × 11 Glieder zwischen Christus und Adam namhaft macht, das Vorkommen beträchtlicher Lücken befremden darf; weshalb ferner der Umstand, daß Matthäus zwischen David und dem Exil eine salomonische, Lukas dagegen eine nathanische Geschlechtsreihe bietet, samt den weiteren auf die nachexilische Zeit bezüglichen Differenzen nicht allzu auffallend gefunden werden darf; weshalb endlich auch das Abzielen beider Register, des matthäischen sowol wie des lukani-

schen, auf Josef, den Pflegevater Jesu, statt auf Maria, deren davidische Abstammung einfach vorausgesetzt wird, sich als etwas keineswegs abnormes, vielmehr dem jüdischen Rechtsbrauch, der einen Vater-Stammbaum erforderte, einzig entsprechendes ergibt. Die davidische Abkunft Jesu stand übrigens dem urchristlichen Bewusstsein auch one genealog. Nachweisung gegenüber jedem etwaigen Zweifel fest. Schon die Zeitgenossen des Herrn gestehen sie als tatsächlich zu (Matth. 15, 22; 21, 30), Paulus bezeugt sie (Röm.1, 3), der Hebräerbrief (7, 14) betont sie als etwas allbekanntes. Noch am Schlusse des apostolischen Zeitalters werden die Enkel eines Bruders Jesu dem Kaiser Domitian als Nachkommen Davids vorgefürt (Euseb., H. E. III, 20). — Das Empfangensein des Jesuskindleins vom heil. Geiste one Zutun eines Mannes (vgl. Joh. 1, 13) berichtet die Geburtsgeschichte sowol nach Matthäus wie nach Lukas; nur hebt der letztere Evangelist die das geheimnisvolle Ereignis ankündigende Engelsbotschaft an Maria (Luk. 1, 26—38), der erstere die ihm gefolgte Engelsoffenbarung an Josef besonders hervor (Matth. 1, 18—25). Die Geburt des Herrn erfolgte nicht im Wonorte Josefs und Marias, dem galiläischen Flecken Nazareth (oder Nazara, s. den Art.), sondern gemäß prophetischer Weissagung (Mich. 5, 1) zu Bethlehem im Stamme Juda, wohin das von da entstammte Par durch einen Schatzungsbefehl des Kaisers Augustus zu reisen genötigt worden war (Luk. 2, 1—14). In dürftiger Niedrigkeit, in einem als Ersatz für das mangelnde Unterkommen in der Herberge benutzten Stalle, der vielleicht gleichzeitig als Höle zu denken (vgl. oben I), wird hier der priesterliche König Israels und Heiland der Welt geboren; arme Hirten, durch eine Engelerscheinung belehrt, werden zu den ersten menschlichen Zeugen und Verkündigern seiner Ankunft auf Erden. Acht Tage nach der Geburt wird das Kind durch die Beschneidung in die Volksgemeinde des Alten Bundes aufgenommen (Luk. 2, 21) und empfängt dabei altisraelitischer Sitte gemäß seinen irdischen Namen: Jesus, d. i. Jeschua, Jehoschua („Jahve-Hülfe"), welchem erst seit seinem öffentlichen prophetischen Lehrwirken der heilsgeschichtliche Amtsname Christus, d. i. Messias, der Gesalbte Gottes, sich hinzugesellen sollte. Ein prophetisches Anen davon, dass das zu Bethlehem geborene Kindlein der Maria sich als der gottverordnete Heiland der Welt erweisen werde, tritt übrigens bei mehreren älteren Zeitgenossen bereits um die Zeit seiner Geburt hervor, wie Lukas und Matthäus im allgemeinen hierin übereinstimmend, im einzelnen freilich von einander abweichend, dies berichten. Lukas fürt mehrere derartige Zeugnisse aus dem Kreise der frommen israelitischen „Harrenden" (προςδεχόμενοι) an: Elisabeth und Zacharias, die mit Maria verwandten Eltern Johannis des Täufers, begrüßen auf Grund höherer Offenbarung die nahe Zukunft des Heilandes schon kurz vor seiner Geburt in prophetischem Geiste (Luk. 1, 39 ff., 57 ff.); der greise Symeon und die Prophetin Hanna legen, als das Jesuskind 40 Tage nach seiner Geburt als Erstgeborener im Tempel dargestellt und mit der gesetzlich vorgeschriebenen Opfergabe gelöst wird, im Geist der Weissagung ihr hoffnungsfreudiges Zeugnis ab für den, der da bestimmt sei zum Licht der Heiden und zum Preis Israels (Luk. 2, 22—38). Wärend der paulinisch-universalistisch gerichtete Evangelist die Zeugnisse dieser Stimmen aus Israel aufbewart, berichtet der sonst den Anschluss an die alttestamentlichen Grundlagen strenger warende Zöllner-Apostel von der Huldigung einiger glaubensbegeisterter Zeugen aus der fernen Heidenwelt des Ostens, vielleicht Proselyten aus der babylonischen Diaspora des Judentums, die dem noch in Bethlehem weilenden Kindlein aus Anlass eines bedeutsamen Himmelszeichens dargebracht wurde (Matth. 2, 1—12). An diese Verherrlichung des Christuskindes durch die „Magier von Osten" schloss eine Verkettung von Umständen, welche seinen Eltern ihre Niedrigkeit und die Notwendigkeit des Hindurchgehens des zum Messias Bestimmten durch viel Leiden zur Herrlichkeit eindringlich vor Augen stellte, unmittelbar sich an. Herodes der Große trachtet dem jungen Königsspross im Geburtsorte Davids in eifersüchtigem Argwon nach dem Leben, nötigt die heilige Familie zur Flucht nach Ägypten, und fürt so weiterhin, da der nach seinem bald darauf eingetretenen Tode zum Nachfolger in Judäa gewordene Herodes Archelaus an tyrannischer Tücke ihm änlich, die Übersiedelung der

aus Ägypten Zurückgekehrten nach ihrem früheren Wonort Nazareth — also das Heranwachsen des einstigen Messias als „Nazarenus" auf dem Boden des verachteten Galiläerlandes, vergl. Jes. 8, 23 f. mit Jes. 11, 1 — herbei (Matth. 2, 13—23). Gleich Matthäus läßt auch der von dieser Episode nichts berichtende Lukas (2, 39) einige Zeit nach Jesu Geburt dessen Übersiedelung mit den in die galiläische Heimat zurückkehrenden Eltern nach Nazareth stattfinden. Von dort aus läßt er jenen Besuch der heiligen Familie mit dem 12järigen Knaben Jesus im Tempel zu Jerusalem erfolgen, der das früheste Selbstzeugnis desselben über sein einzigartiges Verhältnis zum himmlischen Vater hervorruft und das bedeutsam abschließende Ereignis der evangelisch überlieferten Kindheits- und Jugendgeschichte des Herrn bildet (Luk. 4, 41—52). — Von den seitens der neueren Kritik gegen diese Erzälungen der evangelischen Kindheitsgeschichte geltend gemachten Bedenken könnte zumeist die in Matth. 2 enthaltene Geschichte von der Anbetung der Magier, der Flucht nach Ägypten und dem bethlehemitischen Kindermorde in wirksamer Weise betroffen werden, weil Luk. 2, 39 anscheinend eine alsbaldige Rückkehr Josefs und Marias von Bethlehem, one vorherige Reise nach Ägypten, stattfinden läßt und weil die Annahme einer sagenhaften Gestaltung der betreffenden Fakta gemäß der messianisch gedeuteten Stellen Num. 24, 17 (der „Stern aus Jakob") Hos. 11, 1 („Aus Ägypten habe ich meinen Son gerufen"), Jerem. 31, 15 (Rahels Klage um ihre Kinder) und Jes. 11, 1 (der נֵצֶר = *Ναζωραῖος*) einigermaßen nahe liegt. Doch darf nicht außer Betracht gelassen werden, daß im Grunde nur von der erstgenannten Stelle mit einiger Sicherheit angenommen werden kann, daß sie schon in vorchristlicher Zeit messianisch aufgefaßt wurde, wärend die Deutung der übrigen Stellen auf Christum, wie Matthäus sie gibt, sich eher so ausnimmt, als habe der Evangelist sie erst gemäß den betr. Ereignissen der Jugendgeschichte des Herrn konzipirt, nicht umgekehrt diese gemäß den als messianisch gefaßten Stellen erdichtet. Verglichen mit den apokryphischen Evangeliensagen über Jesu Geburt und früheste Schicksale nimmt jedenfalls die ganze Reihe des von Matthäus in K. 2 Erzälten sich wie ein unverfälschter authentischer Originaltext neben einer arg verzerrenden und entstellenden Parodie aus. Obendrein läßt die aus Luk. 2, 39 erwachsende chronologische Schwierigkeit möglicherweise dadurch sich heben, daß man die ägyptische Reise als eine nur kurz wärende, etwa nur 3—4 Wochen umfassende, denkt und zwischen die Beschneidung Jesu am 8. und seine Darstellung am 40. Tage legt. Vgl. hierüber, sowie über die positive Bestätigung, welche dem Bericht über den Stern der Magier aus gewissen astronomischen Indicien zu erwachsen scheint, unten Nr. III, 1. Auf jeden Fall ist die größte Behutsamkeit in Beurteilung, beziehungsweise Verurteilung dessen, was kritisch anfechtbar scheint, zu empfehlen. Selbst die Annahme, daß beiden Evangelisten, dem Matthäus sowol wie dem Lukas, statt ursprünglicher Gemeindetradition über diese Lebensanfänge des Herrn „bloß vereinzelte, private und bereits ins Unsichere und Sagenhafte übergegangene Reminiscenzen" zu Gebote gestanden hätten (Beyschlag), ist sehr subjektiver und prekärer Art. Im Gegenteil scheint vieles in beiden Berichten Bestandteil einer uralten, durch Augen- und Orenzeugen getragenen Gemeinde-Überlieferung gewesen zu sein. Und sonderlich solche Erzälungen, wie die von Symeon und Hanna sowie vom 12järigen Jesus im Tempel können schlechterdings nicht Schöpfungen dichtender Sage sein, ihre Geschichtlichkeit kann nur von der willkürlichsten und blasirtesten Hyperkritik in Zweifel gezogen werden.

2. Jesu Entwickelung, Taufe und Eintritt ins öffentliche Leben. Das Verweilen des Zwölfjärigen in „seines Vaters Hause" zu Jerusalem ist der einzige geschichtliche Zug, der uns einen Einblick in das Geheimnis jenes vieljärigen geistigen Entwickelungsganges vergönnt, aus welchem sein welterlösendes und kirchengründendes Wirken hervorging. Eine „Zunahme an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen" nennt der Evangelist (Luk. 2, 52; vgl. 2, 40) jene Entwickelung; er charakterisirt dieselbe damit als eine wirkliche Entwickelung, beruhend auf einem nicht bloß scheinbaren Mensch-

gewordensein, vielmehr auf einer tatsächlich stattgehabten Selbstentäußerung des ewigen Gottessones, einem wirklichen und wesentlichen Eingehen desselben in die Knechtsgestalt des Menschenlebens, ja in die „Änlichkeit des Fleisches der Sünde“ (vgl. Phil. 2, 6 f. mit Röm. 8, 3). Aber wenn auf wirklicher Entäußerung der Gottesgestalt beruhend und darum frei von jedwedem doketischen Gaukelspiel, muss die Geistesentwickelung Jesu doch als eine absolut sündefreie, als eine im Kampf mit jeder Versuchung feststehende gedacht werden (Joh. 8, 46; 2 Kor. 5, 21; 1 Petr. 1, 19; Hebr. 4, 15). Und eben aus dieser seiner Sündlosigkeit wird sein unaufhaltsames Zunehmen an göttlicher wie menschlicher Weisheit, sein stetiges Fortschreiten in schauender Erkenntnis der himmlischen Dinge (Joh. 3, 11), sein Verklärtwerden von einer Klarheit zur anderen erklärt werden müssen. Dabei kann aber diese Zubereitung zum Werkzeuge göttlicher Heilsoffenbarung und Welterlösung anders nicht als in der demütigsten äußeren Form, Haltung und Lebensweise vor sich gegangen sein. Der, in dem „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wonte“ (Kol. 2, 9), lebte und lernte als eines Zimmermanns Son. Ein „Zimmermann“ wird er selbst nach seinem Hervortreten in die Öffentlichkeit einmal genannt (Mark. 6, 3), hatte sich also offenbar selbst in das Handwerk seines Pflegevaters hineingearbeitet und die mancherlei hölzernen Geräte, welche das häusliche Leben oder der Ackerbaubetrieb seiner Landsleute erforderten, bereiten gelernt. Dem reich entwickelten, durch mancherlei kulturhistorisch bedeutsame Züge aus den Schriften z. B. des Josephus und aus dem Talmud illustrirbaren Handwerkerleben seines Volkes (vergl. die lehrreiche Schrift von F. Delitzsch: „Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, nach den ältesten Quellen geschildert“, 3. Aufl., Erlangen 1879) hat er nicht fremd gegenübergestanden, auch nicht bloß äußerlich oder wie zum Scheine sich angenähert; er ist vielmehr aus ihm hervorgegangen. Jesus sowol wie der größte seiner Jünger, Paulus, sind selbst Handwerker gewesen, der Beruf der „arbeitenden Klassen“ im engeren Sinne ist „durch die Teilnahme des Größten aller Menschenkinder in einer mehr als irdischen Weise geadelt und geheiligt worden“. — Dass die religiöse Seite seines Entwickelungsganges in innigem Anschlusse an die religiösen Bildungsfaktoren seiner Volks- und Zeitgenossenschaft ihre Ausbildung empfangen, sich also wesentlich auf dem Grunde des synagogalen Lebens bewegt haben werde, darf nach der Andeutung, welche durch jene Nachricht aus seinem 12. Lebensjare hierüber geboten wird (Luk. 2, 46), als gewiss angenommen werden. Da es aber die Pharisäer waren, welche damals „auf Mosis Stule saßen“ (Matth. 23, 2), welche überhaupt die damalige Schriftgelehrsamkeit beherrschten und mittelst ihrer den durchgreifendsten Einfluss auf das gesamte Volksleben übten, so wird er vornehmlich von ihnen her, deren Schule ja viele der edelsten und besten Bestrebungen und Lebenserscheinungen in sich schloss, angeregt und beeinflusst worden sein. Das wol nur in aristokratischen Priesterkreisen heimische, im Volke aber verhasste Sadducäertum dürfte kaum anders als in negativer Weise auf sein Lernen und Lehren Einfluss geübt haben. Und die dritte Hauptrichtung im palästinisch-religiösen Volksleben seiner Zeit, das mönchischartig fromme und weltflüchtige Essäertum, kann jedenfalls nur aus ziemlicher Ferne von ihm angeschaut worden sein. Direktere Berürungen mit diesem Orden mag vielleicht Jesu Vorläufer, Johannes, erfaren haben; seiner eigenen Lebenssitte und Geistesrichtung blieb essäisches Wesen gründlich fern (s. Matth. 11, 18. 19). — Wie frei von jeder Einseitigkeit übrigens sein Anschluss auch an die herrschende pharisäische Lehrtradition sich gehalten haben muss, geht aus zalreichen seiner Reden wider die „Pharisäer und Schriftgelehrten“ zur Genüge hervor. Nur wer trotz jarelangen Verkehrs mit dem heuchlerischen Wesen und dem raffinirten Egoismus dieser „blinden Blindenleiter“ sein Herz und seinen Wandel in absoluter Reinheit bewart hatte, konnte und durfte mit der niederschmetternden Gewalt von Worten, wie die am Schlusse der Bergpredigt, oder mit Strafreden, wie die in Matth. 15 und 23 (und Par.), wider dies „Otterngezüchte“ eifern. Vgl. übrigens, was das Ungegründete der modern-jüdischen, namentlich von Abrah. Geiger aufgestellten Behauptung von einer völligen Unselbständigkeit Jesu gegenüber seinen pharisäi-

schen Lehrern betrifft: Delitzsch, „Jesus und Hillel; mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen“, 3. Aufl. 1879.

Das Resultat dieses Entwickelungsganges, in dem one Zweifel auch selbständige anhaltende Vertiefung in die hl. Schrift eine bedeutende Rolle gespielt haben muss (s. Joh. 7, 15; Matth. 13, 54), tritt uns zur Zeit des Eintritts Jesu in sein öffentliches Lehrwirken im wesentlichen abgeschlossen entgegen. Dazu freilich, dass dieses Lehrwirken im Geiste höherer Gotteskraft und messianischer Amtsgnade sich betätigte, von vornherein also „gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten“ auftrat (vgl. Matth. 7, 29), befähigte den Herrn der Empfang der Taufe durch seinen prophetischen Herold und Wegbereiter Johannes im Jordan. Eine nicht geringe Bedeutung für seine gesamte Messiaslaufban ist diesem Ereignisse, dem ersten Moment seiner irdischen Geschichte, dessen sämtliche vier Evangelisten gedenken (Matth. 3, 13—17; Mark. 1, 9—11; Luk. 3, 21—23; Joh. 1, 32—34), auf jeden Fall beizumessen. Der schuldlos Reine unterzieht sich der Wassertaufe zur Buße (Matth. 3, 11; Apg. 1, 5), welche eigentlich Sündenabwaschung bezweckt und bedeutet. Der damit vollbrachte Akt demütigen Gesetzesgehorsams (Matth. 3, 15) und freiwilliger Erniedrigung zieht sofort als göttlichen Lon eine wunderbare Erhöhung nach sich, deren Zeuge der schon vorher im Geiste prophetischer Anung zur Einsicht in seine höhere Würde und Sendung gelangte Täufer wird. Jesus empfängt in dem Moment, wo die Wasserflut des Jordan über seinem Haupte zusammenrauscht, die Salbung mit dem hl. Geiste (Jes. 61, 1; vgl. Apg. 4, 27). Gott gibt ihm seinen Geist one Maß (Joh. 3, 34); er lässt an ihm, als dem Erstling und Mittler des Neuen Bundes, die von den Propheten verkündigte Ausgießung seines Geistes über alles Fleisch anheben und er erklärt ihn zugleich feierlich für seinen geliebten Son, in bestätigender Erfüllung des im Psalm Geweissagten (Ps. 2, 7). Der demütige und sanftmütige Knecht Gottes (Jes. 42, 1 ff.), der den Weg der Niedrigkeit und des Todesleidens zu seinem Messiaswege erkoren, wird als solcher Gottesknecht zugleich aber auch als wahrer Gottesson göttlicherweise anerkannt und bestätigt. Der Geist des Messiastums kommt über ihn, rüstet ihn aus mit seiner siebenfältigen himmlischen Gnade und Kraft (Jes. 11, 1 f.; 61, 1; vgl. Luk. 4, 18 f.) und erteilt ihm so die göttliche Weihe zur Ausrichtung des Werks der erlösenden Liebe, wozu Gottes ewiger Heilsratschluss ihn erkoren. Sowol der Täufer, der ihn vorher in dieser Eigenschaft als Messias noch nicht erkannt hatte (Joh. 1, 33), wird jetzt, durch prophetisches Gesicht und göttliche Stimme belehrt, es inne, dass in ihm das verheißene Gotteslamm zum Tragen der Sünde der Welt gekommen; als auch Jesus selbst erwacht jetzt zur vollen Klarheit seines messianischen Selbstbewusstseins, das vorher nur in ihm geknospet hatte, jetzt aber wie durch einen belebenden Sonnenstral von oben mit einemmale erschlossen wird. Nicht als ein „Messias-Entschluss“ (Keim) ist dieses sein Gelangen zur Erkenntnis seiner messianischen Aufgabe und Bestimmung zu denken; die Demut seines Sichunterordnens unter das Gesetz, das lediglich Empfangende, noch nicht Gebende oder frei Handelnde seines Verhaltens wärend des ganzen Weiheaktes und noch einige Zeit nachher schließt eine solche Annahme bestimmt aus (vgl. gegenüber der betr. Annahme Keims besonders Weizsäcker, Untersuchungen über die ev. Geschichte, 1864, sowie H. Schmidt in den Theol. Stud. und Krit. 1878, S. 393 ff.). Der bei der Jordantaufe mit dem Geist Gesalbte tritt vorerst aus seiner Passivität noch nicht heraus. Er fült wol die über ihn gekommene höhere Kraft, die sich demnächst in einer Fülle von Wunderwirkungen, gemäß dem vom Messiasgeiste Geweissagten (Jes. 61, 1 f.) bezeugen musste, die auch in der beim Taufakt auf ihn sich herniedersenkenden Taube ein erstes, noch innerhalb des Bereichs des Visionären sich haltendes Wunder zu seiner Verherrlichung kundgetan hatte: aber noch tut er keinen Schritt zur selbsttätigen Erprobung dieser Wunderkraft. Vielmehr wird er zunächst nach der Taufe, gemäß dem bezeichnenden Ausdruck der Evangelisten, „vom Geiste in die Wüste gefürt, auf dass er vom Teufel versucht würde“ (Matth. 4, 1; vgl. Mark. 1, 12 f.; Luk. 4, 1 ff.). Eine Versuchung, ein längeres Ringen und Kämpfen des in der Wüsteneinsamkeit Fastenden mit den

versuchenden Mächten der gottfeindlichen Welt, die ihn von der erwälten Messiaslaufban des demütigen Gehorsams und der Leidenswilligkeit zum falschen Messiasideal des damaligen Judenvolkes hinüberzuziehen trachten, ist das nächste, was auf seine Einsetzung in die Messiaswürde folgt. Und es ist in hohem Grade lehrreich und bedeutsam, dass zwei der versuchlichen Zumutungen des bösen Geistes, von welchen der Herr später seinen Jüngern erzälte, dass sie an ihn ergangen, auf die Vollbringung von Wundertaten von jener sinnlich-äußerlichen Art lauteten, wie der fleischliche Sinn Israels damals sie von seinem Messias erwartete und wie die unlautere Phantasie späterer gnostischer Tendenzschriftsteller sie in der Tat ihrem Christus angedichtet hat. Der Heilige Gottes besteht die eine wie die andere dieser Anfechtungen in demselben Geiste kindlichen Gehorsams gegen Gott und sein Wort, der ihn von Jugend auf geleitet. Er siegt ebendarum auch in jenem dritten, entscheidenden Versuchungskampfe, nach dessen Bestehung statt des von dannen fliehenden Widersachers hehre Engelmächte Gottes ihn umspielen und bedienen (Matth. 4, 11; vgl. Mark. 1, 13). Das symbolisch Eingekleidete des auf diese Vorgänge bezüglichen Berichtes Jesu an seine Jünger ist unverkennbar. Es schimmert durch die ausfürlicheren, nur unwesentlich voneinander abweichenden Relationen, welche der erste und der dritte Evangelist aufbewart haben, ebensowol hindurch, wie es dem summarisch zusammenfassenden Berichte bei Markus aufgeprägt erscheint (vgl. übrigens die hiehergehörigen Monographieen von Rebe ꝛc.; als neueste die von E. Hünefeld: Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht, Berlin 1879). — Erst nach dieser siegreichen Bewärung des gotterkorenen Messias im Kampfe mit dem Fürsten dieser Welt beginnt sein Heraustreten in eben diese Welt, um in der Kraft des göttlichen Geistes sein Reich in ihr zu begründen. Der Wundermächtige, der des vom Satan ihm nahe gelegten göttlichen Gebrauchs seiner Wunderkraft sich treulich enthalten hat, betätigt nun die Fülle der in seinem Geistes- wie Naturleben sich regenden höheren Kräfte und Gaben, und zwar zunächst (s. Joh. 1, 35—51) um den Kern einer Heilsgemeinde, den fruchtbaren Wurzelstock des zu pflanzenden Gottesreiches zu sammeln und zu begründen.

3. Plan, Stufengang und Mittel des messianischen Wirkens Jesu. Die Annahme eines bestimmten Planes Jesu als der Grundlage seines messianisch-reichsgründenden Tuns ist durch den Missbrauch, welchen sowol der Rationalismus als der ältere Supranaturalismus mit ihr getrieben, bei manchen neueren Theologen unverdientem Misskredit anheimgefallen (Schleiermacher, Ullmann ꝛc., auch Kahnis, L. vom h. Geist, S. 47, der geradezu von einer „ungesalzenen Frage nach dem Plane Jesu“ redet). Hütet man sich davor, ein Hindurchgehen des Messiasbewusstseins und -strebens des Herrn durch eine erste, noch ganz sinnlich geartete, einem politisch-theokratischen Messiasideal huldigende Phase zu statuiren, ihn also nur allmählich und mittelst mehrfacher Umbildungen des ursprünglich gehegten Vorhabens bei dem Opfertode als der schließlichen Krönung seines Werkes anlangen zu lassen (Paulus, v. Ammon, de Wette, auch Hase in Aufl. 1 seines Lebens Jesu, 1829, u. s. f.); stellt man vielmehr den richtigen Begriff und das ware Ziel seiner Aufgabe als schon durch die Geistessalbung bei der Taufe ihm enthüllt und als demgemäß vom Beginn seines öffentlichen Wirkens an feststehend dar, wie dies von uns im obigen geschehen: so kann und muss von Zugrundlegung eines gewissen Planes für die Messiaslaufban Jesu immerhin die Rede sein. Als ein planmäßig angelegtes charakterisirt der Herr selbst sein Wirken indirekterweise in Gleichnissen, wie das vom Turmerbauer und vom kriegfürenden Könige (Luk. 14, 28—33), desgleichen in Aussprüchen an die Seinen, wie Joh. 2, 4 (von der Stunde, die noch nicht gekommen); Joh. 5, 20 (von den größeren Werken, die der Vater ihm zeigen werde); Joh. 6, 51 (vom Brot des Lebens) und anderen Worten, auch setzen sowol der Anfang als mittlere Zeit seines Lehrwirkens seine Bekanntschaft mit dem ernsten Endziel dieses Wirkens deutlich genug voraus. Auch die Mehrzal der Gleichnisse vom Gottesreiche gibt eben diesen Stufenfortschritt des messianischen Offenbarungs- und Erlösungs-Werkes als in seiner Notwendigkeit von ihm

klar erkannt und begriffen zu erkennen. Es zeugt deshalb von grober Misskennung des waren Wesens und des wirklichen Ganges der Geschichte Jesu, wenn Renan (mittelst oberflächlich-eklektischer Umbildung jener Plan-Theorieen des älteren Rationalismus) den Herrn zuerst als „entzückenden Sittenlehrer“, dann, seit dem Bekanntwerden mit dem Täufer, als „schwärmerischen Idealisten und Propheten des nahen Himmelreichs“; hierauf, vom Tode des Täufers an, als schroff revolutionär und antijüdisch auftretenden Messias oder „himmelsstürmenden düsteren Riesen“; endlich seit der Katastrophe der letzten Osterwoche als den „tragisch Untergehenden und in den Herzen der Seinen Fortlebenden“ schildert. Schenkels Versuch, unter Vermeidung der ärgsten Geschichtswidrigkeiten diesen Renanschen Roman deutsch zuzustutzen, liefert ein im Grunde nicht viel richtigeres Bild vom Entwickelungsgange Jesu, dessen sechs Epochen er einseitig durch dem Markusevangelium entnommene Data (Mark. 3, 6 f.; 6, 45; 10, 1; 11, 1; 14, 1) markirt und als erste, vom Täufer her angeregte Entwickelung, als erste, noch vormessianische Gemeindestiftung, als Beginn des messianischen Auftretens, als Übergang zum judäischen Wirkungskreise, als Entscheidung und Vollendung bezeichnet. Geistvoller jedenfalls, aber doch auch in geschichtswidriger Weise künstelnd, dabei einseitig (unter scharfem Tadel der neuerdings beliebten „Präkonisation des Markus“) die Darstellung des Matthäusevangeliums zu Grunde legend, hat Keim einen „galiläischen Frühling“, eine Zeit der „galiläischen Stürme“ und ein „jerusalemisches Todesostern“ als die drei Hauptstadien des Entwickelungsganges Jesu unterschieden; im ersten derselben habe der durch den Täufer zu messianischem Bewusstsein Erweckte das Gottesreich als im Kommen begriffen, im zweiten als bereits gekommen, aber als schweren Anfeindungen unterliegend und deshalb auf eine bloß innerliche Gestaltung angewiesen, im dritten endlich wider als sinnlich-äußerliches, das aus seinem Kampfe mit den finsteren Mächten des Todes leuchtend hervorbrechen werde, verkündigt. Besonders beim letzten dieser Stadien tritt unzweifelhaft auch wider eine Änlichkeit mit Renans romanhaft willkürlicher Geschichtskonstruktion zu Tage; der Versuchung, die letzte Verwickelung künstlich zu steigern, sie damit spannender zu gestalten, dass sie als plötzlich über den Heiland hereinbrechende und denselben in ein unsicheres Schwanken zwischen Messiastum und Prophetentum stürzende Katastrophe dargestellt wird, hat auch der Züricher Gelehrte nicht widerstehen gekonnt (vgl. zur Kritik dieser und noch einiger anderer neuerer Plantheorieen die schon zitirte gehaltvolle Abh. von H. Schmidt: „Über die Grenzen der Aufgabe eines Lebens Jesu“; Th. Stud. und Krit. 1878, S. 393–457). — Die Hauptepochen der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn werden nur dann geschichtsgemäß und seinem eigenen Plane entsprechend festgestellt, wenn man sich an das von ihm zur Auserwälung und Berufung seiner Jünger, als der Werkzeuge zur Gründung der neutestamentlichen Heilsgemeinde, Getane hält. Er umgibt sich zuerst, wärend der ersten Monate seiner galiläischen Lehrwirksamkeit, mit einer der Zal der Stämme Israels entsprechenden Zwölfzal von Jüngern (Matth. 10, 2—4; Mark. 3, 14—19; Luk. 6, 13—16; — vgl. Matth. 19, 20 Par.), innerhalb deren eine Dreizal vertrautester Lieblinge, Petrus, Jakobus, Johannes (— einmal, Mark. 13, 3, neben diesen dreien auch Petri Bruder Andreas —) ihm als engster Freundesrat nahetritt (Mark. 5, 37; Matth. 17, 1 ff.; 26, 37 und Par.). Zu diesen in stufenweiser Allmählichkeit berufenen und widerholt in kritischen Zeiten der Anfechtung (namentlich Joh. 6, 6 ff. und Matth. 16, 13 ff.) als Jünger im engsten Sinne Erprobten gesellt der Herr gegen Ende seiner Wirksamkeit, um die Zeit, wo er Galiläa als Hauptschauplatz seines Wirkens mit der näheren Umgebung Jerusalems zu vertauschen beginnt, einen weiteren Jüngerkreis von Siebenzig, nach der Zal der 70 Ältesten, 4 Mos. 11, und der 70 Hohenrats-Mitglieder; vielleicht auch im prophetischen Hinblick auf die, traditioneller symbolischer Auffassung zufolge, als Siebzigzal gedachte Gesamtheit aller Völker der Erde (Luk. 10, 1 ff.). Diese Schar der siebzig Jünger, bei ihrer Berufung mit einer änlichen Reihe von Manworten und Instruktionen versehen, wie sie die Zwölfapostel bei ihrer ersten feierlichen Entsendung vom Herrn empfangen hatte (vgl. Matth. 10, 5 ff. und Par.), tritt zwar

im weiteren Verlaufe der christlichen Urgeschichte sehr zurück, wie sie denn schon um die nächste Zeit nach Christi Himmelfart als in der Zal der 120 Seelen aufgegangen erschienen, welche damals den Kern und Grundstock der palästin. Urgemeinde der Christen bildeten (Apg. 1, 15). Nichtsdestoweniger muss ihre Berufung, die ja mit dem Ausbruche Jesu zur Hinwegverlegung des Hauptschauplatzes seiner Wirksamkeit von Galiläa nach Judäa oder mit dem Beginne seines außergaliläischen Wanderlebens nahezu zusammenfällt (vgl. Luk. 10, 1 f. mit 9, 51 ff.), einen bedeutsamen Fortschritt in der gegen sein Ende hin mehr und mehr sich erweiternden messianischen Lehrtätigkeit des Herrn gebildet haben. Die Verklärung auf dem galiläischen Berge war kurz vorhergegangen; einiges andere von Bedeutung, besonders die öfteren Vorhersagungen des nahen Leidens und Sterbens, sowie der von Johannes erzälte Vorgang von den griechischen Festpilgern, welche Jesum zu schauen wünschen, Joh. 12, 20 ff., fällt in die durch den neuen Berufungsakt eröffnete Epoche. Ihrer Dauer nach hält dieselbe die Mitte zwischen der Zeit des galiläischen Lehrwirkens und der auf die Frühlingsfestzeit des Sterbejares konzentrirten Schlussepoche des gesamten Erdenlebens Jesu. Ein mehrjäriger Zeitraum galiläischen Lehrwirkens, umgeben von den Zwölfen, ein mit der Berufung und Entsendung der Siebzig anhebendes, ungefär viermonatliches Wanderleben oder Reisepredigerleben zwischen Galiläa und Judäa, und eine nahezu fünfzigtägige Schlusszeit des Leidens und der Offenbarungen nach der Auferstehung: das sind die drei ungleich langen Stadien, in welche die messianische Wirksamkeit des Herrn zerfällt. Innerhalb des mehrere (ob drei oder vier?, darüber s. unten III) Jare umspannenden galiläischen Stadiums können zwar einige Vorgänge von relativ epochemachender Geltung unterschieden werden; so namentlich die Gefangennahme Johannis des Täufers durch Herodes (als Anlass zur Konzentration des Wirkens Jesu auf Galiläa und zur Sammlung der Zwölfe als Gehilfen für diese galiläische Wirksamkeit), und weiterhin dann das ungefär mit dem Bekanntwerden des Todes Johannis zusammenfallende große Speisungswunder mit seinen Folgen (Matth. 14 und Par.; Joh. 6, 66 ff.). Doch kommt denselben eine so tief einschneidende Bedeutung, wie dem Eintritt in jene nach Jerusalem hinstrebende Wanderzeit und dem Beginne der Leidenswoche nicht zu.

Die Mittel, wodurch Jesus seine gottmenschlich-messianische Würde bezeugt und sein Heilswerk fördert, bleiben wärend der drei beschriebenen Entwickelungsstufen seiner Laufban wesentlich die gleichen; nur die abschließende Leidens- und Herrlichkeitszeit bedingt eine gewisse Reduktion der Stärke ihrer Handhabung. Man unterscheidet Wunderwirkung und Lehrtätigkeit, und zwar dies mit Recht, vorausgesetzt, dass man das innige Handinhandgehen beider gehörig im Auge behält, also weder den wunderbar zündenden, widergebärenden, neuschaffenden Charakter samt dem eminenten Weissagungsinhalt seiner Lehrreden übersieht, noch auch den Umstand vergisst, dass seine Wunderhandlungen zum großen teil lehrende Aufschlüsse und Gespräche bedeutsamer Art in ihrem Gefolge hatten, oder auch an und für sich, durch den symbolischen Tiefsinn ihres Geschehens, wie z. B. die Blindenheilungen als Kraftwirkungen des Lichts der Welt, die Verklärung, die Stillung des Sturmes, das Verdorrenmachen des Feigenbaumes rc., eine intensiv lehrhafte Wirkung betätigten. Überhaupt wollen die Wunder Jesu durchweg im engsten Zusammenhang mit seinem ganzen gottmenschlichen Personleben aufgefasst sein. Sie werden nur dann richtig gewürdigt und besonders auch unter den rechten apologetischen Gesichtspunkt gestellt, wenn sie nicht bloß als Zeugnisse gegenüber dem menschlichen Unglauben, sondern zugleich als Symptome des höheren messianischen Lebens Jesu sowie als heilsgeschichtliche Sinnbilder und weissagende Unterpfänder der herrlichen Zukunft des Gottesreiches (Joh. 1, 51; 14, 12 u. s. f.) betrachtet werden; vgl. die lehrreichen Darlegungen von Steinmeyer: „Die Wunderthaten des Herrn, in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet (Berlin 1866). So aufgefasst, erscheint die Wunderwirksamkeit des Herrn als etwas seine gesamte öffentliche Tätigkeit durch alle Stadien hindurch mit Notwendigkeit begleitendes; wie denn nicht bloß Wunder der Herzenskündigung (wie bei Natha-

nael Joh. 1, 45), sondern auch wunderbare Fischzüge (Luk. 5, 1—11), Speisungswunder (Joh. 2, 1 ff.) und Heilungswunder (Mark. 1, 23 ff.) schon bei der Berufung und Sammlung der Apostel in reichlicher Zal mitwirken; wie ferner die ersten Todtenerweckungen bereits in eine ziemlich frühe Zeit des galiläischen Wirkens fallen, wärend die letzte und wunderbarste unmittelbar in die Leidenszeit hineinreicht; wie endlich wärend dieser letzten Epoche allerdings die vorher so reichlich strömende Wunderkraft zeitweilig in Latenz tritt, aber nur, um mit dem Moment der Auferstehung, als des Centrums und Gipfels aller messianischen Wundererweisungen, von neuem aufs gewaltigste hervorzubrechen und in der, seinem nunmehrigen Übergang in den Verklärungszustand entsprechenden veränderten Form des geheimnisvollen Erscheinens, Widerverschwindens u. s. f. bis zum Ende der 40 Tage fortzudauern. — Gleich dem Wunderwirken oder dem messianischen Prophetentum der Tat, zieht auch das Lehrwirken oder das messianische Prophetentum des Worts sich durch die gesamte öffentliche Laufbau des Herrn hindurch. Es ist nur ein relativer, einzelne besondere Lehrformen betreffender Wechsel, der sich hier als mit den Hauptepochen seines Messiastums im Zusammenhang stehend nachweisen läßt; die Lehrtätigkeit im ganzen beginnt mit den ersten Berufungen der Jünger durch den aus der Wüste nach der Jordansau Zurückgekehrten, und endigt erst mit der Himmelfart. Allerdings aber wechselt Form und Art seines Lehrens insofern, als er wärend der Anfangszeit des galiläischen Lehrwirkens mehr Gesetz, gegen das Ende derselben und in der Übergangszeit zum Leiden und Sterben mehr prophetische Verheißung, betreffend das von ihm zu gründende Gottesreich und dessen Zukunft, vorträgt; jene Gesetzeslehre überwiegend eingekleidet in die gnomische Lehrform der Bergpredigt und anderer derartiger Spruchreden, diese Verheißungslehre überwiegend die Gestalt von Parabeln tragend. Die Lehrform des johanneischen Christus zeigt gewisse, der Grundeigentümlichkeit des vierten Evangeliums entsprechende besondere Merkmale; sie bevorzugt die symbolisch-allegorische Darstellungsweise vor der gnomisch-parabolischen, bewegt sich mehr in Selbstzeugnissen Jesu von seiner gottmenschlichen Person, als in Reden oder Weissagungen über sein Reich, erscheint überhaupt mehr als doctrina Christi denn als doctrina de Christo. Auch innerhalb ihrer läßt sich ein gewisses stufenmäßiges Fortschreiten vom Leichteren zum Schwereren, von irdischen Dingen zu himmlischen Dingen, von der Anwendung einfacherer Formen zu wachsender Ideeenfülle und Tiefe des Mitgeteilten nachweisen, aber doch auch nur ein ganz relatives, zu einer scharfen Scheidung nach Perioden keine Anhaltspunkte darbietendes. — Vgl., was die Eigentümlichkeiten der Lehrweise Jesu betrifft, überhaupt Schleiermacher, Leben Jesu, herausgeg. v. Rütenik, Vorl. 35—50; H. Weiß, Die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern (Theol. Stud. und Krit. 1869, I); Geß, Christi Person und Werk &c., I, 1870, sowie insbesondere die auf die Parabeln bezüglichen Monographieen von Unger (1828), Thiersch, W. Mangold (1861, 3. A. 1878), Nippold (1874), Siegfr. Göbel (1879) u. a.

Nach dieser allgemeineren Betrachtung des messianischen Wirkens Jesu in seinem Stufengange wenden wir uns zu einer übersichtlichen Aufzälung seiner einzelnen Hauptmomente, gemäß der ungefären Reihenfolge, welche bei vergleichender Zusammenfassung der synoptischen mit der johanneischen Relation sich ergibt.

4. Das mehrjärige galiläische Lehrwirken. — a) Anfängliches Zusammenwirken mit dem Täufer — noch nicht bestimmt konzentrirt auf Galiläa als einzigen Hauptschauplatz; auch noch nicht gestützt auf eine scharf abgegrenzte Jüngerschar. Evangelischer Berichterstatter über dieses erste einleitende Stadium der galiläischen Lehrtätigkeit ist wesentlich nur Johannes in seinen vier oder fünf ersten Kapiteln (1, 29—4, 46, oder eventuell — 5, 47). Die Synoptiker heben, im Anschlusse an ihre Berichte über Taufe und Versuchung Jesu, die Verhaftung des Täufers als Motiv für den Herrn, sich ins galiläische Land zu begeben, allerdings hervor (Mark. 1, 14; Matth. 4, 12), erzälen aber nichts von den zwischen jene grundlegende Momente des Messiaswirkens Jesu und das

Ende der Tätigkeit seines Vorläufers fallenden Begebenheiten. Diese gehören größtenteils noch dem judäischen Schauplatze des ersten öffentlichen Hervortretens des Herrn an; so die Gewinnung einiger Erstlinge treuer Jünger aus der Zal der um den Täufer am unteren Jordan Gescharten: der Zebedäussöne Johannes und Jakobus, der Jonassöne Andreas und Simon Petrus, der beiden Freunde Philippus und Nathanael-Bartholomäus (Joh. 1, 29—52); so weiterhin der prophetisch-symbolische Akt der ersten Tempelreinigung, wobei er zum ersten Male Widerspruch seitens der jüdischen Volksoberen, aber auch gläubigen Anschluss seitens Mancher aus dem zur Osterfeier in Jerusalem versammelten Volke erfur (Joh. 2, 13—25); so die nächtliche Unterredung mit Nikodemus über die Widergeburt zum Reiche Gottes (Joh. 3, 1—21); so endlich das zeitweilige taufende Nebeneinanderwirken seiner Jünger mit dem Täufer und das dadurch veranlasste Zeugnis des letzteren von Jesu höherer Würde (Joh. 3, 22—36). Eine besonders wichtige Begebenheit dieses Zeitraumes freilich: die erste Offenbarung seiner göttlichen Wunderkraft in dem Zeichen des in Wein verwandelten Wassers bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1—11) gehört seinem Heimatlande Galiläa an, wohin er sich vorübergehend zurückbegeben hatte und woselbst er auch seinem späteren Hauptwonorte Kapernaum, nahe den Heimatorten jener ersten Jünger, am See Genezareth, einen erstmaligen kürzeren Besuch abstattete (Joh. 2, 12). Nach Galiläa wendet er sich später, am Schluss dieser Epoche, auch wider zurück, als das mächtige Umsichgreifen seiner lehrenden und taufenden Wirksamkeit in Judäa ihm die Feindschaft der dortigen Machthaber zuzuziehen begonnen hatte (Joh. 4, 1—3), und als um dieselbe Zeit der galiläisch-peräische Tetrarch Herodes Antipas, erzürnt über die wegen seiner Ehe mit Herodias und anderer Übeltaten erfarenen scharfen Rüge, der bußpredigenden Wirksamkeit des Täufers ein frühes Ende bereitet hatte (Joh. 3, 24; vergl. Luk. 3, 20; Mark. 6, 17 ff.; Matth. 4, 13 ff.). In die Zeit dieser zweiten Heimkehr nach Galiläa fällt die von Johannis (4, 4—42) ausfürlich erzälte Unterredung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, samt der dadurch herbeigefürten Bekehrung einer Anzal von deren Volksgenossen an Jesum als den Heiland der Welt. — Ob auch noch dieser Vorgang samt der ihm zunächst gefolgten Heilung des Kindes des Königischen zu Kapernaum (Joh. 4, 47—54), sowie dem Heilungswunder am Teiche Bethesda zu Jerusalem (Joh. 5, 1—47) als der Gefangennahme des Täufers vorausgegangen zu denken ist, sodass demnach die fünf ersten Kapitel des johanneischen Evangeliums dem Zeitraume vor dieser Katastrophe gewidmet wären und ein dreimaliges Zurückkehren Jesu aus Judäa nach Galiläa bis zu derselben zu statuiren sein würde, darüber differiren die Annahmen der Chronologen des Lebens Jesu. Wieseler, Lichtenstein, Tischendorf, Tafel, Caspari rc. lassen die Verhaftung des Täufers erst zwischen Joh. 5, 47 und 6, 1 erfolgen; die Übrigen setzen schon Joh. 4, 43 f. als zusammenfallend mit der Matth. 4, 12 und Mark. 1, 14 erwänten Rückkehr nach Galiläa aus Anlass des genannten Ereignisses. Eine sichere Entscheidung in dieser Frage zu gewinnen, ist um so schwerer möglich, da das Joh. 5, 1 als Zeitpunkt des Bethesda-Wunders angegebene Fest jeder näheren Bezeichnung entbehrt und zu einer ziemlichen Zal chronologischer Kombinationen Raum gewärt (vgl. unten). Man wird es, bei der Unbestimmtheit sowol der synoptischen Berichte als der joh. Relation, betreffend den Zeitpunkt der Gefangennehmung Johannis, ungewiss lassen müssen, ob das gesamte öffentliche Wirken dieses Herolds Jesu überhaupt mehr als ein Jar umfasste, oder ob es innerhalb eines Jares verlief und demnach nur ein mehrmonatliches Nebeneinanderwirken Jesu mit ihm stattfand.

b) Von der Verhaftung des Täufers bis zu dessen Tode und dem ersten großen Speisungswunder (Matth. 4, 13—14, 36; Mark. 1, 15—6, 56; Luk. 4, 16—9, 17; Joh. 4, 47—6, 71, oder ev. bloß K. 6). Der Charakter dieses Zeitraums, der die Hauptmasse der galiläischen Wundertaten und Lehrreden, namentlich auch schon die Anfänge des Lehrens durch Gleichnisse in sich begreift, besteht in der allmählichen Sammlung einer fest und eng um Jesum gescharten Schule von Jüngern, mit den zwölf Aposteln als ihrem Kerne

und den großen, ob seiner Wunder begeisterten Volkshaufen aus allen Teilen Galiläas, die sich um den in der näheren Umgegend des See's Genezareth Wirkenden scharen, als dem bewegten Hintergrunde seines kirchenbildenden Tuns. Die Aussonderung und erste Aussendung der Zwölfe bildet einen der ersten Hauptakte der Epoche; die Erprobung ihrer Glaubensfestigkeit und treuen Anhänglichkeit beim Abfall einer größeren Schar jener nur um der Wunder willen ihm gefolgten Galiläer infolge seiner „harten Rede" in der Schule von Kapernaum bezeichnet den Zielpunkt der hier vorliegenden Entwickelung. Über die Dauer derselben läßt sich auch wider nichts absolut gewisses ermitteln, schon weil es fraglich bleibt, ob die von den beiden Heilungswundern Joh. 4, 47—54 und Joh. 5, 1 ff. umspannte Zeit noch in sie hineinzuziehen ist, oder nicht; ferner auch weil das Joh. 6, 4 erwänte Passah möglicherweise nicht das einzige in den Zeitraum fallende Fest dieser Art sein, derselbe also eventuell als über ein Jar wärend zu denken sein könnte. Doch liegt nichts eine solche Annahme direkt Begünstigendes vor; der Ausdruck *σάββατον δευτερόπρωτον* Luk. 6, 1 schließt schwerlich die Andeutung eines besonderen Passahfestes in sich, und die Möglichkeit, daß alle in den obigen Abschnitten erzälte Vorgänge innerhalb etwa eines Jares verlaufen seien, läßt sich mit irgendwelchen triftigen Gründen nicht bestreiten. — Diese Vorgänge sind aber hauptsächlich folgende: Jesus tritt, nachdem er seine Vaterstadt Nazareth wegen daselbst erfarener unfreundlicher Begegnung verlassen (Luk. 4, 16 ff.; Matth. 4, 13), in der Synagoge von Kapernaum, seinem nunmehrigen Hauptwonort, predigend und wunderwirkend auf. Seine Heilung eines Dämonischen daselbst, die unmittelbar gefolgte Heilung der fieberkranken Schwiegermutter Petri in ihrem Hause, sowie eine Reihe weiterer Heilungswunder, die er inmitten der ihn umdrängenden Volksmenge bis tief in die Nacht hinein vollbringt, bringen einen gewaltigen Eindruck bei der dortigen Bevölkerung hervor, dessen weiteren Wirkungen er sich jedoch durch Hinübertragen seiner prophetischen Kräfte und Gaben nach anderen Örtern Galiläas entzieht (Mark. 1, 21—38; Luk. 4, 31—43; vgl. Matth. 4, 23 f.; 8, 14—17). Verflochten in diese grundlegende Wundertätigkeit an den Ufern des galiläischen Meeres erscheint die definitive Berufung seiner Jünger im engeren Sinne, der Zwölf-Apostel. Von ihnen heißt er die zu ihrem Fischergewerke am See zurückgekehrten beiden Brüderpare, die Jonassöne und die Zebedäiden, unter Verlassung ihrer Schiffe und Netze ihm nachfolgen, damit er sie zu Menschenfischern mache (Matth. 4, 18—22, nebst Par.); bei Simon Petrus scheint diese Aufforderung zu zweien Malen, das zweite Mal unterstützt durch ein staunenerregendes Fischzugswunder, ergangen zu sein (vgl. Luk. 5, 1—11). Auch Philippus und Bartholomäus erscheinen bald dem schon in der Jordansau bei Johannes kennen gelernten Gesandten Gottes in dauernder Hingabe angeschlossen. Ferner Thomas, der „Zwilling" Geheißene; Matthäus oder Levi, der vom Zolltische hinweg, und zwar, wie es scheint, als einer der letzten von allen Berufene (Matth. 9, 9 f.; vgl. Mark. 2, 13 ff.; Luk. 5, 27 ff.); die beiden Alphäussöne Jakobus der jüngere und Judas Jakobi oder Thaddäus (wol verschieden von den gleichnamigen „Brüdern des Herrn", s. d. Artikel); Simon der Kananäer oder der Eiferer (Zelotes); endlich Judas Iskariotes, der später zum Verräter an ihm Gewordene (s. die schon früher citirten Apostelkataloge in Matth. 10, Mark. 3, Luk. 6, und vgl. die einzelnen auf die hier Genannten bez. Artikel). — Der auf einem Berge, wol nördlich oder nordwestlich von Kapernaum, erfolgten feierlichen Ordnung und Instruktion dieser zwölf Jünger scheint, übereinstimmenden Angaben bei Markus (3, 13) und Lukas (6, 17 ff.) zufolge, jener gewaltige Redeakt der Bergpredigt unmittelbar gefolgt zu sein, über welchen Matthäus (5—7) am ausfürlichsten, aber wol one genaue Warung des Zeitpunkts seiner Abhaltung (ihn nämlich warscheinlich etwas zu früh ansetzend) referirt hat. Zwischen diese Bergrede an die Jünger als engeren und an die versammelte Volksmenge als weiteren Hörerkreis (vgl. Luk. 6, 20. 39), sowie zwischen die erste Entsendung der Apostel als selbständige Gehilfen und Vertreter seiner Lehr- und Wundertätigkeit (Matth. 10, 1 ff.; Mark. 6, 7; Luk. 9, 1 ff.), scheinen mehrere der bemerkenswertesten Heilungen und sonstigen Wun-

vertaten gesetzt werden zu müssen. Die Heilung des kranken Knechts des römischen Hauptmanns zu Kapernaum wird wesentlich übereinstimmend von Lukas (7, 1—10) wie von Matthäus (8, 5—13) gleich nach dem Schlusse der Bergrede gesetzt, nur dass der letztere Evangelist ihr noch eine Aussätzigenheilung vorangehen lässt, welche bei Lukas und Markus eine etwas andere Stelle einnimmt (Matth. 8, 1—4; vgl. Luk. 5, 12; Mark. 1, 40 ff.). Einige Zeit nach jenem Fernheilungswunder im Hause des Centurio zu Kapernaum setzt der Evangelist Matthäus eine dichtgedrängte Gruppe von Wunderhandlungen an, von welchen einige unzweifelhaft sich unmittelbar hintereinander zugetragen haben müssen. Die Stillung des Sturmes wenigstens nebst der Besessenen-Heilung von Gadara (Gerasa), desgleichen dann die Auferweckung der Tochter des Jairus samt der auf dem Wege zu ihr vollbrachten Heilung der Blutflüssigen, sind Ereignisse, welche nach allen drei Synoptikern in dieser engen Verbundenheit, als Doppelwunder, geschehen sein müssen (vgl. Matth. 8, 18—34; 9, 18—26 mit Mark. 4, 35—5, 43; Luk. 8, 22—56). Wenn Matthäus diese beiden Doppelwunder mit einigen Wundererzälungen und sonstigen Berichten umgibt, die bei den beiden anderen Evangelisten entweder ganz fehlen (s. die Heilung zweier Blinden und eines stummen Besessenen Matth. 9, 27—33) oder in anderer Umgebung auftreten (so die Heilung des durchs Dach zu Jesu herabgelassenen Gichtbrüchigen, sowie die Berufung Matthäi vom Zolltische samt sich anschließendem Mal und Tischgespräch mit Pharisäern und Johannisjüngern in seinem Hause, Matth. 9, 1, 17; vgl. Mark. 2, 1 ff. und Luk. 8, 17 ff.), so liegt die Annahme nahe, dass dieser Evangelist hier einer die Rücksicht auf strenges Festhalten der Zeitfolge hintansetzenden Realeinteilung gefolgt sein werde — vielleicht weil er überhaupt einmal ein „Bild von der Mannigfaltigkeit des Tuns und Erlebens Jesu", bestehend in teilweise idealer Schilderung der beiden Tage, in welche seine eigene Berufung fiel, zu geben beabsichtigte (vgl. Hofmann: „Zwei Tage des Menschensohnes", Zeitschr. f. Protest. und Kirche, 1851, Dezbr.). — In eine wol nicht viel spätere Zeit gehört das zweite der uns überlieferten Totenerweckungswunder, die bloß von Lukas berichtete Geschichte vom Jüngling zu Nain (Luk. 7, 11—17), nach dem Evangelisten unmittelbar vorausgehend und als Mitveranlassung zu Grunde liegend jener Sendung des Täufers aus dem Gefängnisse an Jesum, welche diesem zu seinem herrlichen Zeugnisse über die heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung des Täufers, aber auch über seine eigene gottmenschliche Person und Sendung, sowie über die ihm wie seinem Vorläufer bei dem verkehrten Geschlechte der Juden gewordene Aufnahme Anlass gibt (Matth. 11; vgl. Luk. 7, 18 ff.). In die nachfolgende Zeit setzt Matthäus eine Geschichts- und Redengruppe (Ärenausraufen am Sabbat, Heilung der verdorrten Hand, sowie des besessenen Stummen und Blinden, nebst sich daranschließender Rede vom Teufelaustreiben, auch einer längeren Reihe von Gleichnissen vom Gottesreiche und einem Berichte über einen neuen vergeblichen Versuch des Herrn zum prophetischen Lehrwirken in Nazareth: Matth. 12 und 13), deren einzelne Glieder bei den beiden anderen Synoptikern teilweise an früheren, teilweise auch an späteren Stellen stehen. Völlige Übereinstimmung herrscht dagegen wider betreffs des großen Speisungswunders von den Fünftausend samt seiner Folge, dem Wandeln über den See. Sowol die einzelnen Umstände dieser miteinander verketteten Begebenheiten, als ihr ungefäres Zusammenfallen mit dem Bekanntwerden der Hinrichtung Johannis des Täufers kehren bei jedem der Synoptiker one wesentliche Abweichungen von einander wider. Und zur synoptischen Relation gesellt sich hier auch wider die des 4. Evangeliums mit ihren teils bestätigenden, teils wichtig ergänzenden Angaben, von welchen insbesondere jene auf das Passahfest, als zur Zeit des Speisungswunders nahe bevorstehend bezügliche (Joh. 6, 4) von eminenter chronologischer Bedeutung, das ausfürlich mitgeteilte Gespräch über das Brot des Lebens zu Kapernaum (die oratio Capernaitica) aber von der tiefeingreifendsten heilsgeschichtlich-pragmatischen Geltung ist (vgl. überhaupt Matth. 14; Mark. 6; Luk. 9; Joh. 6).

c) Der letzte galiläische Sommer, oder die Zeit vom ersten großen

Brotspeisungswunder bis zum Aufbruche nach Jerusalem (Matth. 15—18; Mark. 7—9; Luk. 9, 18—50; Joh. 7, 2—10, 21). Ein stetig sich steigernder Konflikt mit den ungläubig von ihm abgewandten Galiläern, insbesondere den dortigen Pharisäern, nötigt Jesum zu öfterem Aufsuchen einsamer Örter, ja zu zeitweiligem Entweichen vom galiläischen Boden, dient jedoch auch zu zunehmender Befestigung seiner Jüngerschar im Glauben und in der Hoffnung auf das, vorerst freilich noch mangelhaft verstandene und sinnlich aufgefasste messianische Heil. Die einzelnen Hauptereignisse der von der Osterzeit (Joh. 6, 4) bis nach dem Laubhüttenfeste desselben Jares (Joh. 7, 2) wärenden, also einen Sommer und Herbst umfassenden Epoche sind: Strafrede wider die Heuchelei der Pharisäer aus Anlass des Streits mit ihnen übers Händewaschen (Matth. 15, 1—20; Mark. 7, 1—23); Besuch des tyrisch-sidonischen Grenzgebietes und Heilung der besessenen Tochter einer Syrophönizierin (Matth. 15, 21—28; Mark. 7, 24—31); Rückkehr durch das ostjordanische Gebiet der zehn Städte nach dem galiläischen Meer und Heilung eines Taubstummen durch den segnenden Ruf Hephata (Mark. 7, 31—37; Matth. 15, 29); Speisung der Viertausend, östlich vom See Genezareth (Mark. 8, 1—9; Matth. 15, 29—39); Zurückweisung einer Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer unweit Dalmanutha (Delhemiyeh) am Ostufer des Sees, und Heilung eines Blinden ebendaselbst, nahe bei Bethsaïda-Julias (Mark. 8, 10—26; Matth. 16, 1—12); Besuch der Gegend von Cäsarea Philippi nahe den Jordanquellen im äußersten Norden des heil. Landes, Hervorrufung des Bekenntnisses Petri und erstmalige bestimmte Verkündigung seines Todesleidens und seiner Auferstehung als des unvermeidlichen Ausganges seiner Erdenwirksamkeit (Matth. 16, 13—23; Mark. 8, 27—91; Luk. 9, 18—27); sechs Tage nachher: Verklärung Jesu vor den Augen Petri und der Zebedäussöne auf einem hohen Berge, sowie Heilung eines besessenen Knaben beim Herabsteigen von diesem Berge (Matth. 17, 1—21; Mark. 9, 2—29; Luk. 9, 28—36); Reise zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem (getrennt vom Zuge der Festpilger und unter Vermeidung öffentlichen Aufsehens: Joh. 7, 8—10), lehrendes Auftreten im Tempel gegen die Mitte der Festwoche, Hervorrufung einer großen Spaltung im Schoße der Hohenratsmitglieder und der herrschenden pharisäischen Partei, deren etliche von ihrem Grimme sich bis zu einem Versuche der Steinigung Jesu treiben lassen; Heilung eines Blindgeborenen, der sich dann als Anhänger Jesu bekennt und so der Strafe des Bannes oder der Ausstoßung aus der Synagoge verfällt; Rede Jesu vom guten Hirten, worin er die jüdischen Volksfürer als Miethlinge straft, die baldige Ausdehnung seines Heilswerks auf die nicht-israelitische Menschheit ankündigt und abermals von der Notwendigkeit seines Opfertodes zeugt (Joh. 7, 2—10, 21); neue Vorhersagung seines Todesleidens durch den nach Galiläa Zurückgekehrten, Gespräch mit Petrus über die Tempelsteuer-Entrichtung (Matth. 17, 22—27; Mark. 9, 30—32; Luk. 9, 43—45); Darstellung eines Kindes als Vorbild für die Würdigkeit zum Himmelreiche, nebst Gleichnisreden, betreffend das rechte Verhalten der Glieder dieses Reiches (Matth. 18, 1—35; Mark. 9, 33—50; Luk. 9, 46—50). — Was in synchronistischer Beziehung hier minder gewiss genannt werden muss, ist hauptsächlich der Zeitpunkt der Reise zum Laubhüttenfest, der möglicherweise auch erst nach der letzterwänten Gruppe von Ereignissen (so Wieseler) oder vielleicht noch vor dem Verweilen in der Nähe von Cäsarea Philippi und dem Verklärungswunder (so z. B. Lichtenstein) anzusetzen sein dürfte.

5. Das außergaliläische Wanderleben Jesu, wärend der Wintermonate vor seiner Leidenszeit. Sowol Lukas (9, 51—18, 33), der ausfürlichste Referent über diesen evangelischen Geschichtsabschnitt, als auch Markus (10, 1 und 32) und Matth. (19, 1) stellen das Abschiednehmen Jesu von Galiläa nach den zuletzt erwänten Begebenheiten als ein besonders bedeutsames und feierliches dar. Jesus vertauscht den bisherigen Hauptschauplatz seines Wirkens definitiv mit einem näher beim Orte des letzten Entscheidungskampfes gelegenen; er „gab seinem Angesichte die feste Richtung (ἐστήριξε), gen Jerusalem zu ziehen“ (Luk. 9, 51; vgl. 13, 22; 17, 22). Und zwar scheint er bei dieser, langsam der pro-

phetenmörderischen Hauptstadt (Luk. 13, 33) zustrebenden, mit unausgesetzter evangelischer Predigt und Wunderwirksamkeit verbundenen Wanderung zuerst das samaritische Gebiet gestreift zu haben, wo der Luk. 9, 52—55 berichtete Vorfall mit den „Donnersönen“ Jakobus und Johannes sich zutrug. Dann aber scheint besonders Peräa, das mittlere und südlichere Ostjordanland, ihm als Schauplatz seines Wirkens gedient zu haben (s. Mark. 10, 1; Matth. 9, 1). Die Instruktion und Entsendung der siebzig Jünger als eines weiteren Kreises von Missionsgehilfen und Wegbereitern fürs Himmelreich (Luk. 10, 1—20) mag mit dieser Inangriffnahme eines neuen, bisher noch wenig oder nicht betretenen Wirkungsfeldes in ursächlichem Zusammenhange gestanden haben. Jedenfalls flicht Lukas einen Teil jener Strafrede wider die das Heil von sich weisenden Galiläer, der bei Matthäus (K. 11) schon eine frühere Stelle angewiesen erscheint, gerade hier, beim Übergange von Galiläa nach dem Ostjordanlande, ein (Luk. 10, 12—16). Vieles weitere von dem, was dieser Evangelist in den Zeitraum dieses nachgaliläischen Wanderlebens legt, mag mehr aus sachlichen denn aus chronologischen Gründen von ihm an die betr. Stelle gesetzt worden sein, gemäß einem änlichen Verfaren also, wie das des Matthäus in Kap. 8 und 9 seines Evangeliums (s. o.). Immerhin dürfte aber auch die Annahme eines widerholten Vorkommens eines und desselben Faktums oder Ausspruches, sowol früher wärend des galiläischen Wirkens als jetzt auf der letzten Jerusalem-Reise, nicht ganz von der Hand zu weisen sein. Eine doppelte Überlieferung des Vaterunsers z. B. (vgl. Luk. 11, 1 ff. mit Matth. 6, 9), ein Widerkehren gewisser Strafreden wider die Pharisäer (Luk. 11, 14—52, verglichen mit Matth. 12 und 15 und Par.), eine widerholte Mitteilung mancher Aussprüche und Parabeln vom Himmelreiche (Luk. 12 und 13 vergl. mit der Bergrede nach Matth., sowie mit Matth. 10; Luk. 15, 1—10 vgl. mit Matth. 18, 12 u. f. f.) — diese oder noch andere Fälle von Widerholungen können sehr wol vorgekommen sein. — Dabei sind sicher einige vom vierten Evangelisten ausdrücklich namhaft gemachte Reisen Jesu nach Jerusalem: die zum Tempelweihfeste im Dezember des vorletzten Jares (Joh. 10, 22—39), die nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 7 ff.), und die zum letzten Passahfeste (ausgehend von Ephraim, nahe der Wüste: Joh. 11, 54) als in dieses mehrmonatliche, hauptsächlich in Peräa sich abspielende Wanderleben fallend zu denken. Einmal — s. Luk. 17, 11 — muss der Herr bis in die Grenzgegend zwischen Galiläa und Samaria seine Schritte wider zurückgelenkt haben. — Auf Herstellung einer bestimmteren Zeitfolge der Begebenheiten verzichtend, heben wir zunächst diejenigen derselben hervor, für welche Lukas in seinen Kapp. 9—18 alleiniger Gewärsmann ist. Es sind dies, außer den schon erwänten Vorgängen zunächst nach dem Aufbruche von Galiläa, insbesondere der Entsendung der Siebzig, hauptsächlich noch: die Lehrerzälung vom barmherzigen Samariter (10, 23—37); der Besuch bei den bethanischen Schwestern Maria und Martha (ausgefürt wol gelegentlich jener Reise zum Tempelweihfeste: Luk. 10, 38—42); die Lehrrede über die von Pilatus getöteten Galiläer und die vom Turme zu Siloam Erschlagenen, nebst dem Gleichnisse vom Feigenbaum im Weinberg (13, 1—9); die Heilung der kranken Abrahamstochter am Sabbath, sowie die des Wassersüchtigen (13, 10—17; 14, 1—11); die durch den letzteren Vorfall veranlassten Lehrreden beim Male des Pharisäer-Obersten, insbesondere das Gleichnis vom großen Abendmal (14, 12—35); die Gleichnisse vom verlorenen Groschen und Sone (15, 8—32); die vom ungerechten Haushalter und vom reichen Manne und dem armen Lazarus (16, 1—9; 19—31); das vom heimkehrenden Knechte (17, 7—10); die Heilung der zehn Aussätzigen in der Nähe eines samaritanisch-galiläischen Grenzdorfes (17, 11—19); die Gleichniserzälungen von dem hartherzigen Richter und der Witwe, sowie vom Pharisäer und Zöllner (18, 1—14). Zu Einigem von dem, was Lukas ganz ans Ende seines großen Reiseberichts legt, bieten auch Matthäus und Markus in ihren auf Jesu letzte Reise nach Jerusalem bezüglichen Abschnitten Parallelen dar, nämlich zu den Berichten über die Segnung der Kindlein (Luk. 18, 15—17: Matth. 19, 13 f.; Mark. 10, 13), über die Frage des reichen Jünglings nach den Be-

dingungen des Gelangens ins Himmelreich (Luk. 18, 18—30; Matth. 19, 16 bis 30; Mark. 10, 17—31), sowie über eine abermalige Vorhersagung von Tod und Auferstehung (Luk. 18, 31—33; Matth. 20, 17—19; Mark. 10, 32—34). Einiges andere aus der Zeit vor dem letzten Einzug in Jerusalem haben die beiden ersten Synoptiker allein; so die Beantwortung der Pharisäerfrage über die Ehescheidung (Matth. 19, 1—12; Mark. 10, 2—12), das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16 — nur bei diesem Evangelisten); die Rede an die Zebedäussöne vom Trinken des Kelchs und dem Getauftwerden mit der Bluttaufe (Matth. 20, 20—28; Mark. 10, 35—45). Andererseits berichtet nur Johannes allein über das Wunder der Auferweckung des Lazarus in Bethanien (Joh. 11, 1—44), sowie über die dadurch zum Reifwerden gebrachten Mordanschläge der jüdischen Volksobersten, welchen sich Jesus durch sein Entweichen nach jenem Städtchen Ephraim am Saume der Wüste noch einmal für kürzere Zeit entzieht (11, 45—54).

6) Die Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte. — Die durch das bethanische Erweckungswunder und seine gewaltige Einwirkung auf viele zum trotzigsten Verzweiflungskampfe wider den verhassten galiläischen Propheten aufgestachelten Pharisäer und Hohenratsmitglieder sehen, als Jesus vor dem Osterfeste mit der großen Festkarawane von Osten her über Jericho sich Jerusalem nähert, eine an Begeisterung immer zunehmende Volksbewegung zu seinen Gunsten sich erheben. In Jericho trägt die wunderbare Heilung des blinden Bartimäus (Mark. 10, 46 ff.; Luk. 18, 35 ff., vgl. Matth. 20, 29 ff.), sowie was Jesus als Gast im Hause des Oberzöllners Zachäus redet (insbesondere das Gleichnis von der Reise des Edlen und den anvertrauten zehn Pfunden: Luk. 19, 1—27), nicht wenig zur Steigerung dieser Bewegung bei. Zu Bethanien, bei einem Male im Hause Simons des Aussätzigen, wo der vom Tode erweckte Lazarus mit zu Tische saß und wo seine Schwester Maria Jesu Füße mit köstlicher Narde salbte, steigert sich einerseits der Enthusiasmus der Anhänger des Herrn, andererseits aber auch die Feindschaft seiner Gegner, die jetzt sogar auch den Lazarus aus dem Wege zu räumen trachten; die bethanische Salbung wird hiedurch, sowie durch das bei ihr zuerst hervortretende unwillige Murren des Verräters Judas, zu einer Weissagung auf das nahe Ende des Herrn (Joh. 12, 1—11; Mark. 14, 3—9; Matth. 26, 6—13). Am folgenden Tage, einem Sonntage, hält Jesus von Bethanien aus, gefolgt von einer großen Pilgerschar und mit Hosiannarufen von der jubelnden Volksmenge begrüßt, seinen feierlichen Einzug in Israels Königsstadt, durch sein Reiten auf einem Eselsfüllen gemäß der Weissagung Sach. 9, 9 als messianischer König und Friedensbringer gekennzeichnet (Joh. 12, 12—19; Matth. 21, 1—11; Mark. 11, 1—10; Luk. 19, 29—44). Nach Bethanien, wo er sein Nachtquartier für die folgenden Tage behält, zurückgekehrt, vollbringt er am nächsten Tage bei abermaligem Besuche der Stadt und des Tempels die prophetisch-symbolischen Akte der Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums am Wege, sowie der (zweiten) Tempelreinigung (Matth. 21, 12—17; Mark. 11, 12 bis 19; Luk. 19, 45—48; 21, 37 f.). Es folgen sodann, beim Lehren im Tempel am dritten Tage, dem Dienstag der Leidenswoche, jene vielerlei Streitverhandlungen mit Vertretern des Hohenrats, des Pharisäer- und Sadducäertums, über welche die Synoptiker ausfürlich berichten und welche in sich schließen 1) die Erörterung über Jesu und des Täufers Vollmacht, samt den drohweissagenden Gleichnisreden von den beiden Sönen, den aufrürerischen Weingärtnern und dem königlichen Hochzeitsmale (Matth. 21, 23—22, 14; Mark. 11, 27—12, 12; Luk. 20, 1—19); 2) die Abfertigung der verfänglichen Frage der Pharisäerschüler und Herodianer, betreffend den Zinsgroschen, die der Sadducäer, betreffend die Auferstehung, sowie die eines pharisäischen Gesetzeskundigen, betr. das vornemste Gebot, welche letztere Jesus mit einer Gegenfrage über die Person des Messias beantwortet (Matth. 22, 15—46, nebst Par. bei Mark. und Luk.; 3) die durch gewaltige Weherufe eingeleitete abschließende Strafrede wider die heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 23, 1—39; Mark. 12, 38—40; Luk. 20, 45—47). Auch der nur durch Johannes überlieferte Vorgang mit den heidnischen

Griechen, welche Jesum um eine Unterredung bitten lassen (Joh. 12, 20—36), ferner die Begegnung mit der ihr Scherflein in den Gotteskasten legenden Witwe (Mark. 12, 41—44; Luk. 21, 1—4), sowie endlich die auf dem Ölberg gehaltene Rede an einige Jünger über die nahe Zerstörung des Tempels und die Zukunft des Menschensones zum Gerichte (Matth. 24, 1—25, 46; Mark. 13, 1—37; Luk. 21, 5—36) samt der dieser oratio eschatologica unmittelbar sich anschließenden letztmaligen Vorhersagung seiner baldigen Überlieferung zum Kreuzestode (Matth. 26, 1. 2) — auch dies alles wird als dem genannten Dienstage der Todeswoche angehörig zu betrachten sein. Nach Verbringung des Mittwochs zu Bethanien in stiller Zurückgezogenheit mit den Seinen — von welchen aber gerade um diese Zeit einer für ein seitens der Feinde ihm gebotenes schnödes Sündengeld zum Verräter an ihm wird (Mark. 2, 10 f.; Matth. 26, 14; Luk. 22, 3 f.) — entsendet Jesus am folgenden Tage früh Petrus und Johannes nach der Stadt zur Bestellung des letzten Males, das er mit seinen Jüngern halten wollte. Zu ihm, wol einem antizipirten Passahmal, in der Form und Ordnung den solennen Passahmalzeiten gleichend, aber einen Tag vor dem gesetzlichen Termin des 14. Nisan gehalten (vgl. unten III, c), läst er sich am Abende des Donnerstags mit den Zwölfen nieder. Von den evangelischen Berichten über diese dem Beginn des Leidens unmittelbar vorausgegangenen feierlichen Abschiedsstunden verweilen die synoptischen vorzugsweise bei dem die Einsetzung des neutestamentlichen Bundesmales oder Herrenmales Betreffenden (s. den Art. „Abendmal"), der des Johannes teils bei dem einleitenden symbolischen Akte der Fußwaschung, teils bei den längeren Man-, Trost-, Verheißungs- und Gebetsreden, womit der Herr nach dem Male sich von den Seinen verabschiedete. In den auf die Kennzeichnung und die Entfernung des Verräters wärend des Males bezüglichen Angaben, desgleichen auch in ihren Mitteilungen über die Vorhersagung von Petri Verleugnung, begegnen sich alle vier evangelischen Erzäler (vgl. überhaupt Joh. 13, 1—17, 26; Matth. 26, 17—35; Mark. 14, 12—31; Luk. 22, 7—38). Es folgt das Hinübergehen nach Gethsemane, der Seelenkampf daselbst (berichtet nur von den Synoptikern, von Joh. übergangen), das Nahen des Verräters mit der Schar der Häscher und die Gefangennahme Jesu, wärend der die Jünger ihn verlassen und voll Schreckens entfliehen (Joh. 18, 1—12; Matth. 26, 36—56; Mark. 14, 32 bis 52; Luk. 22, 39—53). Wärend Jesus zuerst vor dem älteren Hohenpriester Hannas, dann vor dessen Schwiegersone Kaiphas verhört und als Gotteslästerer zum Tode verurteilt wird, macht Petrus, der zusammen mit Johannes ihm in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes gefolgt ist, aus Anlass mehrmaliger neugieriger Fragen der Dienerschaft sich der dreimaligen Verleugnung seines Heilandes schuldig, die dieser selbst ihm vorhergesagt hatte (Joh. 18, 13—27; Matth. 26, 57—27, 1; Mark. 14, 53—15, 1; Luk. 22, 54—23, 1). Jesus wird dann früh vor Tagesanbruch ins Richthaus (Prätorium) gebracht, damit der römische Prokurator Pontius Pilatus das über ihn gefällte Todesurteil des Sanhedrin bestätige und vollstrecke. Nach längeren Verhandlungen, wärend deren Pilatus den unschuldig Befundenen auf mehrfache Weise, u. a. auch durch seine Hinübersendung zu dem gerade in Jerusalem anwesenden Herodes Antipas (Matth. 27, 12—14; Mark. 15, 4. 5; Luk. 23, 5—12), umsonst zu retten versucht, gibt der charakterlose Wüstling und Feigling den Wünschen der tobenden Menge endlich nach, spricht, unter gleichzeitiger Freigebung des Raubmörders Barabbas, über Jesum das Todesurteil und erteilt Befehl zu sofortiger Vollstreckung dieser Sentenz mittelst Kreuzigung (s. Joh. 18, 28—19, 17; Matth. 27, 2—31; Mark. 15, 1—20; Luk. 23, 1—25, und vgl. den Art. „Pilatus"). Nachdem der vorher schon gegeißelte und vielfach gemisshandelte Herr sein Kreuz zum teil selbst auf dem Wege nach der Richtstätte getragen, zum teil durch den Cyrenäer Simon die beschwerliche Last abgenommen bekommen hat, erfolgt am Freitag, Vormittag gegen 9 Uhr, seine Annagelung ans Kreuz auf dem Hügel Golgatha (Schädel, nicht eigentlich Schädelstätte) inmitten zweier Raubmörder, deren einer ihn inmitten der Todesqualen lästert, wärend der andere reuig und vertrauensvoll seine Gnade anruft und seine Zusage, dass er mit ihm ins Paradies eingehen

werde, erhält. Was der Gekreuzigte sonst wärend seines ungefär sechsstündigen Hangens am Marterpfahl bis zum Tode redet — die sog. sieben Worte am Kreuze — sind Worte teils der Fürbitte für seine Feinde, teils der liebenden Sorge um seine am Fuße des Kreuzes stehenden Angehörigen, teils der bitteren Klage über seine leibliche und geistliche Not, teils endlich des siegesfrohen Verkündigens des Abschlusses seiner Erlöserlaufban. Um die neunte Stunde erfolgt das Verscheiden des durch die harte Schule des Leidensgehorsams Hindurchgegangenen, unter bedeutsamen Wunderzeichen der mittrauernden Schöpfung, welche auf die zuschauende Menge einen erschütternden Eindruck hervorbringen und dem die römische Soldatenwache befehligenden Hauptmann das anungsvolle Bekenntnis von der Göttlichkeit des unschuldig Hingerichteten abnötigen (Joh. 19, 17—30; Matth. 27, 31—56; Mark. 15, 20—41; Luk. 23, 26—49). Vgl. den Art. „Kreuzigung", sowie die auf die Archäologie der Leidensgeschichte bezüglichen Schriften von Lipsius, Salmasius, Bynäus, Friedlieb, Langen, Zestermann, Friedrich ꝛc. (ziemlich vollständig verzeichnet in meiner Schrift: „Das Kreuz Christi", Gütersloh 1875, S. XV f.).

Den mit Bewilligung des Landpflegers schon am Abend des Todestages vom Kreuze herabgenommenen Leichnam des Herrn bestattet der fromme Ratsherr Josef von Arimathia, unterstützt von Nikodemus, in einem ihm gehörigen Felsengrabe nahe der Kreuzigungsstätte, dessen Versiegelung und Bewachung durch einige römische Kriegsknechte nachher Pilatus, veranlaßt durch die Hohenratsmitglieder, verordnet (Matth. 27, 57—66; Joh. 19, 31—42; Mark. 15, 42—47; Luk. 23, 50—56). Als am frühen Morgen des dritten Tages, eines Sonntages, mehrere galiläische Frauen aus Jesu Anhängerschaft, insbesondere Maria Magdalena, mit den zuvor schon gekauften Spezereien zur Einbalsamirung seines Leichnams zum Grabe kommen, finden sie dasselbe geöffnet und leer. Eine Engelerscheinung verständigt sie über die gemäß den öfteren Vorhersagungen des Herrn erfolgte Auferstehung desselben, von welcher dann auch die durch Magdalena herbeigeholten Apostel Petrus und Johannes beim Anblick des offenen und leeren Grabes sich überzeugen (Matth. 28, 1—8; Mark. 16, 1—8; Luk. 24, 1—12; Joh. 20, 1 bis 10). Der Auferstandene erscheint zuerst der beim Grabe zurückgebliebenen Magdalena, dann im Verlaufe desselben Tages dem Petrus, am Nachmittage zweien nach dem Flecken Emmaus wandernden Jüngern, sowie am Abende den versammelten Eilfen (mit Ausnahme des Thomas), denen er Beweise von der Leibhaftigkeit seiner Erscheinung gewärt und die Gewißheit des nahen Geistesempfanges zum Vergeben und Behalten der Sünden verbürgt (Joh. 20, 11—23; Matth. 28, 9 f.; Mark. 16, 9—13; Luk. 24, 13—43). Acht Tage später, also am nächstfolgenden Sonntage, erscheint der Herr den noch in Jerusalem weilenden Aposteln, bei denen diesmal auch Thomas sich befindet, nochmals; nötigt jetzt auch diesem bis dahin noch zweifelnden Jünger ein staunendes Bekenntnis des Glaubens an die Warheit des Auferstehungswunders und an die göttliche Hoheit seiner Person ab (Joh. 20, 24—29). Es folgten wärend der 40 Tage bis zum Tage der Himmelfart noch mehrere Erscheinungen des Auferstandenen: eine vor sieben Jüngern am See Tiberias, wobei der durch seine Verleugnung schwer gefallene Petrus feierlich in sein Apostelamt wider eingesetzt wurde (Joh. 21, 1 bis 25); eine vor Jakobus dem Gerechten, dem lange Zeit hindurch ungläubig gebliebenen Bruder des Herrn (1 Kor. 15, 7); eine vor den Eilfen und einer zalreichen Jüngerschar — vielleicht den mehr als 500 Brüdern, wovon 1 Kor. 15, 6 die Rede ist — auf einem Berge in Galiläa, wo der Befehl zur Predigt des Evangeliums und zum Taufen aller Völker erging (Matth. 28, 16—20; vgl. Mark. 16, 15—18). An eine letzte Erscheinung des Herrn vor den versammelten Aposteln auf dem Ölberge bei Jerusalem, wo die nahe Ausgießung des heiligen Geistes als der Gotteskraft zur Bezeugung des Evangeliums unter allen Geschlechtern der Erde verheißen wird, schließt sich seine feierliche Hinaufnahme gen Himmel als sichtbares Zeichen seiner Erlösung zur Rechten Gottes, woselbst er immerdar thronen und von wo er einst widerkehren wird in weltrichterlicher Herrlichkeit (Apg. 1, 3—9; vgl. Luk. 24, 50 f.; Mark. 16, 19). — Vergleiche

hierzu die verschiedenen neueren, teils kritischen, teils apologetischen Monographieen über die Auferstehungsgeschichte, namentlich H. Gebhardt, Die Auferstehung des Herrn und ihre neuesten Gegner, Gotha 1864; W. Beyschlag, Die Auferstehung Jesu und deren Bestreitung durch Strauß, Berlin 1865, sowie: Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung, Studien und Krit. 1870, I und II; J. Steinmeyer, Die Auferstehung des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet, Berlin 1871; H. Schmidt, Die Auferstehung des Herrn und ihre Bedeutung für seine Person und sein Werk, Jahrbb. für deutsche Theologie, 1872 und 1873.

III. **Chronologie des Lebens Jesu** (vgl. den Art. „Zeitrechnung, neutestamentliche"). A. Geburtsjar und -tag. Zur Ermittelung des Zeitpunktes der Geburt des Herrn als des Anfangspunktes der christlichen Ära können in der Hauptsache sechs Daten der evangelischen Geschichte als Anhaltspunkte benutzt werden: 1) Jesu Alter bei Empfang seiner Taufe, nach Luk. 3, 23 „ungefär 30 Jare" betragend, was für die Geburtszeit (laut Luk. 3, 1, wonach der um wenige Monate ältere Joh. der Täufer „im 15. Regierungsjare des Kaisers Tiberius", d. i. etwa 782 oder 783 nach Roms Erbauung öffentlich hervortrat), ungefär das J. 753 oder 754 der Stadt Rom ergibt. Auf diesen Kalkul gestützt, begründete Abt Dionysius Exiguus im 6. Jarh. die sog. kirchliche Zeitrechnung. Wie einseitig und unsicher dieses Berechnungsverfaren ist, erhellt schon aus dem bloßen „ungefär" (ὡσεί) jenes 30järigen Alters, sowie ferner aus dem Umstande, dass das 15. Jar des Tiberius sehr wol auch schon vom Beginn der Mitregentschaft dieses Kaisers mit Augustus, also von 765, statt von 767 nach Roms Erbauung an gerechnet sein könnte. Zur Ermittelung des Geburtstages, ja selbst nur des Monats oder der Jareszeit der Geburt des Herrn kann das von Luk. 3, 23 ausgehende Verfaren überhaupt nicht verwendet werden; wie denn faktisch die altkirchliche Überlieferung betreffs dieser Punkte zwischen den widersprechendsten Annahmen geschwankt hat und die jetzt übliche Auffassung des 25. Dezembers als Christi Geburtstag erst seit dem 4. Jarhundert von Rom aus sich verbreitet hat. — 2) Der Versuch, aus der Angabe in Joh. 2, 20 über die 46jährige Dauer des durch Herodes den Großen begonnenen Tempelbaues den Zeitpunkt der Geburt des Herrn zu gewinnen, ergibt kein irgendwie sicheres Resultat. Man weiß zwar, dass Herodes den prachtvollen Umbau des Tempels in seinem 18. Regierungsjare, also 734—735 p. u. c. begann, wird also durch die Zal 46 etwa aufs Jar 780 gewiesen, und zwar auf die Osterzeit dieses Jares (s. Joh. 2, 13). Allein dass Jesus damals genau 30 Jare alt gewesen sei, oder auch ein weniges darüber, stützt sich widerum nur auf die unbestimmt lautende Angabe des Lukas, K. 3, 23. — 3) Der Schatzungsbefehl (das Census-Edikt) des Augustus, Luk. 2, 1, ist ein noch viel weniger brauchbares Mittel zur Gewinnung einer festen chronologischen Basis. Denn über einen kaiserlichen Erlass dieser Art, von dem Judäa, das Land Herodis des Großen, mitbetroffen worden sei, ist anderweitig aus der römischen Geschichte des augusteischen Zeitalters nichts bekannt. Und die vom Evangelisten (V. 2) beigefügte Notiz über Quirinius (Kyrenios) als den syrischen Statthalter, unter welchem die betreffende Schatzung vollzogen worden sei, liefert vollends nichts irgendwie brauchbares zur bestimmteren Fixirung des betr. Zeitpunktes, da sie entweder einen chronologischen Irrtum involvirt (— Quirinius wurde nach Josephus, Antt. XVIII. 1, 1 erst sechs Jare nach dem Beginn der A. D., 759 p. u. c., Präses der Provinz Syrien —), oder durch irgendwelche Hypothese in Einklang mit den sonst bekannten Verhältnissen gebracht werden muss, etwa durch die Annahme einer zweimaligen Statthalterschaft des Quirinius (Zumpt, Bergmann, Mommsen, H. Gerlach, Aberle 2c.), oder durch eine derartige Interpretation der Worte *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου*, wodurch denselben die Bedeutung eines vorläufigen Hinweises auf etwas erst später erfolgtes erteilt wird (Olshausen, Tholuck, Lange, Krabbe, Lichtenstein, Wieseler, Ewald 2c.). Vgl. die Litt. über diese weitschichtige und verwickelte Quiriniusfrage (aus neuerer Zeit besonders Zumpt: Das Geburtsjar Christi, Leipzig 1869; Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evan-

gelien u. s. w., Nr. II; Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1874). — 4) Näher zum gewünschten Ziele als das bisherige scheint die vom Dienste der Priesterklasse Abia um die Zeit der Empfängnis Johannis des Täufers (Luk. 1, 5) ausgehende Berechnungsweise zu füren. Mittelst ihrer läſst sich — da die 24 Priesterklassen, unter welchen Abia die 8. war, wöchentlich in Bedienung des Tempels abwechselten und man bestimmt weiß, daſs am Vorabende von Jerusalems Zerstörung durch Titus (9. Ab. 823 p. u. c.) die erste Klasse Jojarib ihren Dienst antrat — eine frühjarliche und eine herbstliche Epoche des Jares der Stadt 748 (17. bis 23. April, oder 3. bis 9. Oktober) für das Verweilen des Zacharias im Tempel zur Zeit, da ihm seines Sones Geburt durch den Engel angekündigt wurde, herausrechnen. Jesu Geburt also, welche 15 Monate nach dieser Engelverkündigung stattfand (Luk. 1, 26), wird auf Grund hievon dem Jare Roms 749 oder dem 5. Jare vor der Dionysianischen Ära zugewiesen, und zwar (jenachdem die Engelverkündigung an Zacharias als im April oder im Oktober ergangen angenommen wird) entweder dem Juni oder dem Dezember dieses Jares. Der auf den Dezember lautenden Annahme würde die römisch-kirchliche Tradition auf dankenswerte Weise bestätigend entgegenkommen, falls sich irgendwelche Gewär für ein Zurückreichen dieser Tradition bis in die urchristliche Zeit erbringen ließe und falls die auf Grund talmudischer Angaben von verschiedenen neueren bezweifelte Möglichkeit eines Übernachtens von Hirten mit ihren Herden auf freiem Felde in Judäa gegen Ende Dezember (Luk. 2, 8) als durch die Autorität neuerer Paläſtinareisender, wie Tobler, Sepp &c., sichergestellt erachtet werden könnte, worüber die Ansichten der Forscher einigermaßen schwanken. Was diese Berechnungsmethode überhaupt noch erschwert, ist das Fehlen bestimmter geschichtlicher Zeugnisse darüber, ob die Reihenfolge der Priesterklassen im Tempeldienste von der Erneuerung dieses Dienstes unter Judas Makkabäus an bis zum Untergange des Herodierstates in strenger Regelmäßigkeit und one Unterbrechungen stattgefunden habe. Beide Zälungsweisen, die durch Scaliger versuchte von Judas Makkabäus an vorwärts bis auf Zacharias und die seit van Til und Bengel allmählich vorzugsweise beliebt gewordene von Titus an rückwärts bis zum Vater des Täufers, fußen jedenfalls auf der Voraussetzung einer solchen ununterbrochenen Dauer der betreffenden Successionen, liefern daher notwendigerweise bloß prekäre Ergebnisse, die für sich allein als sicheres chronologisches Fundament nicht dienen können. — 5) Von erheblichem Werte ist jedenfalls die vom Zeitpunkte des Todes Herodis des Großen, 750 p. u. c. (nach Josephus &c.) ausgehende Berechnungsweise, welche, in ungefärer Übereinstimmung mit der eben betrachteten, beim Jare 749 als warscheinlicher Geburtszeit des Herrn anlangt. Denn nach Matth. 2, 19 starb Herodes bald, nachdem er, um das neugeborene Jesuskind in Bethlehem zu vernichten, das Blutbad unter den Kindlein daselbst hatte anrichten lassen. Wenn die negative Kritik, der auf diesem Punkte auch noch Hase (Geschichte Jesu &c., 1875, S. 209 f.) folgte, dieser Zeitbestimmung mittelst Hinweises auf das Sagenhafte des Inhalts von Matth. 2 ihren Wert zu nehmen sucht, so wird dabei außer Betracht gelassen, daſs auch Lukas die Geburt sowol Johannis des Täufers als Jesu „zur Zeit Herodis des Königs von Judäa“ (Luk. 1, 5) erfolgen läſst, sowie ferner daſs der bethlehemitische Kindermord auch durch ein außerbiblisches Zeugnis, nämlich das des Makrobius (Sat. II, 4), als faktisch bezeugt wird und daſs auch diese makrobianische Nachricht, so unklar und verworren sie lautet, das Blutbad als kurz vor dem Ende des Tyrannen geschehen darstellt. — 6) Neben dieser vorzugsweise kräftigen und gewichtigen Bezeugung des Zeitpunktes der Geburt Jesu, als ungefär 4—5 Jare vor den Beginn der heutigen kirchl. Ära fallend, kann den Versuchen, zur Gründung auch astronomischer Anhaltspunkte zur Fixirung des Ereignisses, bestehend in Himmelserscheinungen, die etwa dem Stern der Weisen entsprochen haben dürften, jedenfalls nur ein relativer und accessorischer Wert beigemessen werden. Immerhin verdienen auch diese Versuche, soweit sie sich übermäßig küner und künstlicher Kombinationen enthalten und nicht etwa gar den Tag der Geburt bestimmt herauszurechnen suchen, aufmerksame Beachtung. Schon Kepler (De Jesu Christi vero anno natalitio, 1606) benutzte eine

im J. 747 der Stadt Rom stattgehabte Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische als Ausgangspunkt für eine derartige Berechnung, die bei ihm selbst und mehr noch bei einigen neueren Fortbildnern seiner Ansicht (wie Wieseler, Lichtenstein ꝛc.) ein in mehrfacher Hinsicht entsprechendes Resultat ergibt. Danach wäre jene Konstellation der beiden genannten Planeten vom J. 747 für die Magier, welche dabei vielleicht an das altjüdischer Überlieferung zufolge im 3. Jare vor der Geburt Mosis stattgehabte Vorkommen ebenderselben Konjunktion gedacht hätten (vergl. Abravanels Kommentar zu Daniel, 1497), zur Ankündigung der nahe bevorstehenden Geburt des Messias geworden. Die auf solche Weise aufmerksam Gewordenen und der nahen Zukunft des Heilandes eifrig Entgegenharrenden seien dann einige Zeit später (noch Kepler etwa 748, nach Wieseler, Lichtenstein ꝛc. 749 oder 750) durch eine neue außerordentliche Himmelserscheinung auf die nunmehr erfolgte Geburt des erwarteten Kindleins hingewiesen worden, und erst dieses weitere Himmelszeichen (nach Kepler und Ebrard ein neu aufleuchtender Fixstern von der Art des 1572 in der Cassiopeja oder des 1604 im Ophiuchus erschienenen, nach Wieseler ꝛc. etwa ein Komet, vielleicht der in alten chinesischen Himmelstafeln fürs Frühjar 750 R. erwänte) sei mit dem Leitstern (ἀστήρ, Matth. 2, 2 ff.) der evangelischen Erzälung gemeint. Darf diesen Annahmen einige Haltbarkeit zugeschrieben werden, so könnte immerhin auch von einer auf Matth. 2 gegründeten astronomischen Bestätigung des 4. oder 5. Jares vor der dionys. Ära als der warscheinlichen Geburtszeit des Herrn geredet werden. Die Hauptgründe freilich, welche für diese neuerdings vorzugsweise beliebte Zeitbestimmung sprechen, sind die unter Nr. 4 und 5 von uns dargelegten. Bei den Versuchen einer astronomischen Deutung des Sterns der Weisen läuft notwendig immer manches Gewagte mit unter, und die betreffenden Ergebnisse differiren daher auch fast immer ziemlich stark; wie denn kraft solchen mehr oder minder einseitig astronomischen Rechnungsverfarens Kepler bei 748, Münter, Ebrard und neuestens Ljungberg (Chronologie de la vie de Jésus, Paris 1878) bei 747, Lichtenstein bei 749, Ideler und Wieseler bei 750, Rösch bei 752 d. St. Rom als dem Geburtsjare Jesu anlangen, ein anderer biblischer Chronologe aber (Caspari, Einl. S. 35, 63) den Weg der astronomischen Kombinationen überhaupt als nicht zum Ziele fürend verwirft und, fast genau übereinstimmend mit der traditionellen abendländisch-kirchlichen Chronologie (sowie mit derjenigen Hases ꝛc.) das J. 753 für das warscheinliche Jar der Geburt Christi erklärt. Ein absolut sicheres Resultat ist bei der Lückenhaftigkeit des zu Gebote stehenden Materials der biblischen wie außerbiblischen Indicien nicht zu gewinnen. Jedenfalls aber spricht die Mehrheit der in Betracht zu ziehenden Umstände und Verhältnisse für eine ungefär in die Mitte zwischen 747 und 753 fallende Zeit des Eintrittes Jesu ins irdische Leben als die warscheinlichste.

B. Dauer des Lehramts Jesu. Von den das Auftreten des Täufers betreffenden Angaben in Luk. 3, 1. 2 ist die präziseste und die eigentlich entscheidende jene schon besprochene, welche Johannes als im 15. Jare der Regierung des Tiberius zuerst hervorgetreten bezeichnet. Wäre dieses 15. Jare von der Mitregentschaft (765) an zu rechnen, so würde die Zeit von Anfang 779 bis Anfang 780 sich als der Zeitraum ergeben, in welchen das Auftreten des Täufers und demnächst auch dasjenige Jesu fiel. Stellen bei Klassikern, wie Tacitus (Ann. I, 3. 11), Sueton (Aug. 97; Tib. 20. 21), Vellejus Paterculus (H. Rom. II, 21) scheinen in der Tat die Möglichkeit dieser schon von Usserius, Clericus, dann von Krafft, Wieseler, von Lichtenstein ꝛc. vertretenen Annahme zu bestätigen. In ziemlich gewichtiger Weise aber tritt das Wort der Juden beim ersten Passah der öffentlichen Lehrzeit Jesu, von den 46 Jaren, die der Umbau des herodianischen Tempels gewärt hatte (Joh. 2, 20), für das Jar 779—80 als warscheinlichsten Zeitpunkt des ersten lehrenden Hervortretens des Herrn ein (s. oben A, 2). Das betr. Passahfest wird also als das Jar 780 zu denken sein und seit dem Herbste 779 wird Jesus seine, damals noch vorwiegend judäische und neben derjenigen des Täufers hergehende Wirksamkeit begonnen haben. — Von

ferneren Passahfesten bis zum Tode Jesu erwänt nur der vierte Evangelist eins noch ausdrücklich: das auf die Hinrichtung des Täufers ziemlich bald gefolgte, kurz vor welchem die Speisung der Fünftausend stattfand, Joh. 6, 4. Die Synoptiker gedenken nur eines Passahfestes für die ganze Zeit des öffentlichen Lehrwirkens seit der Taufe, nämlich des letzten, mit Jesu Katastrophe zusammenfallenden. Sie scheinen demnach lediglich ein Lehrjar des Herrn angenommen zu haben, wie auch manche Vertreter der älteren kirchlichen Tradition im Anschluss an ihre Darstellung von nur einem „angenehmen Jare des Herrn" (vgl. Jes. 61, 2; Luk. 4, 19) reden, und wie einige neuere Kritiker, besonders Keim, unter Verurteilung der johanneischen Darstellung als unhistorisch, den Gesamtverlauf des Messiaswirkens in diesen Rahmen einer nur einjärigen Epoche zusammendrängen. Dieser Versuch scheitert schon an den auch in den synoptischen Evangelien vorfindlichen Spuren einer mehr als nur einmaligen lehrenden Anwesenheit des Herrn bei Passahfesten und anderen Hauptfesten in Jerusalem. Dazu gehört in erster Linie der die letzte große Strafrede wider die Pharisäer beschließende Ausruf über Jerusalem, die Prophetenmörderin, deren Kinder er ach wie oft (*ποσάκις*) vergeblich unter seine schützenden und rettenden Fittiche zu sammeln versucht habe (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34); dazu ferner der ein änliches Verhältnis zu Jerusalem voraussetzende Ausspruch, den er damals tat, als er nach seinem feierlichen Einzuge am Palmsonntage über die Stadt weinte (Luk. 19, 42); dazu nicht minder, was Lukas, völlig übereinstimmend mit Joh. 11, über Jesu vertrautes Verhältnis zur frommen bethanischen Familie erzält, ein Verhältnis, das one öfteres Verweilen des Herrn wärend seines prophetischen Lehrwirkens im Schoße dieser Familie unbegreiflich bleibt (vgl. Luk. 10, 38 ff. mit Mark. 11, 11 f.). Man hat auch noch in dem schwierigen Ausdrucke *σάββατον δευτερόπρωτον* Luk. 6, 1 die Andeutung eines besonderen Passahfestes als zwischen den beiden in Joh. 2, 13 und 6, 4 erwänten gelegen zu finden versucht; und wenn in der Tat dieser viel gequälte Ausdruck „zweiterster Sabbath" (Aftersabbath) entweder den ersten Sabbath nach einem zweiten Passahtag, oder, wie Wieseler will, den ersten Sabbath des zweiten Jahres eines Jarsiebents bedeutete, so würde sehr warscheinlich die Spur eines weiteren Jares außer den ausdrücklich in unseren Evangelien erwänten darin enthalten sein. Doch hat es mehr für sich, das rätselhafte Wort, das obendrein in mehreren der angesehensten Hdschr. (B, L und Sin.) fehlt, für das Produkt einer uralten Texteskorruption zu halten. Es bleiben dann zwei Passahfeste als von Jesu öffentlicher Lehrzeit umspannt (Joh. 2, 13 und 6, 4), sowie ein drittes als dieselbe beschließend zurück; der hiemit konstituirte Zeitraum von mindestens $2^1/_2$–3 J. reicht vollständig dazu hin, dem wunderbar reichen Inhalt des von der evangelischen Relation über Jesu Messiaswirken umschlossenen Geschichtsstoffes die nötige Entfaltung zu gewären. Vorausgesetzt ist bei dieser Annahme einer nicht voll dreijärigen Dauer der öffentlichen Tätigkeit des Herrn, dass das „Fest" Joh. 5, 1, gelegentlich dessen das Bethesda-Wunder erfolgte, kein Passah (wie Irenäus, Luther, Grotius, Lange, Kuinöl, Tholuck rc. wollten), sondern irgend ein anderes Hauptfest des jüdischen Festcyklus war, sei es Pfingsten (Erasm., Calvin, Beza, Bengel), sei es Laubhütten (Ebrard, Lichtenstein, Riggenbach rc.), sei es das auf den 14. Adar, zu Anfang März fallende, also dem Osterfeste um nur wenige Wochen vorausgehende Purimfest (Wieseler, Hase, Lange, Meyer rc.). Eine bestimmte Entscheidung in dieser Frage wegen der ungenannten *ἑορτή* bei Joh. zu gewinnen, ist überaus schwierig, da, auch wenn (mit Sin., CEFHJL und anderen Hdschr., aber gegen B) *ἡ ἑορτή* zu lesen ist, sehr wol irgend ein Hauptfest gemeint sein kann, darüber aber, ob ein herbstliches oder ein frühjarliches, nichts sicheres aus der Umgebung der Stelle erhellt. Für Laubhütten, oder auch für das diesem vorausgehende Versönungsfest (so Caspari, sowie dessen englischer Übersetzer Evans, in der Zeitschrift The Expositor, Nov. 1878) scheint u. a. zu sprechen, dass als nächstes Fest nach dem betr. Zeitpunkte das Passah (Joh. 6, 4) und als zweitnächstes wider ein Laubhüttenfest (Joh. 7, 1 ff.) genannt wird, bei welchem letzteren Jesus des Bethesdawunders als eines noch nicht lange vergangenen gedenkt (7, 23). Doch passt dieser

Umstand ebensogut auch auf ein näher bei Ostern gelegenes Fest, sei es das der Tempelweihe (woran Kepler, Petau und einige andere gedacht wissen wollten), sei es das Purimfest, für welches letztere insbesondere das einige Zeit zuvor (Joh. 4, 35) im Samariterlande gesprochene Wort des Herrn: „es sind noch vier Monate bis zur Ernte“ (d. h. bis zum April) zu sprechen scheint und gegen welches der späte Ursprung und mehr nur profane, volksfestartige Charakter der Purimfeier nicht gerade notwendig ins Gewicht zu fallen braucht. Daraus, dass der Täufer, laut Joh. 5, 35, als zur Zeit der Heilung von Bethesda bereits vom Schauplatze öffentlichen Wirkens abgetreten erscheint, kann ein entscheidendes Moment für die eine oder andere der in Frage kommenden Möglichkeiten nicht hergeleitet werden. Man wird über ein unsicheres Non liquet hier schwerlich hinauskommen, nur dass die Fassung der ἑορτή als entweder Ostern oder auch Pfingsten bedeutend bestimmt ausgeschlossen bleiben muss, wegen der viel zu großen Lücke, welche sonst in der johanneischen Relation zwischen diesem Feste und dem Osterfeste des 6. Kapitels klaffen würde. — Es bleibt nach dem allen bei der obigen Erstreckung der öffentlichen Lehrzeit Jesu über ungefär $2^1/_2$—3 Jare, nämlich über die Zeit vom Herbste oder Sommer 779 R. (= 26 unserer kirchlichen Ära) bis zu Ostern 782 (= 29 A. D.) als der warscheinlichsten Annahme. Auch was sich über den Zeitpunkt der Hinrichtung Johannis des Täufers Ungefäres ermitteln läfst, stimmt damit wol zusammen. Denn jedenfalls wurde derselbe vor dem Todesjare des Vierfürsten Philippus enthauptet, des Gemals jener Salome, der einzigen Tochter der Herodias (Josephus, Antt. XVIII, 5, 4), die als etwa 12—14järige Dirne durch ihren wollüstigen Tanz vor Antipas die Hinrichtung des gefangenen Täufers herbeifürte. Philippus starb aber nach Josephus Antt. XVIII, 4, 6, um 786 oder 787 R., was mit ziemlicher Warscheinlichkeit auf einen ungefär fünf bis sechs Jare früheren Zeitpunkt als Hinrichtungstermin Johannis zurückweist.

C. Todesjar und -tag Jesu. Das Todesjar des Herrn wurde schon mittelst der bisherigen Untersuchung als mit dem J. 782 der Stadt Rom oder 29 A. D. zusammenfallend erwiesen. Als wichtiger Bestätigungsgrund hiefür kommt noch in Betracht, dass mehrere Kirchenväter, darunter Tertullian, Jesum unter dem Konsulat der Brüder Geminus, d. i. im 15. Jare des Tiberius (= 781—782 R), gekreuzigt werden lassen; eine Angabe, welche schwerlich bloß aus Luk. 3, 1 geflossen sein wird, da diese Stelle, selbst wenn patristischer Voraussetzung gemäß (vgl. oben) eine nur einjärige Dauer der Lehrzeit Jesu angenommen wurde, immerhin aufs 16. Jar des Tiberius als Todesjar des Herrn hätte füren müssen; es scheint also irgend eine von unseren Evangelien unabhängige Quelle mündlicher oder schriftlicher Überlieferung gewesen zu sein, der diese Nachricht über das Konsulatsjar der Gemini als Todesjar Jesu entstammte. Was neuerdings von Keim und Hausrath für einen beträchtlich viel späteren Zeitpunkt des Todes Jesu, nämlich erst für das J. 788 = 35 geltend gemacht worden ist, stützt sich auf eine Angabe des Josephus (Antt. XVIII, 5, 2), wonach eine ins J. 36 unserer Ära fallende schwere Niederlage des Herodes Antipas durch die Truppen des Königs Aretas den Juden als ein gerechtes Gericht Gottes wegen der Hinrichtung des Täufers erschien. „Das instinktiv momentane Volksurteil“, meint Keim, „begehrt kleine Distanzen zwischen Verbrechen und Strafe“; es könne deshalb sowol des Täufers als Jesu Hinrichtung (die letztere seiner Meinung zufolge kaum ein Vierteljar nach der des Täufers erfolgt!) nicht länger als ungefär ein Jar vor jenem Ereignisse, mithin erst 35 unserer Ära stattgefunden haben. Das Grundlose dieser Kombination erhellt schon daraus, dass jenes „Volksurteil“ sehr wol auch noch ungefär ein Jarzehent nach der am Täufer verübten Bluttat des Antipas gefällt werden konnte, sogut wie das Gefül der Christen die Zerstörung Jerusalems durch Titus nach mehr als drei Jarzehnten für ein Strafgericht wegen des Opfers auf Golgatha ansah (vergl. Hase, Geschichte Jesu, S. 467). Ferner spricht außer den Angaben der Evangelien, zumal Luk. 3, 1 f., welche hier auf ungebürliche Weise gemissachtet werden, auch manches in Josephus gegen die Keimsche Kombination. Und obendrein müsste, falls dieselbe

richtig wäre, die laut Gal. 1, 18 (vgl. 2 Kor. 11, 32; Apg. 9, 24) um die Mitte der dreißiger Jare (etwa 35 oder 36) anzusetzende Bekehrung des Apostels Paulus in eine der Todeszeit Jesu viel zu unmittelbar benachbarte, für die Ereignisse der acht ersten Kapitel der Apostelgeschichte keinen Raum lassende Zeit gerückt werden. Als absolut gewiss kann unser auf Ostern des J. 29 als Todeszeit des Herrn lautendes Untersuchungsergebnis immerhin nicht bezeichnet werden, so manche Warscheinlichkeitsgründe es für sich haben mag. Seiner Bezeichnung als eines unbedingt sicheren und zweifellosen bleibt namentlich unsere Unbekanntschaft mit dem genauen Zeitpunkte des ersten öffentlichen Auftretens Christi (das ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, Luk. 3, 23) entgegenstehen. Wie denn fortwärend auch noch einige der zwischen 29 und 35 liegenden Jare durch angesehene Chronologen neuester Zeit als angebliche Todestermine des Herrn verteidigt werden; so 30 (durch Lichtenstein, Caspari ꝛc.), 31 (durch Ljungberg a. a. O.), 33 (durch Hase, Oppert, Lutterbeck ꝛc.). Durch diese Unsicherheit betreffs des Todesjares ist ein entsprechendes Schwanken hinsichtlich des Todestages Jesu teilweise mitbedingt. Es kommt aber, was diese letztere Zeitbestimmungsfrage betrifft, noch die fernere Schwierigkeit hinzu, dass nur der Freitag als Tag des Kreuzestodes durch die Angabe sämtlicher Evangelisten und der gesamten urkirchlichen Überlieferung bestimmt feststeht, dass dagegen die Synoptiker diesen Freitag als einen 15. Nisan oder ersten Passahfesttag darzustellen scheinen, Johannes dagegen ihn als einen 14. Nisan oder Vorabend des Passah zu erkennen gibt, sofern er Jesu letztes Mal deutlich genug von der eigentlichen Passahmalzeit am Abende des 14. Nisan unterscheidet (Joh. 13, 1. 29) und die letztere Feierlichkeit als erst für den Abend des Kreuzigungstages bevorstehend in Aussicht nimmt (Joh. 18, 28), auch die Verurteilung des Herrn bestimmt um die sechste Stunde des Rüsttages vor Ostern, seine Abnahme vom Kreuze und Beisetzung aber gegen Abend eben dieses Tages erfolgen läßt (19, 14. 31). Man wird schwerlich umhin können, das Vorhandensein dieser Differenz zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelisten als tatsächlich zuzugestehen, zugleich aber auch die johanneische Darstellung als die innerlich wie äußerlich besser beglaubigte zu bevorzugen (wie dies auch einer der neuesten streng-wissenschaftlichen Versuche zur Lösung des Problems tut, nämlich A. Lutterbeck: Die Jare Christi nach alexandrinischem Ansatz und neueren astronomischen Bestimmungen, Gießen 1878). Einzelne Spuren im synoptischen Berichte selbst geben hinreichend deutlich zu erkennen, dass Reminiscenzen an den werktäglichen, nicht feiertäglichen Charakter des Kreuzestodes der synoptischen Relation keineswegs fremd waren (Simons von Cyrene Heimkehr vom Felde, d. h. doch wol von der Feldarbeit: Mark. 15, 21; Luk. 23, 26; die Vorbereitungen der Frauen für die Einbalsamirung: Luk. 23, 56). Dazu kommt, dass das Paulinische *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη ὁ Χριστός* 1 Kor. 5, 7 überwiegend zu Gunsten der johanneischen Auffassung des Todes des Erlösers als am Vorabend des Passahfestes, mithin nahezu um die gesetzliche Zeit der Schlachtung der Passahlämmer, erfolgt, spricht. Vgl. über die ganze „auch in die Urgeschichte der christlichen Abendmalsfeier und Osterfestfeier tief eingreifende Kontroverse die Spezialkommentare über die Leidensgeschichte (von Wichelhaus, Ebrard, Hengstenberg ꝛc.), sowie die besonderen Artikel „Abendmal“ und „Osterstreitigkeiten“.

D. Chronologie der Herrlichkeitsgeschichte. Bezüglich der Reihenfolge der Erscheinungen des Auferstandenen wird im allgemeinen festzuhalten sein, dass weder die Angaben der Evangelien noch die des Paulus in 1 Kor. 15, 3—8 für sich allein als unbedingt maßgebend betrachtet werden können. Den festen äußeren Rahmen für das Ganze liefert, was die Apostelgeschichte 1, 3 (im allgemeinen übereinstimmend mit dem apokryphen Schlusse des Markusevangeliums, Mark. 16, 9. 14 ff.) von der vierzigtägigen Dauer des Verkehres Christi nach der Auferstehung und vor der Himmelfart mit den Seinen berichtet; eine Angabe, durch welche zugleich der am Schlusse des Lukasevangeliums (24, 50 ff.) hervortretende Schein, als sei Jesus schon gleich am Abend des Auferstehungstages gen Himmel gefaren, beseitigt wird. Die betreffende Enantiophanie wird also durch eine Selbst-

korrektur des sie verursachenden Evangelisten, der nachträglich im Detail entfaltet, was er vorher summarisch zusammenfassend berichtet oder gleichsam ineinandergeschoben hat, wider aufgehoben. Als lehrreiches Analogon dazu ist z. B. das Verhältnis des Schlusses des XVII. zum Anfange des XVIII. Buches des Josephus zu vergleichen; an der ersteren Stelle erzält der jüdische Geschichtschreiber die Entsendung des Quirinius nach Syrien und Palästina vorläufig und in summarischer Kürze, an der letzteren kommt er auf dasselbe Faktum in viel größerer Ausfürlichkeit zurück. Änliches findet sich noch in zalreichen anderen Geschichtswerken, z. B. in einer neueren Biographie des Hieronymus von dem Franzosen Collombet (deutsch von F. Lauchert 1848), deren erster Band mit einem ganz kurzen Berichte über die Reise dieses Kirchenvaters von Rom nach Jerusalem im Spätjare 385 schließt, wärend der zweite Band mit einem ausfürlichen Detailberichte über eben diese Reise anhebt, der sich so ausnimmt, als sei vorher noch gar nichts über dieselbe gesagt worden. Übrigens scheint allerdings eine urkirchliche Tradition, warscheinlich geflossen aus Luk. 24, 50 ff., existirt zu haben, welche die Auffart gen Himmel unmittelbar nahe an die Auferstehung hinanrückte: siehe Barnabas, Ep. c. 15 (welche Stelle indessen zweifelhafter Auslegung ist; vgl. Riggenbach, Der Barnabasbrief 2c., S. 36 f., sowie Wieseler in den JBB. f. deutsche Theol. 1870). Unter Benutzung dieses Anhaltspunktes sowie mancher biblischer Stellen, namentlich Joh. 20, 17, auch Apg. 1, 3 f. und 1 Kor. 15, 3 f., haben daher einige Neuere die Annahme eines widerholten Gen-Himmel-Fahrens des Auferstandenen aufgestellt; so Kinkel, Taute und besonders Greve, Die Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, verstanden nach ihrer wahren Geschichte und Lehre, Hannover 1868. Siehe dagegen sowie überhaupt zur Richtigstellung des in Bezug auf die Geschichte der 40 Tage und der Himmelfart Anzunehmenden: Wieseler, Beiträge 2c., Abschn. XI, S. 234 ff.; Steinmeyer, Die Auferstehung des Herrn 2c., S. 181 ff.; Paludan-Müller, Das Sichtbare und das Unsichtbare, Gotha 1879, S. 9 ff.

IV. **Litteratur** (vgl. die besonders ausfürliche Übersicht bei Hase, Geschichte Jesu, S. 110—174). A. Altkirchliche Zeit. Sie bringt es zu keiner eigentlich historischen Darstellung; der Stoff wird entweder harmonistisch aus den Evangelien zusammengestellt, oder poetisch behandelt, mittelst lyrischer oder epischer oder dramatischer Versifikation. Älteste Evangelienharmonieen: das Diatessaron des Tatianus (s. d. Art.) um 170, sowie darauf fußend: die den Matthäustext zu Grunde legende und das Verhältnis der Paralleltexte zu ihm mittelst gewisser Buchstabenzeichen (der 10. s. g. Kanones) andeutende Harmonie des Ammonius von Alexandrien (um 220), samt ihren späteren Nachamungen und Übertragungen, wovon die wichtigste die lateinische des Bischofs Viktor von Capua um 550 (siehe dazu den Artikel „Evangelienharmonie"). — Poetische Darstellungen, und zwar a) lyrische, wie des Prudentius Apotheosis; des Sedulius Hymnus acrostichus etc.; b) dramatische: der dem Gregor v. Nazianz (oder auch dem Apollinaris v. Laodicea) beigelegte *Χριστὸς πάσχων*, das Urbild der späteren kirchlichen Passionsspiele (vgl. die Ausgabe von Ellisen, mit Einl. und metr. Verdeutschung, Leipzig 1855); c) epische, in lat. oder griech. Hexametern. Ältester hiehergehöriger Versuch ist der lateinische des spanischen Presbyters C. Vettius Aquilinus Juvencus um 330, die Historia evangelica ll. IV (ed. Faustin. Arevalus, Rom. 1792, sowie in Mignes Patrol. t. XIX, Par. 1846). Ihm folgte zunächst um den Anfang des 5. Jarhunderts der Ägyptier Nonnus aus Panopolis mit seiner schwülstig-eleganten griech. Paraphrase des Johannis-Evangeliums: *Μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου* (vgl. die Ausg. von Passow: Nonni Metaphrasis Ev. Joh. rec., Lips. 1834); dann der Abendländer Cölius Sedulius (um 450) mit seinem in der Form an die Metamorphosen Ovids errinnernden Heldengedicht von den Wundern Gottes: Mirabilium divinorum ll. V sive Carmen paschale (in den Opp. Sedulii rec. Arevalo, Rom, 1794; vgl. Hümer, De C. Sedulii vita et scriptis 1878); weiterhin dann die Centonen der Proba Faltonia und anderer, „metrische Geschichten Jesu aus lauter Versen Homers oder Virgils zusammengesetzt, ebenso geschickt

und mühselig als geschmacklos; Klosterarbeit, obwol auch ein gelehrtes Spiel des Kaiserhofes" (Hase).

B. Mittelalter. Die altkirchlichen Formen, beide, die evangelienharmonistischen in Prosa wie die poetischen, leben in mancherlei Nachbildungsversuchen fort; daneben beginnt aber auch eine eigentliche Geschichtserzälung mit erbaulicher Tendenz und allerhand sagenhaften Ausschmückungen beliebt zu werden. — a) Evangelienharmonieen. Besonders wichtig ist die althochdeutsche, fälschlich nach Tatian benannte Übertragung jener lateinischen Harmonie des Viktor v. Capua, aus dem 9. Jarhundert, eines der ältesten deutschen Sprachdenkmäler (herausg. von Schmeller, Wien 1841). Später dann die auf gründlichen Studien fußende, hie und da fast von kritischem Geiste angewehte Harmonie Joh. Gersons: Concordantia Evangeliorum s. Monotessaron (zuerst gedruckt: Köln, um 1471). — b) Dichterische Bearbeitungen. Zu Anfang des Mittelalters blüht besonders die epische Darstellung in national-germanischer Form, repräsentirt durch die angelsächsischen Dichtungen Cädmons (um 680), durch das altsächsische stabreimende Epos Heliand (um 820) und durch den etwas jüngeren Krist Otfrids von Weissenburg, das älteste althochdeutsche Reimgedicht (vgl. die besonderen Artikel hierüber). Gegen Ende des Mittelalters wird die dramatische Darstellungsform eifrig kultivirt und verschiedentlich fortgebildet in den geistlichen Schauspielen (Mysterien) oder Passionsspielen; vgl. die einschlägigen Schriften von Hase, Jubinal, Knorr 2c.; auch mein „Kreuz Christi", S. 240 f., 467 ff.). Doch lebt gegen die Reformationszeit auch die epische Darstellung wider auf, repräsentirt durch mehrere elegante Lateindichter der Renaissance, wie Sannazar (Christeïs s. de partu Virginis ll. III) und Hieronymus Vida, Erzbischof von Alba, † 1566 (Christiados ll. VI, Antwerp. 1536). — c) Erbauliche Geschichtserzälung mit legendarischen Zutaten: Bonaventura, Vita Christi (zuerst gedruckt um 1480); Ludolphus de Saxonia, Karthäuser in Straßburg um 1350: Vita J. Chr. e quatuor Evv. et scriptoribus orthodoxis concinnata (Straßb. 1470; denuo edid. Bolard et Carnandet, Brux. 1870); Simon de Cassia, Augustiner in Florenz, De gestis Domini ll. XV (ursprüngl. ital., Flor. 1496; lat. Basel 1517 2c.); Hieronymus Xavier, Neffe von Franz Xavier: Historia Christi persice conscripta (ursprünglich portugiesisch geschrieben, dann ins Persische übertragen zu Missionszwecken, mit reichlicher Einmengung apokryphischer Legenden aus dem Ev. infantiae und den Acta Pilati; in lateinischer Übersetzung herausgegeben mit kritischen Noten durch L. de Dieu, Lugd. Batav. 1639).

C. Neuere Zeit (bis um den Anfang unseres Jarhunderts). Die Litteratur der Evangelienharmonien wärt fort, besonders eifrig, aber freilich in engherzig orthodoxem und unkritischem Geiste kultivirt durch lutherische Theologen, wie Andr. Osiander (Harm. evangelicae lb. IV, Bas. 1537, 1561), Laurent. Codmann (Harm. Evangelistarum, allen frommen Christen 2c. zu Dienst gestellt, Nürnberg 1568), Mart. Chemnitz, Polyk. Leyser und Joh. Gerhard (Harmonia quatuor Evv., Francof. 1593—1626; auch Hamb. 1704—1735, 3 tom. f.), Olearius, Joh. Albr. Bengel (Richtige Harmonie der 4 Evv., Tübingen 1736), M. Fr. Roos 2c. — Desgleichen wird mit poetischen Bearbeitungen mancherlei Art fortgefaren, sowol dramatischen (Hugo Grotius, Christus patiens denuo ed. Hiller, Tüb. 1712; Cristal, La passion de J. Christ, Paris 1833; Panagiotis Sutsos, *Μεσσία*, Athen 1839) als epischen (Klopstocks Messiade, 1748; Lavaters „Jesus Christus" und „Pontius Pilatus", Fr. Rückerts poet. Evangelienharmonie; Sallets Laien-Evangelium 2c.) — Die erbauliche Behandlungsweise beharrt innerhalb der römisch-katholischen Litteratur bis in unser Jarhundert hinein bei jener mittelalterlichen Methode der reichlichen Einmengung apokryphischen Legendenstoffs; vgl. namentlich Martin v. Cochem, Leben und Leiden Jesu Christi und Mariä, für unser Jarhundert neu bearbeitet durch M. Sintzel, 3. Aufl., Regensburg 1862; desgleichen das bekannte phantastische Erbauungsbuch der visionären Nonne Katharina Emmerich zu Dülmen gest. 1824: „Das bittre Leiden unsres Herrn J. Christi" (herausgeg. von Clem. Brentano

1833; neue Ausg. Regensburg 1858). Die evangelisch-erbauliche Litteratur hält sich frei von apokryphisch-legendarischen Zutaten, zumal von solchen von mariologischer Tendenz. Sie leistet in ihrer allerdings unkritischen Art teilweise Bedeutendes; so die Engländer Taylor (1653), Reading (1716); die Deutschen Amadeus Creutzberg (1714), K. H. v. Bogatzky (1753), K. v. Eckartshausen; der Schweizer Pfenninger in seinen „Jüdischen Briefen, eine Messiade in Prosa" (Dessau und Leipzig 1783—90, 10 Bände). Ein besonders starkes Kontingent hat die Theologie der rationalistisch-supranaturalistischen Epoche zu diesem Genre gestellt, so Schuler, Nösselt, Stolz, Greiling, Marheineke, v. Ammon, K. Zimmermann (die drei letzteren in Predigtform).

Die um den Anfang des 18. Jarhunderts anhebende kritische Behandlung der evangelischen Geschichte tritt zunächst in der Gestalt plumper Negationen ihrer Geschichtlichkeit auf, besonders mit Absicht auf die Wunder, die in naturalistischem Geiste bestritten und teilweise auf Betrügereien zurückgefürt werden. So bei den deistischen Freidenkern Englands wie Woolston † 1733 (A discourse on the miracles of our Saviour), Chubb † 1747 (The true Gospel of Jesus Christ), Annet, † 1768; bei dem ungenannten Verfasser der Schandschrift „Ecce Homo" (London 1799), bei den diesen englischen Freigeistern nacheifernden frivolen Aufklärungsphilosophen Frankreichs wie Voltaire, die Encyklopädisten u. s. f. Nach Deutschland verpflanzt diese Bestreitungsmethode zuerst Reimarus, † 1768, in seinen Fragmenten vom Zweck Jesu und von seiner Auferstehung (Fragmente eines Ungenannten, herausgeg. von Lessing, 1777 ff.). Ihm folgen in teilweise gemäßigterem, etwas minder christusfeindlichem Geiste C. F. Bahrdt (Briefe über die Bibel im Volkston, Halle 1782 f.; Ausfürung des Planes Jesu, 12 Bände. Berlin 1784 ff.) und Venturini, Pfarrer zu Horndorf im Braunschweigischen (Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Bethlehem [Kopenhagen] 1800—1802). Spätere Nachzügler dieser traurigen Richtung: K. v. Langsdorf, Wohlgeprüfte Darstellung des Lebens Jesu, für protestantische, katholische und Sektenchristen, auch Israeliten, Mannheim 1831 (3 Hefte, nebst 1 Supplement); Richard von der Alm, Theologische Briefe an die deutsche Nation, 1863 (3 Bde.); J. Mook, Jugendgeschichte Jesu (Zürich 1872) u. s. f. — In ein teilweise neues Stadium trat diese kritisch bibelfeindliche Darstellungsweise durch jene Theologen des Vulgärrationalismus, welche in wolmeinender, zum teil sogar apologetischer Absicht das Wunderbare des evangelischen Geschichtsstoffes natürlich zu deuten oder mittelst künstlicher Exegese zu beseitigen suchten. Teilweise vertreten schon Bahrdt und Venturini diese Methode der Natürlicherklärung; ihr klassischer Hauptrepräsentant aber wurde H. E. G. Paulus, † 1851, in seinen Evangelienkommentaren, sowie in seinem Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums, 2 Bde., Heidelberg 1828. Nachwirkungen dieser Richtung sind noch bei Hase, Schenkel, und besonders bei Renan und mehreren seiner Nachamer warzunehmen.

Die ältere Apologetik bekämpft diese kritischen Angriffe nach nicht eben strengwissenschaftlicher Methode, anfangs vom Standpunkte entschiedener Orthodoxie, später von dem eines milden, gemäßigt inspirationsgläubigen Supranaturalismus aus. So die antideistischen Apologeten Englands, namentlich Nathanael Lardner (On the credibility of the Gospel, 1727), Stackhouse, Paley &c.; ferner die deutschen Beantworter der Reimarusschen Fragmente, wie Döderlein (Fragmente und Antifragmente, Nürnberg 1778, 2 Bde.), Semler (Beantw. der Fragm. eines Ungenannten, Halle 1780), Reinhard (Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion entwarf, Wittenb. 1781, 5. Aufl., 1830), Herder (Vom Erlöser nach den 3 ersten Evangelien, und: Von Gottes Son, der Welt Heiland, nach Johannis Ev., zus. 5 Bde., Riga 1796 ff.), Planck (Geschichte Jesu, Bd. I seiner Geschichte des Christentums, Göttingen 1818) &c. Die angesehenste und beliebteste dieser älteren supranaturalistischen Darstellungen ist die des Züricher Theologen Joh. Jak. Heß, † 1828: Geschichte der 3 letzten Lebensjare Jesu, Leipzig 1768; 7. Aufl. unter dem Titel: Lebensgeschichte Jesu, 3 Bde., Zürich 1823.

D. Neueste Zeit (seit den dreißiger Jaren unseres Jarhunderts). Kritisch-pragmatische und dogmatisch vorurteilsfreie Methode, ausgehend auf geschichtsgetreue Darstellung des Entwicklungsganges des Menschen Jesus, ist gemeinsames Losungswort sowol der negativ gerichteten (bloß Menschliches in Jesu anerkennenden, seine Gottheit leugnenden) wie der positiv offenbarungsgläubigen Bearbeiter des Lebens Jesu in dieser letzten Epoche. Man kann dieselbe als das kritisch-wissenschaftliche Stadium der Geschichte unserer Disziplin bezeichnen, obschon es auf keiner von beiden Seiten, weder bei den bibelfeindlichen Darstellern des Lebens Jesu, noch bei den positiv gerichteten Apologeten, zumal denen des Katholizismus, an extremen Erscheinungen fehlt, welche einen Rückfall in die unwissenschaftlich einseitigen Methoden der früheren Jarhunderte zu erkennen geben. Als gemeinsame Ausgangspunkte für beide Richtungen, die negative wie die positive, dürfen in gewissem Sinne gelten: einmal Schleiermachers in Berlin seit 1819 zu mehreren Malen gehaltene, aber erst 30 Jare nach seinem Tode veröffentlichte Vorlesungen über das Leben Jesu (aus seinem Nachlasse herausg. von Rütenik 1864), andererseits K. Hases Vorlesungen über die Geschichte Jesu, zuerst gehalten 1823/24 in Tübingen, dann 1828 in Leipzig, im Druck erschienen als kurzes Lehrbuch des L. Jesu zuerst 1829, in 5. Auflage 1865, sowie letztlich unter verändertem Titel und in stark erweiterter Gestalt als „Geschichte Jesu“, Leipzig 1876. Beide Darstellungen neigen allerdings betreffs mehrerer Hauptfragen stark nach links hin, besonders was die Annahme zalreicher sagenhafter Elemente in der Geburts- und Kindheitsgeschichte, sowie mancher auch in der späteren Geschichte betrifft (Hases Natürlicherklärung mancher Wunder; Schleiermachers Hinneigung zur Scheintod-Hypothese bei Behandlung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte), bieten aber doch auch der positiv gerichteten Auffassung der evangelischen Geschichte wichtige Anknüpfungspunkte dar, besonders in ihrem Eintreten für die Authentie und Geschichtlichkeit des johanneischen Evangeliums. — Aus dem durch diese beiden angesehenen Meister neuerer theologischer Forschung gelegten gemeinsamen Grunde sind seit den dreißiger Jaren zwei Reihen von Darstellungen der evangelischen Geschichte erwachsen.

1) Die negativ-kritische Darstellungsweise, bisher hindurchgegangen durch drei Entwicklungsphasen: a) Die Mythenkritik (Mythifikation): höchste Steigerung der Annahme sagenhafter Elemente in der evangelischen Geschichte, bis zur extremen Behauptung, es lasse sich überhaupt wenig oder nichts Gewisses über die geschichtliche Person Jesu ermitteln. So Dav. Fr. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bände, Tüb. 1835 (4. Aufl. 1840) und: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864 (3. Aufl. 1875); sowie seine Epigonen: Chr. H. Weiße, Das Leben Jesu kritisch und philos. bearbeitet, 2 Bde., Leipz. 1838; Salvator, Jésus Christ et sa doctrine, 2 vols., Paris 1838; Hennell, Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums (Lond. 1838), a. d. Engl. mit Einl. von Strauß, Stuttgart 1840; Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums, drei Abtheilungen in 5 Bänden (1. Abtheil.: Das Jahrhundert des Heils; 2. Abtheil.: Die heilige Sage; 3. Abtheil.: Das Heiligthum und die Wahrheit), Stuttgart 1838. — b) Die Tendenzkritik (Quellenkritik) — statt mythifizirender kritischer Zersetzung des evang. Geschichtsstoffes vielmehr die Quellen desselben als angebliche religiöse Tendenzschriften späteren Ursprungs kritisch entwertend und sie aus dem ersten mehr oder weniger tief ins zweite christl. Jarhundert herabrückend, namentlich das 4. Evangelium als gnostischen Tendenzroman änlichen Charakters wie z. B. die Pseudoclementinen darstellend. So in radikalster Weise Bruno Bauer (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bremen 1840; Krit. der ev. Gesch. der Synoptiker, 2 Bde., Leipzig 1841; Krit. der ev. Gesch. der Synopt. und des Johannes, Braunschweig 1842; endlich: Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, 3 Bde., Berlin 1850); gemäßigter und wissenschaftlich gehaltvoller F. Chr. v. Baur, Krit. Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847, und: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jarhunderte, 1853; ferner dessen Jünger K. Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, 1853;

Ad. Hilgenfeld, Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854; F. Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste geschichtliche Entwicklung, 1857 (mit ziemlich merklicher rückgängiger Bewegung zum extremen Radikalismus Bruno Bauers hin). Im wesentlichen, was nämlich die Voraussetzung der Nichtauthentie und Ungeschichtlichkeit des Johannesevangeliums betrifft, gehören hieher auch H. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, 1863, sowie mehrere der im folgenden noch namhaft zu machenden Eklektiker, besonders Keim und Hausrath. — c) Das eklektisch-kombinirende Verfaren, neben tendenzkritischen auch mythenkritische Operationen anwendend, teilweise auch auf die ältere Natürlicherklärung zurückgreifend, dabei mehr oder minder entschieden zu idealisirender Umsetzung der evangelischen Geschichte ins Romanhafte oder Legendenhafte hinneigend. So zuerst und mit dem bedeutendsten schriftstellerischen Erfolge Ernst Renan, Vie de Jésus (Bd. I seiner Origines du Christianisme), Par. 1863 (13. ed. 1867); dann die Unbesonnenheiten und frivolen Effekthaschereien des französischen Orientalisten von einem theologisch ernsteren, wenn auch nicht gerade viel gediegeneren Standpunkte aus kritisirend Daniel Schenkel, Das Charakterbild Jesu, Wiesbaden 1864 (4. Aufl. 1873; vgl. auch die neueste Schrift Schenkels: Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit, nach den Quellen dargestellt, Leipz. 1878); ferner Thedor Keim, Der geschichtliche Christus, Zürich 1865 (3. Aufl. 1866, nebst den beiden größeren Werken: Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volks frei untersucht und ausfürlich erzält, 3 Bde., Zürich 1867—72, und: Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft übersichtlich erzält, Zürich 1873 (2. Aufl. 1875); Adolf Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte, Thl. I: Die Zeit Jesu (besonders Abschn. VI: Die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu), München 1870 ff., 3. Aufl. 1879; Supernatural religion, London 1874 ff. (mehrbändiges engl. Seitenstück zu Renans Origines du Chr., nur radikaler, ungefär auf dem tendenzkritischen Standpunkte Volkmars gearbeitet); C. Wittichen, Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, Jena 1876; — dazu noch eine ziemliche Zal von mehr nur halbwissenschaftlichen Phantasieprodukten oder popularisirenden Tendenzschriften, wie z. B. Ludw. Noack, Aus der Jordanwiege nach Golgatha; Darstellung der Geschichte Jesu, 4 Bücher, Mannheim 1870 ff.; Mor. Schwalb, Christus und die Evangelien, Bremen 1872; Heinr. Lang, Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft, Berl. 1872; Krüger-Velthusen, Das Leben Jesu, Elberfeld 1872.

3) Die neuere Apologetik, in ihrer Verteidigung der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte dem Gange der kritischen Angriffe von bibelfeindlicher Seite her folgend, dabei hie und da zu Konzessionen an den Standpunkt der Gegner geneigt, besonders in quellenkritischer Hinsicht, weniger was Wunderkritik oder die Annahme sagenhafter Elemente in der Geburtsgeschichte etc. betrifft. — a) Wider Straußs erstes Leben Jesu: Tholuck, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Hamb. 1837; A. Neander, Das Leben Jesu Christi, Hamb. 1837; 7. Aufl. Gotha 1873; Krabbe, Vorlesungen über das L. Jesu für Theologen und Nichttheologen, Hamb. 1839; A. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, Frankf. a. M. 1842; 3. stark verm. Aufl. 1868; K. Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien, Hamb. 1843; Joh. Peter Lange, Leben Jesu, in 3 Büchern, Heidelberg 1844—47, 5 Bde.; Werner Hahn, Leben Jesu, Breslau 1844, nebst anderen mehr nur populär gehaltenen Schriften. Dazu mehrere Arbeiten katholischer Verfasser, wie Adalb. Kuhn, Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet, Tübingen 1838, Bd. I; Joh. Nepom. Sepp, Das Leben Christi, Regensburg 1843 ff., 4 Bde.; 2. Aufl. 1854 ff., 5 Bde.; Jordan Bucher, Das Leben Jesu Christi, Stuttgart 1859. — b) Wider die Tendenzkritik: H. Ewald, Geschichte Christus und seiner Zeit (Bd. V seiner Geschichte des Volks Israel, Göttingen 1855; 2. Aufl. 1857); Jak. Lichtenstein, Lebensgeschichte Jesu Christi in chronol. Übersicht, Erlangen 1856 (auf Grund v. Hofmannscher Vorlesungen; vgl. desselben Verfassers Artikel „Jesus Christus" in der 1. Aufl. d. Enc.); Riggenbach, Vorlesungen über das Leben des H. Jesu, Basel 1858; Mich.

Baumgarten, Die Geschichte Jesu, für das Verständnis der Gegenwart (Vorlesungen, geh. in Hamburg), Braunschweig 1859; Ellicott, Historical Lectures on the Life of our Lord J. Christ; being the Hulsean Lectures for 1859, London 1860; — ferner Neander und Ebrard, sowie teilweise auch Hase, in den späteren Auflagen ihrer bereits genannten Werke. — c) Wider Renan, Schenkel, Keim ꝛc. Edmond de Pressensé, Jésus Christ, son temps, sa vie, son oeuvre, Paris 1865 (deutsch von Fabarius 1866); Chr. E. Luthardt, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, Leipzig 1864 — nebst zalreichen andern Anti-Renans aus der Mitte der sechziger Jare, z. B. von Beyschlag, van Oosterzee, Michelis, Seb. Brunner, Freppel, Lasserre ꝛc. Ferner als streng wissenschaftlich gehaltene Arbeiten: J. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Geschichte, Gotha 1864 (in den Konzessionen an die Gegner ziemlich weit gehend, in seiner Haltung teils mit Schenkel, teils mit Keim sich berürend); K. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der ev. Geschichte, Gotha 1869; Chr. Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, Hamburg 1869; F. L. Steinmeyer, Apologetische Beiträge, 4 Bde., Berlin 1666—73 (I. Die Wunder, II. Die Leidensgeschichte, III. Die Auferstehungsgeschichte, IV. Die Geburts- und Kindheitsgeschichte, in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet — also eine apologet. Erörterung fast sämtlicher Hauptpunkte der evangel. Geschichte); W. Fr. Geß, Christi Person u. Werk, 2. Aufl., Basel 1870—79 (die bedeutendste bibl.-theol. Darstellung). — Hiezu noch die geistvolle Schrift eines anonymen englischen Apologeten von gemäßigt liberaler Haltung (angeblich Gladstones): Ecce homo; a survey of the life and work of J. Christ, Lond. 1866, 4. edition, sowie das neuere, zugleich schon wider „Supernat. religion“ gerichtete zweibändige Werk von A. W. Farrar (The Life of J. Chr., Lond. 1875). — Wolgemeinte apologetische Kompilationen one wissenschaftlichen Gehalt lieferten F. Jmman. Tafel, Das Leben Jesu nach den Berichten der Evangelisten, 1864; W. Ziethe, Das Leben Jesu für das deutsche Volk erzählt, Berlin 1865; E. G. Laino, Das Leben Jesu auf Grundlage des vornehmsten Gebots, 2 Abtheilungen in 4 Bänden, Leipzig 1872—75. Von gediegenem Werte sind dagegen die Vorträge von L. Werner, Die geschichtliche Person Jesu Christi nach den modernen Darstellungen und nach den urkundlichen Quellen, Frankfurt 1872, sowie das Schriftchen von F. Godet, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, ebendas. 1878; auch desselben Bibelstudien zum Neuen Testament (II. Teil der Etudes bibliques, a. d. Französ. durch Kägi), Hannover 1878. — Von neueren Arbeiten katholischer Theologen verdienen noch Hervorhebung: E. Bougaud (bischöflicher Generalvikar zu Orleans), Le Christianisme et les temps présents, t. II: Jésus Christ, Par. 1871, 3. edit. 1877, sowie Jos. Grimm (Geistl. Rat und Prof. in Würzburg), Das Leben Jesu nach den vier Evangelien, Regensburg 1876 ff. (bis jetzt zwei Bände: 1) Die Kindheit und 2) die öffentliche Tätigkeit Jesu behandelnd). **Zöckler.**

Jesus Christus, der Gottmensch, s. Communicatio idiomatum.

Jesu Christi dreifaches Amt. Schon Eusebius schreibt Jesu ein dreifaches Amt, das des Propheten, des Hohenpriesters, des Königs zu (Eus. h. e. I, 3). Calvin (instit. II, 15) fürte die Lehre vom dreifachen Amte Christi förmlich als Kategorie in die Dogmatik ein. Dieselbe ging alsbald in den Heidelberger Katechismus (qu. 31) über, und die Dogmatiker reformirten Bekenntnisses behandelten von da an Christi Werk unter diesem dreifachen Gesichtspunkte. In die Dogmatik der Lutheraner hingegen wurde jene Kategorie erst durch Johann Gerhard hinübergenommen, hat sich aber von seiner Zeit an auch dort eingebürgert.

In der Tat mußte es nahe liegen, Christi erlösendes Tun nach der dreifachen Seite des Propheten, des Hohenpriesters, des Königs, zu betrachten; denn nichts ist gewisser, als dass schon das prophetische Wort des alten Testamentes den Erlöser als den vollkommenen und vollendeten Propheten, sodann als den Knecht Gottes, welchem prophetische, priesterliche und königliche Stel-

lung zukommt, ferner als den königlichen Samen Davids oder zweiten, vollkommenen David, und endlich auch als den Priesterkönig verheißt, und dass er selbst als den Propheten sich dargestellt und bewärt, als den Davidsson sich erwiesen hat und im Hebräerbriefe als der ware und einzige ewige Hohepriester uns vor Augen gestellt ist. Es gehen aber diese drei Seiten seines Berufes zusammen in den Begriff des Gesalbten oder Messias; denn wie Elisa von Elias zum Propheten gesalbt war (1 Kön. 19, 16), so sollte der künftige Knecht Gottes durch den Geist des Herrn gesalbt sein, um den Elenden zu predigen, und wie die Könige Israels gesalbt wurden (1 Sam. 10, 1; 16, 13; 1 Kön. 1, 13; 19, 15 u. a.), so ist Christus zum Könige der Gerechtigkeit gesalbt (Hebr. 1, 8—9); und wenn es im Gesetze verordnet war, dass der Hohepriester zu seinem Amte gesalbt werden musste (2 Mos. 28, 41; 29, 7; 30, 30; Lev. 4, 3; 6, 22; 7, 36), so ist Christus „nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebotes, sondern nach der Kraft des unendlichen Lebens" (Hebr. 7, 16) zum Hohenpriester gemacht. Der Begriff des Messias oder Gesalbten geht also in die drei Seiten, des Propheten, des Hohenpriesters und des Königs, auseinander.

Schon das prophetische Wort des alten Testamentes, so sagen wir, hat den Erlöser als den künftigen vollkommenen Propheten verheißen. Zuerst 5 Mos. 18, 15. Wenn dort im 5 Mos. Moses die, vierzig Jare zuvor, am Sinai, empfangene Verheißung gleichsam als Text zu einer Warnung vor heidnischen Pseudopropheten benützt und anwendet, so wird daraus mit Unrecht gefolgert, dass jene Verheißung auch schon am Sinai keine Verheißung, sondern eine bloße Warnung vor falschen Propheten habe sein sollen *). Denn dort am Sinai ist von einer Neigung des Volkes, heidnischen Propheten zu folgen, keine Rede; sondern das Volk fürchtet sich, das Gesetzeswort Gottes zu hören, und sendet Mosen ab, zu hören (2 Mos. 20, 19; 5 Mos. 5, 27); diese heilige Scheu billigt der Herr (5 Mos. 5, 28 f.) und verheißt ihnen bei diesem Anlass, er wolle ihnen (die jetzt eben den Moses als einen Hörer zu ihm gesandt hatten) einen Propheten senden, den sie hören sollten und hören würden. Der Gott, der sich in Donner und Blitz des Gesetzes offenbart, sodass das Volk sich nicht zu ihm zu nahen wagt, will dereinst durch einen Propheten sich dem Volke nahen; jetzt muss das Volk den Moses zu Gott hinaufsenden; künftig will Gott einen Propheten zum Volke herabsenden. Es ist hier der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium in dem ersten großartig dämmernden Umrisse gezeichnet; und die Aufgabe einer waren biblischen Theologie ist eben die, dies zarte Aufdämmern des Morgenrotes der Verheißung als solches zu erkennen; wollten wir dagegen eine jede einzelne Stelle mit peinlicher Krittelei auf einen präzis sein sollenden Ausdruck zwingen, so würde nur allzuleicht die eigentliche Lebenssubstanz der Stelle verloren gehen und lediglich ein macerirtes Fasergerippe übrigbleiben.

An die Weissagung 5 Mos. 18, 15 schließt sich nur sehr indirekt der letzte Teil des Jesaja, Kap. 40—66 an. Nicht unmittelbar die Anschauung eines Propheten, sondern die des Knechtes Gottes bildet hier den Grundstoff. Das Volk Israel ist der Knecht Gottes, bestimmt (nicht als Prophet, sondern als Volk), das Licht unter die Heiden zu bringen. Aber dieser Knecht Gottes ist selbst blind und taub (42, 19), und bedarf eines Propheten, der an ihm arbeitet. Jesaja arbeitet vergeblich (49, 4); ein künftiger Knecht Gottes aber wird beides: die Prophetenarbeit des Jesaja an Israel, und: den Volksberuf Israels an den Heiden, miteinander und erfolgreich ausrichten (49, 6), und zwar dadurch, dass er weit mehr ist, als ein Prophet, dass er die Last unserer Sündenschuld auf sich nimmt (מוסר שלמנו), poena integritatis nostrae (53, 5), die Strafe, deren Geschehen unsere Straflosigkeit ist. (V. 6, Jehovah hat geworfen auf ihn die Schuld

*) Hofmann, Schriftbew. II, A, S. 84.

unser Aller). Es ist ein אָשָׁם, welches er bringt, V. 10*). Keineswegs ist also bloß davon die Rede, daſs dem Knechte Gottes die Erfüllung seines Prophetenberufes den Tod zuziehen und er so, wie Paulus (Kol. 1, 24; 2 Tim. 1, 11 f.), leiden werde; sondern in dem Begriffe des Knechtes Gottes verknüpft sich hier sogleich mit dem Berufe des *Propheten* (Kap. 49) der des sich selbst als Schuldopfer gebenden *Schlachtopfers*. Und wenn die Könige der Erde sich vor ihm beugen sollen, so erscheint er darin als der *König der Könige*; ob dies aber „als Bestandteil seiner Berufstätigkeit" oder „als Ausgang seines Geschickes" vorausgesagt werde, ist völlig irrelevant; denn auch das Prophetentum ist ihm nur als *Prädikat* beigelegt; das *Subjekt* wird weder als Prophet, noch als König, sondern als „Knecht Gottes" bezeichnet.

Wir haben also im 5 Mos. 18 eine Verheißung des Propheten, Jesaja 40 bis 66 aber eine Verheißung des Gottesknechtes, von welchem *prophetische* Predigttätigkeit, *priesterliche* Selbstopferung und Krönung mit *königlicher* Macht prädizirt werden.

Königliche Herrschaft wird dem künftigen Erlöser aber nicht bloß als Prädikat oder Ausgang seines Geschickes beigelegt, sondern die Wurzelform der messianischen Weissagung ist die Verheißung eines *Davidssamens*, dessen Thron ewig bestehen solle. Bis auf David hin war dem Volke Israel zwar eine Erlösung, aber (mit Ausnahme jener nur dämmernden Stelle 5 Mos. 18) noch kein *Erlöser* verheißen worden. Erlösung aus künftiger Knechtschaft war dem Samen Abrahams 1 Mos. 15 verheißen; durch Moses, durch Josua, durch David war diese Weissagung nach und nach stufenweise zur Erfüllung, nämlich zur irdischen Erfüllung, gebracht worden. Es war daran, daſs David dem Herrn einen Tempel zu bauen gedachte. Der Ewige sollte Wonung machen in seinem Volke, und durch einen steinernen Tempel an sein Volk gebunden werden. Aber ein solches Gebundenwerden dessen, der ein Geist ist, an eine irdische Stätte und Erscheinung war nicht im Einklang mit dem Heilsplan Gottes (vgl. Joh. 4, 23 bis 24). Israel sollte erkennen, daſs die irdische Erlösung aus irdischem Elend und Übel, die ihm durch David geworden, noch nicht die ware Erlösung, sondern nur ein schwaches Vor- und Schattenbild derselben sei. Dies wurde dem Volk und seinem König aber nicht theoretisch vordozirt, sondern das Volk sollte zum Hinanwachsen zu dieser Erkenntnis *erzogen* werden, und dieses Erzogenwerden ward dadurch ermöglicht, *daſs eine neue Perspektive in weite ferne Zukunft hinaus ihm eröffnet wurde*, mittelst der Weissagung 2 Sam. 7. Nicht David, sondern Davids Same nach Davids Tode soll dem Herrn ein Haus bauen, und der Herr will ihm den Thron seines Reiches bestätigen ewiglich. Es hat seine Richtigkeit, daſs hier noch nicht von einem bestimmten Individuum, sondern von der Nachkommenschaft Davids geredet wird (vgl. V. 14). Die Nachkommenschaft Davids hat den Beruf, dem Herrn ein Haus zu bauen. Es hat aber auch seine Richtigkeit, daſs bereits David genug Klarheit und Tiefe und Lebendigkeit der Einsicht besaß, um sofort anend zu erkennen, daſs die Erfüllung dieser unaussprechlich herrlichen und hohen Weissagung sich nicht auf die Reihe und Menge seiner einzelnen Nachkommen verteilen und zersplittern werde, sondern daſs seine Nachkommen*schaft* als *Eine*, als ein organisches Gewächs (σπέρμα, nicht σπέρματα Gal. 3, 16) zu jenem geweissagten Ziele heranreifen, und folglich in einer *letzten*, höchsten *Spitze* oder *Blüte* dies Ziel erreichen werde. Zugleich ante er auch alsbald, daſs sein *sündliches* Geschlecht nicht befähigt sei, dem Herrn einen Tempel zu bauen und auf ewigem Throne zu herrschen; daher er jenes Wort anungsreicher Verwirrung sprach: „Du hast deinem Knechte geredet bis in das, was ferne ist, hinaus; die Satzung des Menschen, des Herrn, Jehovahs" (2 Sam. 7, 19), oder wie es 1 Chron. 17, 17 epexegetisch verdeutlicht wird: „und hast mich angesehen gleich der Gestalt des Menschen,

---

*) נֶפֶשׁ steht zur nachdrucksvollen Umschreibung des pron. person. „*er selbst*". Die Bedeutung „seine *Seele*" hat es hier nicht. Vgl. Knobel z. d. St.

der droben, Gott, Jehovah ist". David sah sich angeschaut von Jehovah, aber so, dass Jehovah ihm hier als ein Mensch erschien, als ein Mensch, der zugleich Gott ist und droben thront. Er erkannte, der Schlusspunkt der ihm geweissagten Nachkommenschaft sei Jehovah selbst, aber Jehovah als Mensch und Gott. Die Rückbeziehung von Ps. 2, 6—7 auf diese nathanische Weissagung ist unverkennbar; nicht minder dürfte sich Ps. 110 am zwanglosesten als eine poetische Auseinanderlegung der Stelle 2 Sam. 7, 19 erklären lassen. So hat wenigstens Christus selber den 110. Psalm verstanden und ausgelegt (Matth. 22, 42 ff.).

Salomo hatte selbst das klare Bewusstsein, dass in ihm und seinem steinernen Tempelbau jene nathanische Weissagung noch keineswegs ihre schließliche Erfüllung gefunden habe (1 Kön. 8, 26—27), und als es nach Salomos Tode mit dem Hause Davids und mit dem Volke des Bundes mehr und mehr abwärts ging, da richtete sich der prophetische Blick unter Leitung des hl. Geistes sofort mit schwankungsloser Bestimmtheit auf den verheißenen Davidssamen als auf einen von den damaligen Davidsnachkommen gänzlich verschiedenen, Einen, bestimmten, künftigen Davidssprossen. Es war der Immanuel, der zugleich der Elgibbor sein sollte (Jes. 7, 14; 9, 6, vgl. mit 10, 21). Aus dem gezüchtigten Hause Davids, dem abgehauenen Strunk, sollte ein frischer Zweig aufsprossen (Jes. 11, 1 ff.) und herrschen über die Völker in einem Reiche des Friedens und der Gerechtigkeit, und so sehr fixirte sich diese Gestalt des künftigen Davidssprossen, dass bei den späteren Propheten der „Zemach" geradezu als nom. propr. auftritt. Dass er aber weder ein gewönlicher irdischer König, noch ein levitischer Priester, sondern ein Priesterkönig nach Melchisedeks Art sein werde, war schon Ps. 110, 4 geweissagt, und wurde Sach. 6, 12—13 unter deutlicher Rückbeziehung auf 2 Sam. 7 und P. 110 und Jes. 11 weiter ausgefürt.

So war also der gläubige Israelit im voraus darauf angewiesen, einen Messias zu erwarten, welcher mit prophetischer Wirksamkeit die priesterliche Selbsthingabe verbinden und durch beides ein hl. Reich des Friedens aufrichten werde. Für das fleischliche Auge dagegen lagen der Prophet und der König außereinander, und der sich zum Schuldopfer gebende ganz im Dunkeln. Die fleischliche Masse in Israel erwartete einen weltlichen, irdischen Messias, der one weiteres ein irdisches Reich aufrichten, Israel von seinen irdischen Drängern befreien werde. „Der Prophet (ὁ προφήτης Joh. 6, 14) erschien ihnen als ein vom Messias verschiedener, etwa als ein Vorläufer desselben (vgl. Mark. 8, 27 und Joh. 1, 21) *). Anders die gläubigen, vom Geiste Gottes erleuchteten. Ihnen war Jesus schon durch Joh. d. T. (Matth. 3, 3, vgl. 12, 18; Luk. 3, 4) als jener Jes. 40 ff. verheißene Knecht Gottes angekündigt, in welchem prophetisches, priesterliches und königliches Tun sich vereinigen sollte. Und er selbst, der Herr, hat sich in dieser dreifachen Beziehung durch sein Tun, sein Leiden und seinen Ausgang bewärt.

Wenn er umherzieht und lehrt und das Herbeigekommensein der *βασιλεία θεοῦ* verkündigt, und sein Wort durch *σημεῖα* beglaubigt, so ist dies zunächst ein prophetisches Tun, daher denn innerlich fernstehende ihn als „einen Propheten" anerkennen (Luk. 7, 16; 9, 8; Joh. 4, 19; 7, 40) und selbst seine Gläubigen vor allem den „Propheten" in ihm schauen (Luk. 24, 19). Aber die heil. Schrift Neuen Testamentes lehrt uns noch unendlich tieferes über sein prophetisches Amt; sie bleibt nicht bei der Form seines prophetischen Wirkens stehen, sondern lehrt uns durchdringen zu dem Wesen seines propetischen Seins; sie sagt uns, dass er nicht bloß als ein Prophet geredet hat, sondern dass er der Prophet, der Offenbarer des Vaters im absoluten Sinne gewesen ist und ist.

---

*) 1 Makk 14, 41 finden wir die interessante Notiz, dass das jüdische Volk den Simon zum Fürsten und Hohenpriester machte, *ἕως τοῦ ἀναστῆναι φροφήτην πιστόν*. Von dem Auftreten eines Propheten nach so langer prophetenloser Zeit (1 Makk. 4, 46; 9, 27) erwartete man also, dass derselbe einen göttlich autorisirten König einsetzen werde.

Den Schlüssel zu dieser Erkenntnis bildet die Stelle Hebr. 1, 1 ff. Gott, der in der Vorzeit vielfältig und vielartig durch einzelne Propheten geredet hat, hat am Ende dieser Zeit durch einen, der Son ist, geredet, d. h. er hat die ganze einheitliche Fülle seines Wesens und Willens persönlich geoffenbart in Dem, welcher von Ewigkeit mit dem Vater zusammen der eine Gott und gleichen Wesens ist. Daher heißt er Joh. 1, 1 ff. das Wort des Vaters, das persönliche Wort, in welchem der Vater ἐν ἀρχῇ sein Wesen zu sich selber (πρὸς τὸν θεόν) aussprach, und durch dessen Vermittlung er sodann sich schaffend nach außen, an und in dem, was nicht Gott, sondern Kreatur ist (γέγονεν), offenbarte, und durch und in dem er sich erlösend offenbarte in der Sphäre der gefallenen Kreatur. Da Christus das menschgewordene Wort des Vaters ist, so ist er Prophet nicht erst in seinen Reden und Wirken, sondern schon in seinem Sein. Seine ganze Person und sein Wesen ist eine oder vielmehr die Offenbarung des Vaters (Joh. 14, 9). Er ist das lebendig gewordene und persönlich erschienene ewige Gesetz Gottes, denn er ist der Mensch, wie Gott ihn haben will (Matth. 3, 17; Joh. 4, 34; 5, 19 u. a.), er ist zugleich das lebendig gewordene und persönliche Evangelium, denn er ist der Erlöser selbst, der verkörperte Gnadenwille des Vaters (Luk. 4, 17 ff.; Joh. 1, 30 u. a.). Und in diesem tiefsten Punkte wird sein Prophet-sein mit seinem Priester-sein identisch. —

Als einen Priester, und zwar als den ewigen Hohenpriester, stellt ihn der Verfasser des Hebräerbriefes dar (Hebr. 7 ff.). Er ist aber der ewige Hohepriester, weil er das einzige, in Ewigkeit giltige, alle vorbildlichen Opfer aufhebende und überflüssig machende Opfer — sich selbst — dargebracht hat. Dass er in den anderen Teilen der hl. Schrift nicht so sehr als der Priester und mehr nur als die hostia dargestellt wird, ist eine nur formelle, keine sachliche Verschiedenheit. Nur der Autor des Hebräerbriefes hatte besondere Veranlassung, nachzuweisen, dass neben anderen alttestamentl. Institutionen auch die des Hohepriestertums in Christo ihre Erfüllung und ihr Ende gefunden habe. Der Sache nach ist es einhellige Lehre der hl. Schrift, dass Christus einerseits den Forderungen, die der ewige Gesetzeswille Gottes an den Menschen als solchen *) stellt (dass nämlich der Mensch sündlos, heilig, voll unentwegter Gottesliebe sein solle) absolut genügt und somit die obedientia activa geleistet hat, die wir nicht leisten, und dass sein Leben ein heiliges unbeflecktes Opfer war; und dass Christus andererseits dem Urteil, dass das Gesetz über den Sünder spricht: „du sollst des Todes sterben" (denn nur dies, und nicht die ewige, oder richtiger: endlose Verdammnis, ist als Strafe für das peccatum simplex bestimmt; die Verdammnis ist erst als Strafe für den Unglauben an die Erlösung bestimmt, zum ersten Male Jes. 66, 24) sich, der Unschuldige für die Schuldigen, unterzogen hat, indem er den Tod und den Stachel des Todes erduldete, das Verlassensein vom Vater schmeckte, und in das Reich des Todes, den Scheol, hinabstieg, und somit sich zum Lösegeld (λύτρον) für uns gab, welches wir nicht zalen konnten. Hiebei nahm er also stellvertretend unsere Schuld und Strafe auf sich und ward somit zum Schuldopfer für uns. Denn der Grundbegriff aller sünenden Opfer im alten Bunde war ja eben der des stellvertretenden Todes. Wenn das Blut, d. i. das verströmte Leben, die Kraft hat, den Priester und den Altar und das Volk zu reinigen (3 Mos. 16, 33), so kömmt ihm diese Kraft nicht vermöge seiner physikalischen Beschaffenheit zu; denn physisch wirkt das Blut nicht reinigend, sondern beschmutzend; vielmehr darum allein vermag das Blut von Schuld zu reinigen, weil in ihm der sachliche Tatbeweis vorhanden ist, dass

*) Nicht: „an den Sünder". An den Sünder stellt das Gesetz Gottes gar keine Forderung; denn die Aufforderung, dass der Sünder Buße tue und gläubig werde, ist keine Forderung des Gesetzes, sondern des Evangeliums. Über den Sünder spricht das Gesetz nur das Urteil: „du bist verdammt". Forderungen stellt das Gesetz nur an den Menschen als solchen, und sie alle gehen zusammen in die eine Forderung: Du sollst heilig sein, d. h. du sollst lieben Gott deinen Herrn u. s. w.

die Schuld durch fremden Tod gebüßt worden. „Mit der Vergießung des Blutes ist die Buße geleistet worden“, daher „läßt sich Gott beim Sündopfer das Blut ganz besonders zueignen“ *). — Dies Opfer hat aber Christus nicht als ein Laie durch Vermittelung eines von ihm verschiedenen Priesters Gotte dargebracht; denn wer hätte zwischen ihm und dem Vater als vermittelnder Priester gestanden? Sondern er, der sündlose, heilige, der λόγος — προφήτης, der mit dem Vater ewig eins war, war selbst der Priester, welcher in ewig hohenpriesterlicher Reinheit sich zum Opfer dahingab. Sein Tun und sein Leiden lassen sich ja nicht trennen. Er hat sich nicht, one Zusammenhang mit seinem Leben, gleichsam ex abrupto irgend einmal selbst geopfert; sein Tod hat nicht eine Faser von dem, was man subtilen Selbstmord nennen könnte, an sich; sondern sein priesterlich heiliges Leben hat ihm den Tod gebracht; daß er treu und heilig blieb, auch wo diese Treue ihm den Untergang zuzog, darin bestand die Hingabe seines Lebens in den Opfertod. Daher war sein Opfer ein priesterliches.

Von seinem Tode ist aber die Dornenkrone und von seiner Dornenkrone die königliche Würde und Herrschaft unzertrennlich. Daß Einzelne und ganze Massen ihn als den verheißenen „Son Davids“, den erwarteten messianischen König, erkannten und begrüßten, hat er schon in den Tagen seiner Niedrigkeit nicht abgelehnt (Matth. 9, 27; 18, 30; 15, 22; 12, 23; 21, 9), denn er war es wirklich und hat sich selbst unaufgefordert dafür erklärt (Joh. 4, 26; Matth. 22, 42 ff.). Aber die Ausrichtung seines königlichen Berufes war gerade die entgegengesetzte von der, welche die Volksmasse von ihm erwartete. Der Fülle der charismatischen Begabung nach (als der, in welchem das Pleroma der Gottheit, und infolge dessen auch das Pleroma menschlicher Kräfte wonte), der Mensch schlechthin, die Krone und das Haupt der Menschheit — ausgerüstet von seiner Taufe an mit der Wunderkraft, welche Wind und Wellen gebot (denn seine Wunder sind beides, σημεῖα des Propheten, und δυνάμεις des Königs) — hat er gleichwol in seinem Handeln seine königliche Herrschaft allein darin gesucht, der geringste und aller Diener zu sein, und diese Ausrichtung seines königlichen Berufes kulminirte daher in eben jener Stunde, wo er dem Pilatus bezeugte, daß er ein König sei und daraufhin die Dornenkrone empfing (Joh. 18, 37 und 19, 2, vgl. mit V. 12—15 und V. 21). So eng ist hier wider das königliche Amt mit dem priesterlichen verwachsen. Zum Lone für dies Königtum der Entsagung ward er gekrönt mit der Krone der Herrlichkeit (Hebr. 2, 9; Phil. 2, 9—10) und gesetzt zum Haupt der Gemeinde (Jes. 53, 10—12; Ephes. 1, 22) und zum Herrscher über alles (Ephes. 1, 21). Aber auch diese zweite Seite seines Königtums läßt sich nicht trennen von der zweiten Seite seines Hohenpriestertums. Denn als der Hohepriester, der sich für uns zum Schuldopfer dargebracht hat, spricht er als unser Anwalt (παράκλητος) für uns beim Vater (1 Joh. 2, 1) oder „vertritt uns“ (ἐντυγχάνει Hebr. 7, 25; 9, 24; Röm. 8, 34), aber dies tut er nicht auf Grund des Guten, was wir geleistet hätten, oder auf Grund der Rechtsansprüche, die wir an den Vater hätten, sondern auf Grund dessen, daß er uns sich zum Eigentum (περιποίησις 1 Petr. 2, 9) erkauft hat, d. i. auf Grund der Rechtsansprüche, die er an uns, der König an sein Volk und Eigentum hat. Denn alle, die durch den Glauben zu ihm kommen, sind ihm gegeben zum Eigentum (Joh. 17, 6) und darum läßt er sie sich nicht aus der Hand reißen (V. 11 ff.), sondern heischt für sie Teilnahme an seiner Herrlichkeit (V. 22. 24. 26). Mit vollem Rechte hat daher die christliche Kirche und Theologie von Chyträus an dies Gebet Joh. 17 als ein ächt und eigentlich hohepriesterliches Gebet des priesterlichen Königs und königlichen Priesters (Ps. 110, 4) für sein Volk, und nicht bloß als eine Fürbitte des Propheten für seine Schüler, betrachtet. — —

Hat es sich nun erwiesen, daß die heil. Schrift das erlösende Tun und Leiden des Herrn unter den drei Seiten des prophetischen, hohenpriesterl. und

*) Hofmann, Schriftbew. II, A, S. 162.

königl. Tuns und Leidens begreifen lehrt und darstellt, und dass sie ferner diese drei Seiten nicht in der mechanischen Weise trennt, dass sie einzelne Stücke aus dem Wirken und Leben Jesu dem prophetischen, andere dem priesterl., andere dem königl. Amte zuteilt, sondern in dem gesamten Wirken, Leiden und Ausgang Christi überall alle drei Momente, das der Offenbarung des Wesens Gottes an die Menschheit, das der sünenden Vertretung der Menschen vor Gott, und das der königlichen Stellung des Hauptes über seiner Volksgemeinde der Erlösten gesetzt finden lehrt: so ist es nun auch nicht schwer, die noch übrigende Frage zu beantworten, ob die Kategorie jener dreifachen Amtstätigkeit sich zu einer wirklich dogmatischen Kategorie eigne, d. h. ob die Anknüpfung des Wirkens Christi an die drei alttestamentl. Stellungen (des Propheten, Priesters und Königs) nur eine zufällige, bequem sich darbietende Form sei, sodass um der geschichtlich vorhanden gewesenen Amtsstellungen im alten Bunde willen dem Stifter des neuen Bundes analoge Stellungen, etwa nur im bildlichen Sinne, beigelegt würden; oder ob nicht vielmehr die neutestamentl. Erlösung ihrem inneren eigenen Wesen nach sich in dies dreifache Tun gliedere, sodass um ihret und ihrer dreifachen inneren Gliederung willen im alten Bunde jene drei Amtsstellungen als Vorbilder und Vorbereitungen auftreten mussten. Schon die bisherige Erörterung entscheidet mit Bestimmtheit für das letztere. Christus ist der Prophet schlechthin; alle anderen Propheten waren nur schwache Ansätze und Vorbilder auf ihn (Hebr. 1, 1 f.); Christus ist der Hohepriester schlechthin, auf den die alttestamentlichen mit ihren Schattenopfern hinwiesen (Hebr. 7 ff.); er ist der König, auf den selbst David nur als ein Knecht auf seinen Herrn (Matth. 22, 45) vorwärts und aufwärts weist. Ist dem aber also, dass die dreifache Gliederung des Wirkens Christi eine wesenhafte und keine bloß zufällige und formelle ist, so muss sich auch zeigen lassen, dass jene drei Ämter einerseits begrifflich klar sich von einander unterscheiden und abgrenzen, und andererseits vollständig das Werk Christi erschöpfen *).

Nun ergibt sich aber in der Tat, selbst wenn man von dem Sündenfall und der Erlösung ganz absieht, und sich rein an den Begriff eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen hält, schon aus diesem Begriff des Mittlers als solchen eine dreifache Berufsstellung, welche jenem dreifachen Amte Christi entspricht. Mag man die Frage, was geschehen sein würde, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, immerhin als eine scholastische Kuriositätsfrage perhorreszieren: soviel bleibt doch sicherlich stehen, dass, wenn man nicht dem steifsten Supralapsarismus verfallen will, man die abstrakte Möglichkeit, dass Adam auch hätte die Prüfung bestehen können, zugeben muss. Dann muss sich aber auch, mindestens in abstracto, eine Art der Menschheitsentwickelung, wie sie one Sünde geworden wäre, denkbar und anschaulich machen lassen; und so kann man der Frage nicht ausweichen, ob denn nicht auch in jenem Falle eine Vermälung Gottes mit der Menschheit, wie sie durch die Menschwerdung Christi erfolgt ist, würde stattgefunden haben. Denn dies rundweg in Abrede stellen zu wollen, hieße nicht mehr und nicht weniger, als die Sünde für das unerläßlich notwendige vorbereitende Entwickelungsglied einer Herrlichkeit zu erklären, welche one die Sünde nicht hätte eintreten können. Gilt einmal der Satz: one Sündenfall kein Christus, so kann man auch der Anerkennung, dass der Sündenfall vielmehr ein Glück, als ein Unglück gewesen, nicht entgehen **), einer Anerkennung, welche eine prinzipielle Untergrabung der ethischen Grundprinzipien des Christentums in sich schließt und dem Pantheismus die Palme reicht.

Denken wir uns nun eine sündlose Entwickelung des Menschengeschlechtes, so bleibt auch hier der Begriff der Offenbarung Gottes an die Menschen stehen, nur dass die Menschheit nicht aus dem Irrtum und der Lüge zur Warheit, son-

*) Bezweifelt wurde dies zuerst von Ernesti, später von Schleiermacher und Alex. Schweizer.

**) Vgl. die treffliche Auseinandersetzung hierüber in Liebners Christologie S. 180.

dern nur aus dem Nochnichtwissen zum Wissen hätte gebracht werden müssen (analog wie der menschgewordene Gottesson vom Nochnichtwissen zum Wissen vorwärtsgeschritten ist; προέκοπτεν σοφίᾳ Luk. 2, 52). Der Gegensatz von Propheten und Profanen wäre hinweggefallen (wie er dereinst hinwegfallen soll, Joel 3); jeder Mensch wäre ein Prophet, ein Empfänger und Vermittler der Offenbarung Gottes, diese aber eine Offenbarung nicht allein in Worten, sondern eine Offenbarung der Lebensfülle in den Personen gewesen. Aber nicht eine Offenbarung an einen und in einem diffusen Menschenhaufen, sondern an einen und in einem organisch gegliederten Organismus, an dessen Spitze ein Haupt, ein Offenbarer, κατ᾽ ἐξοχήν, ein λόγος τοῦ θεοῦ stand, in welchem das πλήρωμα der Gottheit sichtbar und offenbar ward.

Hiemit bleibt aber zweitens, wenn der Sündenfall hinweggedacht wird, auch der Begriff der priesterlichen Hingabe der Menschheit an Gott stehen. Denn ein jedes Glied der sündlosen Menschheit würde sich Gott zum lebendigen persönlichen Opfer gegeben haben, und da die Menschheit nicht ein Haufe, sondern ein organischer Bau gewesen wäre (denn zum Haufen ist sie durch die Sünde geworden, one Sünde wäre sie das gewesen, was sie durch die Erlösung wider werden soll, Eph. 4, 16), so würde diese priesterliche Hingabe ihre Spitze erreicht haben in dem hohenpriesterlichen Haupte der Menschheit, welches als das absolute Gotteskind das Pleroma menschlicher Kräfte Gott zum Dienste gegeben hätte.

Und hiemit ist drittens von selbst gesetzt die königliche Stellung dieses Hauptes, welches der offenbarende ἀπόστολος Gottes an die Menschheit, und der an der Spitze stehende ἀρχιερεύς der Menschen vor Gott (Hebr. 3, 1) zugleich gewesen wäre, — seine Stellung als Haupt und König im Verhältnisse zu den übrigen Menschen.

Es ist dies übrigens nicht etwa ein bloßer schöner Traum, sondern Christus war in der Wirklichkeit — noch ganz abgesehen von seinem Erlösungswerke — schon seinem eigenen Wesen nach der Prophet, Priester und König in jenem rein thetischen Sinne. Es war, ganz abgesehen von seinem Werke, schon rein seiner Person nach das fleischgewordenene Wort des Vaters, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig offenbar ward. Er war, ganz abgesehen von seiner Übernahme fremder Schuld, schon durch seine Person der Hohepriester, welcher in seinem sündlosen Leben das Pleroma menschlicher Begabung Gotte zum Dienste stellte; er war seiner Person nach das Haupt der Menschheit, der königliche „Menschenson“, der Mensch schlechthin.

Gliedert sich nun schon die Idee des Mittlers rein als solche und abgesehen von dem Erlösungswerke mit innerer Notwendigkeit nach diesen drei Seiten, so läuft nun die innere Gliederung des Erlösungswerkes jener ersteren Gliederung, ebenfalls mit innerer Notwendigkeit parallel. Der, welcher seiner Person nach der offenbargewordene Gott, der λόγος Gottes an die Menschen, war, hat den sündigen und in Irrtum, Finsternis und Lüge gefallenen Menschen durch Wort und Tat und durch seine Erscheinung selber beides, den Gesetzeswillen Gottes an den Menschen und den Gnadenwillen Gottes an den Sünder, geoffenbart. Der, welcher seiner Person nach der sich Gotte zum fleckenlosen Opfer hingebende, priesterliche heilige Menschenson war, hat, als ein Glied der unter den Folgen der Sünde geknechteten Menschheit, seine Heiligkeit unter Verhältnissen bewärt, welche den Fluch der menschlichen Sünde auf sein, des Unschuldigen, Haupt fallen ließen, und hat sich somit an unserer Statt dem Gerichte Gottes über die Sünde dargestellt, d. h. sich zum Schuldopfer dahingegeben. Der, welcher seiner Person nach das königliche Haupt der Menschheit war, hat, um als Priester sich zum Opfer hinzugeben, auf die Ausübung seiner königlichen Gewalt verzichtet und die Dornenkrone getragen, dadurch aber sich die Krone der Herrlichkeit erworben, die Herrschaft über die von ihm erkaufte Gemeinde, in welcher und für welche er jetzt über Himmel und Erde herrscht.

Auf dieser Grundlage hat denn auch die evangelische Dogmatik die Lehre von dem dreifachen Amte ausgebildet. Durch den äußeren Anschein, dass in den

Zeiten seines Lehramtes sein Wirken zunächst unter der äußerlich sichtbaren Form des Prophetenberufes, in seinem Leiden unter der augenfälligen Form der priesterlichen Hingabe, nach seiner Erhöhung unter der Form der königlichen Machtübung auftrete, hat sie sich nicht verlocken lassen zu der geistlosen Anschauung, als ob er vor seinem Leiden bloß den Prophetenberuf, bloß im Leiden den priesterlichen und erst von der Erhöhung an den königlichen gehabt hätte. Sie sah vielmehr recht wol ein, dass, sobald man in den Geist der hl. Schrift nur einigermaßen eindringt, die drei Ämter sich nicht mechanisch der Zeit nach gegen einander abgrenzen lassen. Freilich schreibt sie ihm ein munus propheticum immediatum nur wärend seines sichtbaren Wandels in Niedrigkeit zu (und zwar eine prophetia personae — wonach sein ganzes Sein schon eine Offenbarung Gottes war — und eine prophetia officii in Wort und Lehre); sie verkennt aber darum nicht, dass auch der Erhöhte noch immer als der Prophet und Offenbarer fortwirkt im mun. proph. mediatum, wie durch sein Wort, das er ein für allemal gegeben hat, so durch seinen Geist, durch welchen er fortwärend die Herzen erleuchtet. Bei dem munus sacerdotale unterscheidet sie schriftgemäß die einmal geschehene oblatio von der fortdauernden intercessio, und in ersterer die obedientia und satisfactio activa, die Darbringung eines heiligen Lebens, von der obedientia und satisfactio passiva, der Übernahme unverschuldeten Opferleidens. Endlich aber erkennt sie an, dass Christus schon in Niedrigkeit „rex fuit“ oder „rex natus erat“, wie er denn Joh. 18, 37 nur die „Ausübung“ der königlichen Macht, nicht das König-sein in Abrede stellt, und unterscheidet von seiner inhärenten königlichen Hoheit und Macht die Ausübung derselben, von der dignitas regia das officium, in letzterem aber wider das regnum gratiae, die Regierung der Gemeinde durch seinen Geist, von dem regnum gloriae, der Macht und Herrschaft über das All. — Kurz es ist kein konkreter Punkt in dem Sein und Wirken Christi, sei es im Stande der Niedrigkeit, sei es in dem der Herrlichkeit, worin nicht jedes der drei Ämter als Moment mitgesetzt wäre. Denn auf allen Punkten ist und bleibt er untrennbar der Offenbarer des Vaters an die Menschheit und der Vertreter der Menschheit beim Vater und Haupt seiner Gemeinde.

Dr. **Ebrard.**

Jesus Sirach, s. Apokryphen.

Jethro, s. Moses.

Jetzer, s. Berner Disputation.

Jewel, John, Bischof von Salisbury, der Apologet der englischen Kirche und ihr wissenschaftlicher Vertreter im ersten Jarzehent der Königin Elisabeth, ist geboren am 22. Mai 1522 zu Buden in Devonshire aus alter und angesehener, aber armer Familie. 1535 trat er in das Merton-Kollege in Oxford, als eben die Reformation durch Heinrich VIII. begann; sein dortiger Lehrer, John Parkhurst, später Bischof von Norwich, flößte ihm die Grundsätze der neuen Lehre ein. Sein unermüdlicher Fleiß war zunächst der lateinischen Sprache gewidmet; er studirte Cicero und Erasmus, und bald zeichnete er sich durch Eleganz in Schrift und Rede aus; dann wandte er sich, trotzdem dass es zu Oxford als ketzerisch verrufen war, zum Studium des Griechischen. 1539 trat er in das Corpus Christi College über, wurde 1540 Baccalaureus, und kurz darauf, in Anerkennung seiner frühreifen Gelehrsamkeit, zum Reader in Humanity and Rhetoric gewält; 1544 promovirte er zum Master of Arts und ward später unter die Fellows seines Kollegiums aufgenommen, als Tutor von den Studirenden sehr geachtet, als Lehrer der Beredsamkeit selbst von seinen früheren Lehrern aufgesucht. Von Anfang an galt er als Anhänger Zwinglis und Luthers; die Mittel zum Studium verdankte er neben der Liberalität Parkhursts einer Londoner Gesellschaft, die sich zur Beförderung des Evangeliums gebildet hatte; in ihrem Sinne unternahm er auch durch Unterricht zu wirken. So war es denn von der größten Bedeutung für ihn, dass 1549 Peter Martyr seine Vorträge in Oxford eröffnete. Jewel war sein eifrigster Zuhörer, der Genosse seiner Studien

und sein Mitkämpfer gegen die Papisten. In der Predigt, die er etwa 1550 bei dem Antritt des theologischen Baccalaureats über 1 Petri 4, 11 hielt, zeigt er sich ganz von reformatorischen Ideeen erfüllt. Die Predigt des göttlichen Wortes ist ihm die Grundlage alles Christentums, Gottes Gesetz soll der Menschen Gesetze verdrängen, ob man Gott glauben soll oder den Menschen, das ist die Frage; Gottes Wort wirkt immer; wo es fehlt, ist sicher Finsternis und Aberglaube. In diesem Sinne predigte er in seiner Kapelle, in der Universitätskirche, sowie in der Pfarrkirche des nahen Sunningwell, die er von Oxford aus versah.

Die Thronbesteigung der Königin Maria 1553 änderte Alles. Peter Martyr verließ Oxford und England; Jewel wurde als sein Schüler, als ketzerischer Prediger, als ordinirt nach der Liturgie Eduards, als Verächter der Messe aus seinem Kollege gestoßen. Doch vermochte er noch nicht sich von Oxford zu trennen; ja es wurde gleich darauf ihm, als dem gewandtesten Redner, sogar der schwierige Auftrag, die Königin im Namen der Universität zu beglückwünschen. Mit großer Vorsicht, one sich etwas zu vergeben, faßte er die Adresse ab; eine bange Anung aber spricht sich darin aus, wenn er der „blutigen Maria“ vor allem eine unblutige Regierung wünscht. Noch bei Cranmers und Ridleys Disputation in Oxford (April 1554) diente er als Sekretär; endlich ereilte ihn aber die Strafe für seine allzugroße Sicherheit. Wärend er in St. Marys Kirche in Oxford sich befand, sandte ihm Marshal, der eifrigste Verfolger, eine Reihe katholischer Artikel zu, mit der Drohung des Feuertodes, wenn er nicht alsbald unterschriebe. Er unterschrieb. Aber er erkannte, dass es dennoch Zeit sei zu fliehen: unter vielen Gefaren entkam er nach London, hielt sich dort eine zeitlang verborgen und flüchtete endlich im Sommer 1555 nach Frankfurt, wo schon eine beträchtliche Anzal englischer Flüchtlinge sich zu einer Gemeinde konstituirt hatte. Am ersten Sonntag nach seiner Ankunft suchte er, eignem Wunsch und dem Rate seiner Freunde gemäß, durch offenes Bekenntnis seiner Schuld und feierlichen Widerruf seine Verleugnung gut zu machen. Bald folgte er einer Einladung Peter Martyrs nach Straßburg; und hier, in dessen Hause, in Gemeinschaft mit andern Engländern, Grindal, Sandys, Cooke, wurden alsbald die gelehrten Studien in alter Weise fortgesetzt. Juli 1556 verließ Peter Martyr Straßburg, um die durch den Tod Pellicans erledigte Professur in Zürich zu übernehmen; Jewel folgte ihm, und blieb auch dort sein Hausfreund und Gehilfe. Zürich ist ihm eine zweite Heimat geworden, mit Bullinger, Simler u. a. ist er in freundschaftliche Verbindung getreten; er galt als der erste nach P. Martyr, und dieser erwies ihm später die Ehre, seinen dialogus de utraque in Christo natura ihm zu widmen, als dem kompetentesten Richter zwischen den streitenden Parteien. Für den Unterhalt der Verbannten war durch die Liberalität des Zürcher Rates und Herzogs Christof von Württemberg so gut gesorgt, dass Jewel sogar eine Reise nach Padua machen konnte. Bei den Uneinigkeiten, die unter den Flüchtlingen ausbrachen, als Calvin sich gegen die englische Liturgie erklärt hatte, finden wir Jewel unter ihren Verteidigern.

Die Freudenbotschaft vom Tode der Maria (17. Nov. 1558) erreichte Zürich am 30. Nov.; und alsbald machte sich Jewel auf den Weg, traf in Basel und Straßburg mit andern Leidensgenossen zusammen, und langte nach mühseliger Fart im März in England an. Die Hoffnungen, denen er sich unterwegs hingegeben hatte, fand er bitter getäuscht; überall noch die Messe im Gang, die Universitäten im Zerfall, die Bischöfe im Besitz der Macht; die Königin schien schwankend und unentschlossen; zwar waren die Verfolgungen eingestellt, der Gebrauch der englischen Sprache in der Liturgie erlaubt, aber das Predigen über die streitigen Lehren one besondere Erlaubnis verboten. Eine Disputation, die über die Hauptstreitpunkte am 31. März zu Westminster zwischen 8 Theologen der alten und 8 der neuen Lehre, worunter auch Jewel, stattfand, scheiterte an Formfragen; die mit der Zürcher Lehre übereinstimmende Konfession, welche die Zurückgekehrten der Königin überreichten, schien erfolglos; und neben der Furcht vor der römischen Partei beängstigte sie auch die Sorge, die Königin möchte, statt

zu den Artikeln Eduards zurückzugreifen, der Kirche die augsburgische Konfession aufdrängen, eine Sorge, die durch Anwesenheit von Gesandten der Fürsten des schmalkaldischen Bundes verstärkt war. Endlich erfolgte die Restitution der Eduardschen Ordnungen; Jewel wurde, als das Parlament die Supremacy-Bill angenommen hatte, mit ausgedehnten Vollmachten in den Westen Englands geschickt, um die Kirchen zu ordnen und den Geistlichen den Suprematseid abzunehmen; und noch ehe er am 1. Nov. von der dreimonatlichen Reise zurückkam, war er zum Bischof von Salisbury ernannt. Aber erlaubte ihm sein Gewissen, das weiße Chorhemd und die viereckige Mütze zu tragen, und sich so mit einem Reste des Papsttums zu verunreinigen? Er wandte sich um Rat nach Zürich; Bullinger und Peter Martyr rieten ihm ab; er selbst hatte sich schon mehrfach entschieden gegen die „theatralische Kleidung“, gegen die „ludicrae ineptiae“ erklärt, doch überwog zuletzt die Überzeugung, daſs über äußeren Dingen die Gelegenheit das Evangelium zu fördern nicht dürfe versäumt werden, und die Besorgnis, Lutheraner möchten am Ende die erledigten Stüle in Besitz nehmen; war ihm doch stets bange, das Dogma von der Ubiquität könnte auch in England Eingang finden. So wurde er am 21. Jan. 1560 geweiht, und trat im Mai sein Bistum an, nachdem er in der Fastenzeit noch vor dem Hofe und auf der ersten Kanzel Englands, at Pauls Cross, gepredigt hatte. Die Verwaltung seines Bistums war keine leichte Arbeit. Da es an tüchtigen Geistlichen überall fehlte, unternahm er zalreiche Reisen durch seine Diözese, um des Predigtamts selbst zu warten; Monate lang brachte er außerhalb Salisbury zu. Zu Hause widmete er einen Teil seiner Zeit jungen Leuten, die er für die Universität heranbildete; andere unterstützte er mit Geld; Englands größter Dogmatiker, Richard Hooker, hat ihm seine Bildung zu verdanken. Viele Sorgfalt erforderte die Erhaltung und Mehrung des sehr geschmälerten Kirchenguts — das einzige Mittel, nachhaltig für eine genügende Besetzung der Pfarreien zu sorgen. An dem mit immer steigender Bitterkeit gefürten Streit über den Ornat scheint er immer weniger Anteil genommen zu haben; hatte er anfangs noch in jedem Brief über diese Reste des Papsttums Klage gefürt, so zürnt er 1567 den Eiferern, die streiten, als ob sich die ganze Religion um das Chorhemd drehte; ja er weigert sich, seinen Freund Humfrey in seine Diözese aufzunehmen, ehe er sich zu dem weißen Gewande verstehe. Seine Tätigkeit war von einer andern Seite her aufs stärkste in Anspruch genommen; er hatte die Sache seiner Kirche auf wissenschaftlichem Wege gegen die Angriffe der Papisten zu verfechten.

Wenn er sich dann und wann beklagte, daſs gegen ihn allein alle Waffen sich richten, so hatte er Unrecht. Er selbst hatte den Handschuh hingeworfen. Im ersten Jare nach seiner Rückkehr hatte er in einer at Pauls Cross gehaltenen Predigt über 1 Kor. 11 die Miſsbräuche der katholischen Messe aufgedeckt, und zum Schluſs gesagt: „Wenn irgend ein Gelehrter aus unseren Gegnern, oder wenn alle Gelehrten, die jetzt leben, im Stande sind, eine genügende Stelle aus irgend einem alten katholischen Lehrer oder Vater, oder aus einem alten allgemeinen Konzil, oder aus Gottes heiliger Schrift, oder irgend ein Beispiel der ersten Kirche beizubringen“ — zu gunsten der jetzigen Form der Messe und Lehre von der Messe, des Papsttums, der Bilder und des Verbots der Bibel in der Landessprache — „so will ich mich für besiegt halten und unterschreiben“. Diese, noch zweimal, auch vor dem Hofe widerholte Herausforderung enthält Jewels Auffassung von dem Wesen der Reformation: sie hat der ganzen Kontroverse ihre bestimmte Richtung auf das *Historische* gegeben.

Offen trat zunächst nur Dr. Cole gegen Jewel auf, mit dem er einige Schriften wechselte, one ihn in der Sache selbst zum Stehen bringen zu können; um so tätiger war die altgläubige Partei im Stillen, die Beschuldigungen der Ketzerei, unbefugter Neuerung, schmählichen Abfalls zu widerholen; und derer, die wenigstens zweifelten, waren Viele. So glaubte Jewel in einer umfassenden Erörterung diesen Beschuldigungen begegnen, und als ein zweiter Justin oder Tertullian die Sache seiner Kirche füren zu müssen, und schrieb 1562 seine berühmte **Apologia Ecclesiae anglicanae** — nach Form und Inhalt eines der gediegensten

Produkte des 16. Jarhunderts. In kurzer Zeit verbreitete sie sich durch ganz Europa, selbst das Tridentiner Konzil hielt sie für wichtig genug, zwei Theologen zu ihrer Widerlegung zu bestellen (die übrigens nicht zu stande kam); zalreiche Übersetzungen folgten, ins Italienische, Spanische, Französische, Deutsche, Holländische, ins Griechische und Wälsche. In England durchdrang die Begeisterung für Jewel alle Stände; die erste englische Übersetzung wurde 1564 durch eine verbesserte von Lady Anna Bacon, der Mutter des großen Bacon, ersetzt. Ja man hat in England ernstlich daran gedacht, die Apologie zum Symbol der englischen Kirche zu erheben; in der Konvokation von 1562 ist sie dazu vorgeschlagen worden. (Statt dessen wurde ihr Verfasser wenigstens dazu berufen, mit Parker das Homilienbuch auszuarbeiten.)

Jetzt erhob sich auch die katholische Partei, deren Vertreter meist in Löwen, Douay oder St. Omers lebten. Eine Reihe von Gegnern trat auf; weitaus der bedeutendste war Thomas Harding, unter Heinrich VIII. Professor des Hebräischen in Oxford, der Reformation zugetan, später Schüler Peter Martyrs und Lehrer der Johanna Grey. Unter Maria war er abgefallen; nach ihrem Tode hatte er sich nach Löwen geflüchtet, von wo er seine und seiner Freunde ganze Gelehrsamkeit gegen den Apologeten aufbot. Zuerst erschien eine Antwort auf Jewels Herausforderung (An answer to Master Jewels challenge) und ehe Jewel darauf seine Erwiderung (Replie unto M. Hardings answer) hatte ergehen lassen, folgte die Confutation of a Book called an Apology for the Church of England, 1565 — ein ebenso durch umfangreiche Gelehrsamkeit, wie durch den bitteren Ton seiner Polemik ausgezeichnetes Werk. Jewel antwortete 1567 mit einer Defence of the Apology — edler im Ton, doch voll scharfen Spottes; Harding entdeckte darin eine Menge Irrtümer, Lügen, Verläumdungen und Entstellungen (Detection of sundry foul errors etc.), worauf Jewel in der zweiten Auflage seiner Verteidigung (1569) noch Rücksicht nahm. Damit war der Streit zu Ende. Im Jare 1571 wonte Jewel noch der Konvokation bei, wirkte für Herstellung der Uniformität und allgemeine Anerkennung der 39 Artikel, sowie — obgleich vergeblich — für Einfürung der Reformatio legum ecclesiasticarum; darauf begab er sich auf eine Visitationsreise, auf der er zu Monktonfarley am 23. Sept. 1571 im 50. Lebensjare starb. Seine von Jugend auf durch angestrengte Studien geschwächte Gesundheit war den Mühen des Amts erlegen. Über sein Vermögen hat er zum besten von Studirenden verfügt. Lawrence Humfrey, damals Professor der Theologie in Oxford, erhielt den Auftrag, die Biographie des gelehrten Kämpfers der Kirche zu schreiben; seine Verteidigung der Apologie sollte nach erzbischöflicher Anordnung in den Kirchen niedergelegt werden.

Jewels Apologie kann als der vollständigste Ausdruck des eigentümlichen Wesens der englischen Kirche angesehen werden; in ihr liegen die verschiedenen Richtungen noch beisammen, die seither auseinandergetreten sind. Im ersten ihrer sechs Teile stellt sie sich ihre Aufgabe: die Vorwürfe der Häresie, der Uneinigkeit, der Gottlosigkeit, des Libertinismus und revolutionären Wesens, des Abfalls von der Kirche und der unbefugten, gewalttätigen Neuerung abzuweisen — Vorwürfe, die man von jeher den Anhängern der Warheit gemacht hat. Den ersten Vorwurf beseitigt der 2. Teil durch ein ausfürliches Glaubensbekenntnis, das sich an die Ordnung des Symb. Ap. anschließt. In den dogmatischen Ausfürungen erkennt man überall den Einfluss calvinischer Lehre; Jewel selbst ist sich dessen wol bewusst; ne unguem quidem latum absumus a doctrina vestra, schreibt er an Peter Martyr. In den Artikeln von der Person Christi, von der Schlüsselgewalt, von den Sakramenten ist die Übereinstimmung vollständig; im Abendmal wird auf die Vereinigung mit dem ganzen Christus im Glauben besonderes Gewicht gelegt. (Christum ipsum sic nobis praesentem exhiberi, ut ejus corpus et sanguinem per fidem vere sumamus — ita Christus ipse totus offertur et traditur, ut sciamus esse jam nos carnem de ejus carne, et os de ossibus ejus.) Dagegen fehlt die Prädestination gänzlich; von der Rechtfertigung wird gelehrt, dass sie nicht geschehe durch eigne Kraft und eigne Werke, dass vielmehr all unser Heil allein auf Christus stehe; der Satz von der Rechtfertigung allein durch den

Glauben findet sich nicht, wol aber die Cautel, daſs der Glaube nicht könne one Werke sein, weil durch den Glauben Christus in unsern Herzen wone. In der Lehre von der Kirche endlich fehlt jede Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren; die Kirche wird vor allem als die katholische bestimmt. Der dreifache ordo ist wie natürlich gelehrt; die Lehre vom Amt aber calvinisch bestimmt; den Laien die Ausübung geistlicher Funktionen im Notfall zugestanden.

Je weniger Eigentümliches die dogmatische Ausfürung bietet — sie zeichnet sich bloß dadurch aus, daſs sie nicht nur die bloß metaphysischen Fragen umgeht, sondern überhaupt die Prinzipien zurücktreten läſst und vor allem auf das Konkrete, die Sakramente, gerichtet ist, — um so charakteristischer ist dagegen die Auffassung des Wesens der Reformation, der Nachweis der historischen Berechtigung der englischen Kirche. Und hier wird in allen Variationen der Satz widerholt, daſs die englische Reformation nur Rückkehr sei zu der alten, waren, katholischen Kirche der ersten Jarhunderte. Accessimus, quantum maxime potuimus, ad ecclesiam apostolorum et veterum catholicorum episcoporum et patrum, quam scimus adhuc integram et incorruptam fuisse virginem, nec tantum doctrinam nostram, sed etiam sacrorum precumque publicarum formam ad illorum ritus et instituta direximus (Apol. p. VI, c. 16). Der stärkste Vorwurf ist der der Neuerung; wie in Gott selbst, so kann und darf in seinem Dienst nichts neu sein. Hoc verum est, quod primum fuit; ἔθη ἀρχαῖα κρατείτω. Der Vorwurf der Neuerung trifft allein die Römischen, welche die Kirche verdorben und in allen Stücken Christum, die Apostel und die Väter verlassen haben, deren Satzungen von Jarhundert zu Jarhundert sich ändern und sich widersprechen. Ja selbst für die Form der Reformation nimmt Jewel das volle Recht in Anspruch; nach altem Muster ist durch ein Provinzialkonzil das Nötige vorgesehen worden; mehr ist auch das von Trient nicht, denn es fehlt die ganze griechische Kirche, und viele abendländische Provinzen. Auch seine Berufung durch den König ist durchaus nach altem Recht geschehen; an die Stelle des Kaisers sind die einzelnen Fürsten getreten.

Hieraus ergibt sich Jewels Theorie vom Ansehen der Väter. Die Schrift ist ihm überall oberste Norm; sie muſs über alles endgültig entscheiden; die heil. Väter kämpften gegen die Häretiker mit keiner andern Waffe; Christus hat damit den Teufel überwunden. Aber nicht alle Fragen sind klar und deutlich in der Schrift entschieden; es braucht Vergleichung, Auslegung der Schrift; und darin ist uns das Urteil und die Weisheit gelehrter Väter nötig. Sie sind die zuverlässigen Zeugen der Warheit. Non sunt domini, sed duces nostri. In der Praxis geht aber Jewel noch weiter; sein ganzer Streit mit Harding dreht sich um Einzelheiten, um Stellen der Väter; er steht ganz auf gleichem Boden mit ihm, es ist ein Wettstreit, wer am meisten Autoritäten beibringen könne; und es gibt ein anschauliches Bild, wenn wir erfaren, daſs Jewel großartige Sammlungen nach Materien klassifizirter Citate anlegte, und bei Abfassung einer Schrift seine Schreiber die betreffenden Stellen nachschlagen und kopieren ließ. Aus solchen Zetteln ist seine Defence zusammengesetzt; die dogmatische Begründung tritt ganz hinter der historischen zurück. Sobald dieser Richtung auf Autoritäten nicht mehr die calvinische Dogmatik als Gegengewicht diente, sobald die Auswal und Interpretation der Stellen der Väter nicht mehr von diesem bestimmten dogmatischen Interesse geleitet war, muſste auch die Theorie vom consensus quinque-saecularis, die „katholische" Tendenz zu puseyitischen Konsequenzen füren, um so leichter, je weniger in England selbst ein innerer dogmatischer Prozeſs vor sich gegangen, je äußerlicher einem großen Teile die von außen, von Wenigen importirte calvinische Dogmatik geblieben war.

Neben Jewels schon genannten Werken sind die übrigen von untergeordneter Bedeutung. Angefürt zu werden verdient noch, daſs er gegen puritanische Angriffe die bischöfliche Verfassung in einem später von Whitgift veröffentlichten Aufsatze verteidigte, sowie daſs er gegen die päpstliche Bulle, die Elisabeth des Thrones entsetzte, in starker Sprache A view of the seditious Bull sent into England schrieb. Ein Traktat über die Ubiquitätslehre, zu dem ihn P. Martyr

aufforderte, ist nicht veröffentlicht. Der Rest seiner Werke sind Predigten, eine Erklärung der Thessalonicherbriefe und Gelegenheitsschriften. Außerdem sind zalreiche Briefe, meist an Peter Martyr, erhalten.

Quellen: Zurich letters, ed. P. Soc. 2 voll. 1842, 1845; Laur. Humfredi, Vita et Mors Juelli. 1573; Charles Webb le Bas, The life of Bishop Jewel. 1835; die Biographie eines Anonymus in Wordsworth Ecclesiastical Biography, London 1853. Vol. III. Außerdem die allgemeinen Werke von Strype, Burnet u. s. w. **C. Sigwart.**

Ignatius, Bischof von Antiochien. So berühmt der Name des Ignatius ist, so dürftig sind, abgesehen von dem, was die unter seinem Namen umlaufenden Briefe enthalten, die Nachrichten über ihn. Lassen wir den Brief, der den Namen Polykarps trägt, zunächst einmal weg, so citirt Irenäus (Adv. haer. V, 28, 4) den Brief des Ignatius an die Römer mit den Worten: „*ὡς εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία*“ und Origenes im Prolog zum hohen Liede ebenfalls den Römerbrief (Ed. Delarue III, 30 A) und erwänt Hom. 6 zum Lukas (Delarue III, 938 A) den Ignatius mit den Worten: „*Καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται ... τὸν Ιγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχησάμενον*“. Mehr weiß auch Eusebius nicht; was er sonst erzält, ist den Briefen entnommen. Die Liste der antiochenischen Bischöfe in der Chronik (ed. Schoene II, 158) und der Kirchengeschichte (III, 21, 22) ist, namentlich was die Zeitangaben betrifft, unsicher (vgl. die genauen Untersuchungen von Ad. Harnack, Die Zeit des Ignatius, Leipzig 1878), doch wird auch hier dem Ignatius die zweite Stelle nach Petrus angewiesen. Da der zwischen Ignatius und Petrus stehende Euodius ein Mann war, von dem niemand etwas wusste, verliert er sich später, und es bildet sich die Tradition, dass Petrus unmittelbar den Ignatius eingesetzt (Chrysostomus, die Paschachronik, Theodoret), wärend die Constt. app. VII, 46 zwischen beiden Traditionen so vermitteln, dass sie Petrus erst den Euodius, dann den Ignatius einsetzen lassen. Ganz wertlos und bloße sagenhafte Dichtung sind die Angaben, Ignatius sei das Kind gewesen, welches der Herr Matth. 18, 4 den Jüngern als Vorbild aufstellt (eine offenbar aus dem Namen Theophorus gebildete Sage bei Simeon Metaphrastes AA. SS. 1. Febr., die sich dann bei Vincentius Bellov. Specul. Hist. X, 57 noch weiter dahin veräußerlicht, er habe den Namen Christi mit goldenen Buchstaben geschrieben im Herzen getragen) und sei ein Schüler des Johannes gewesen oder des Petrus u. dgl. m.

Auch die Acta martyrii des Ignatius sind in jeder Gestalt als historische Quellen aufzugeben. Wir besitzen zwei von einander ganz unabhängige Martyrien, nämlich 1) das M. Colbertinum, welches zuerst Usher 1647 in einer barbarischen, aber sehr treuen lateinischen Übersetzung herausgegeben hat, später Ruinart (Acta mart. sinc. 1689) griechisch aus einem cod. colb., und welches identisch ist mit der von Cureton (Corp. Ign. p. 222 sq., 252 sq.) stückweise, von Mösinger (Supplementum Corp. Ign. Oeniponti 1872) vollständig herausgegebenen syrischen Übersetzung; und sodann 2) das M. Vaticanum, welches Dressel nach einer cod. Vatic. herausgegeben hat (PP. App. p. 368 sq.), nachdem schon Usher einen wenig abweichenden Text aus einer Oxforder Handschrift veröffentlicht. Dazu kommen dann einige Martyrien, in denen die beiden genannten verhältnismäßig älteren zusammengearbeitet sind, nämlich 3) eine latein. Vita Ignatii in den AA. SS. Febr. I, 29 sq., identisch mit der von Usher aus einem Cod. bibl. Cotton. gegebenen; 4) ein armenisches Martyrium bei Petermann, und endlich 5) die Bearbeitung des Simeon Metaphrastes. Eine sehr sorgsame Ausgabe der Martyrien hat Zahn (PP. ap. Opp. Ed. post Dresselianam alteram tertia Lipsiae 1876) besorgt, und zwar gibt er S. 301 ff. zuerst das colb., dann das vatic., zuletzt das Sym. Metaphr. Auch das Martyrium Colbertinum (von den andern kann onehin keine Rede sein) ist jetzt, nachdem Uhlhorn (Ztschr. f. hist. Theol. 1851, S. 252 ff.), ausfürlich Zahn (Ignatius von Antiochien, S. 41 ff.) und von katholischer Seite Kraus (Tüb. theol. Quartalschr. 1873, S. 115 ff.) seine

Unechtheit nachgewiesen, ziemlich allseitig aufgegeben. Auch Funk in der neuen Ausgabe der Hefeleschen PP. Apost. (Tüb. 1878) erklärt es für unecht. Verteidigt ist das Martyrium noch von Ritschl (Das Todesjahr des h. Ignatius 1869, S. 1 ff.; die Briefe des h. Ignatius 1870, S. 27—30) und Mayer (Die Schriften der app. VV. 1869, S. 203 ff.), neuerdings auch gegen Funk in den histor. polit. Blättern (1879, H. 5). Gegen die Echtheit sprechen entschieden die Widersprüche zwischen dem Martyrium und den Briefen, die vielfach unhistorischen Angaben des Martyriums und der Umstand, dass es keinem der älteren Schriftsteller, auch Eusebius nicht, bekannt gewesen ist. Vor dem 5. Jarh. kann das Martyrium nicht entstanden sein. So sind wir lediglich auf den Inhalt der Briefe verwiesen. Diese setzen voraus, dass Ignatius, in Antiochien ad bestias verurteilt, sich auf dem Wege nach Rom befindet, um dort den Tod zu erdulden. Eben wärend dieser Reise sollen die Briefe geschrieben sein.

Im ganzen besitzen wir 15 Briefe, welche den Namen des Ignatius tragen, aber offenbar sehr verschiedenen Alters und Wertes sind. Sieben von diesen (nämlich 1) ad Ephesios, 2) ad Magnesios, 3) ad Trallianos, 4) ad Romanos, 5) ad Philadelphenos, 6) ad Smyrnaeos, 7) ad Polycarpum) finden sich in einer kürzeren und einer längeren griechischen Rezension vor. Die letztere hat daneben noch fünf andere Briefe (8) ad Mariam Cassobolitam, dem ein Brief derselben an Ignatius beigefügt ist, 9) ad Tarsenses, 10) ad Antiochenos, 11) ad Heronem, diaconum Antiochenum, 12) ad Philippenses). Endlich existiren noch drei nur in lateinischem Texte (13) und 14) zwei Briefe ad S. Joannem und 15) ad S. Mariam Virginem, dem sich eine Responsio B. Mariae V. ad Ignatium anschließt). Diese letzten drei Briefe wurden 1495 einem ganz andersartigen Werke nur zur Ausfüllung des Raumes beigedruckt. Sie stehen auch sonst immer für sich. Dass der h. Bernhard sie gekannt habe, ist irrig; die Angabe des Bischofs Menas von Bagrevand (Zeitschrift für kathol. Theologie von Schreiner und Häusler IV, 316) reicht nicht aus, um die Existenz eines griechischen Originals zu erweisen. Warscheinlich sind diese ganz wertlosen Briefe ursprünglich lateinisch verfasst. Wider abgedruckt sind sie u. a. bei Zahn, PP. ap. p. 297 sq.

Von der kürzeren griechischen Rezension (G^1) besitzen wir zwei Handschriften Cod. Mediceo-Laurentianus und Cod. Casanatensis, von denen jedoch der letztere ganz von dem ersteren abhängig ist. Dann gibt es eine lateinische Version, die zuerst Ussher (1644) herausgegeben hat mit Benützung zweier Codd. des Montecutiensis und des Caiensis, von denen nur noch der letztere vorhanden ist. Sie ist sehr genau und für die Herstellung des Textes bedeutsam. Endlich ist eine syrische Übersetzung nur noch in Fragmenten bekannt, vollständig dagegen eine aus dieser syrischen geflossene armenische Übersetzung, welche von dem armenischen Bischof Menas in Konstantinopel 1783 herausgegeben und von Petermann sorgsam verglichen ist. Der Römerbrief allein findet sich auch in dem Cod. Colbertinus, der das Martyrium enthält, und in der von Mösinger (Supplementum corporis Ignatiarii, Oeniponti 1870, p. 1 sq.) herausgegebenen syrischen Übersetzung des Martyriums. Diese kürzere Rezension wurde zuerst lateinisch von Ussher 1644, dann griechisch aus dem Cod. Mediceus von Isaak Vossius herausgegeben. Der weiteren Ausgaben sind zu viele, um sie hier aufzuzälen. Die sorgsamste, in gewissem Sinne die erste mit Benützung des ganzen Materials und nach richtigen kritischen Grundsätzen, ist die von Zahn in der neuesten Auflage der Dresselschen PP. ap. . Funk in der neuen Ausgabe der Hefeleschen PP. ap. folgt im wesentlichen dem Texte von Zahn.

Von der längeren griechischen Rezension (G^2), 12 Briefe umfassend, besitzen wir 9 Codices. (Vgl. die Aufzälung bei Zahn Prolegom. p. XIX) und eine lateinische Übersetzung in mehreren Handschriften. Die oben gedachte armenische Version enthält auch die der längeren Rezension hinzugefügten Briefe. Herausgegeben ist diese Rezension zuerst 1557 von Pacäus und unabhängig 1559 von Andr. Geßner, später, außer in den Sammlungen, von Cureton, Petermann, Dressel, am sorgsamsten von Zahn, PP. ap. p. 173 sq.

Endlich sind in neuerer Zeit drei der Briefe (ad Ephesios, ad Smyrnaeos,

ad Polycarpum) in einer noch kürzeren Rezension als G[1], jedoch nur in syrischer Übersetzung, aufgefunden und zuerst von Cureton (The ancient Syriac version of the Epistles of S. Ignatius, London and Berlin 1845) nach zwei in der nitrischen Wüste 1839 und 1843 gefundenen Handschriften, später mit Benutzung einer dritten, 1847 entdeckten Handschrift genauer im Corpus Ignatianum (a complete collection of the Ignatian Epistles etc., Berlin 1849) herausgegeben, auch der griechische Text darnach hergestellt (S). Eine reichhaltige Materialiensammlung, namentlich was die orientalischen Versionen anlangt, bietet Petermann S. Ignatii epistolae collatis edd. graecis, versionibusque Syriaca Armeniaca, Latinis, Lipsiae 1849. Eine Nachlese syrischer Fragmente findet sich noch in Land's Anecdota Syriac. I, 32 sq. und bei Mösinger a. a. O.

Bei der großen Bedeutung der ignatianischen Briefe für die ältere Kirchengeschichte, namentlich die Geschichte der Verfassung, ist die Frage nach ihrer Echtheit sehr viel verhandelt, zumal da sie durch die vorhandenen verschiedenen Redaktionen noch verwickelter wurde, indem die Frage nach der Echtheit die Erledigung der Vorfrage, welche Redaktion als die ursprüngliche anzusehen ist, voraussetzte. Die Geschichte der Kritik zerfällt in drei Perioden. Die erste reicht bis zur Auffindung der Rezension G[1]. In dieser Zeit wird wenigstens das Ergebnis gewonnen, dass die drei nur lateinisch vorhandenen Briefe als entschieden unecht aufgegeben worden. Selbst Baronius hat sie fallen lassen. Sonst bleibt das Urteil schwankend. Wärend die katholischen Theologen, z. B. Hartung, Baronius (a. 109, 19), Bellarmin, sämtliche Briefe in der längeren Rezension für echt erklären, höchstens, wie Martialis Masträus, einzelne Interpretationen zugestehen, sind die Protestanten geneigt, sie sämtlich zu verwerfen. So insbesondere die Magdeburger Centurien und Calvin (Inst. I, 13, 29), wärend Nik. Vedelius (Apologia pro Ignatio, Genevae 1623) bereits die Behauptung aufstellte, nur die sieben von Eusebius erwänten Briefe seien echt, aber in dem vorliegenden Texte interpolirt. Mit der Herausgabe der Rezension G[1] beginnt die zweite Periode. Die fünf von Eusebius nicht genannten Briefe (8—12 der obigen Aufzälung) werden als unecht ausgeschieden, und die Rezension G[1] allgemein als die dem ursprünglichen Texte näher stehende, die Rezension G[2] als interpolirt erkannt. Zuletzt hat noch Meier G[2] zu verteidigen gesucht in den Stud. u. Krit. 1836. Nach den Widerlegungen von Rothe (Anfänge der christl. Kirche, S. 735 ff.) und Arndt (Stud. u. Krit. 1839, I) und nachdem Zahn (Ignatius von Antiochien, S. 116—167) als Zeit der Fälschung beziehungsweise Interpolation die zweite Hälfte des 4. Jarhunderts nachgewiesen hat, darf diese Frage als für immer erledigt angesehen werden. Dagegen bleiben die Ansichten über die Echtheit der Briefe in der Rezension G[1] auch in dieser Zeit geteilt. In älterer Zeit wurde die Echtheit bestritten, u. a. von Salmasius, Dallaeus, verteidigt namentlich von Pearson (Vindiciae Ignatianae Cantabrig. 1672). In neuerer Zeit traten für die Echtheit ein: Rothe (a. a. O.), Huther (Zeitschr. f. histor. Theol. 1841, IV) und Düsterdieck (De Ignatianarum epistolarum authentia, Göttingae 1843). Verworfen wurde sie vor allem von Baur (Über den Ursprung des Episkopats., 1838, S. 147 ff.), der sie in der Zeit nach der Mitte des 2. Jarh. zu dem Zwecke, die katholische Kirche zu befestigen, verfasst sein lässt. Auf Baurs Seite traten Schwegler (Nachapostol. Zeitalter II, 159 ff.), wärend Neander (K.G. I, 1140) zwar im allgemeinen die Echtheit der kürzeren Rezension anzuerkennen geneigt war, aber mit der Einschränkung, dass auch sie von bedeutenden Interpolationen nicht frei sei.

In die dritte Periode traten die Verhandlungen durch die Auffindung der kürzesten, syrischen Rezension der drei Briefe an die Römer und Epheser und Polykarp. Der erste Herausgeber derselben, Cureton, sprach gleich mit voller Bestimmtheit die Ansicht aus, dass nun die wirklich echten Briefe aufgefunden seien, die dann zu gunsten der späteren kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi und der späteren kirchlichen Verfassung entsprechend umgearbeitet und durch vier ganz untergeschobene Briefe an die Magnesier, Smyrnäer, Philadelphener und Trallier ergänzt seien, eine Ansicht, für die in Deutschland Bunsen mit mehr

Begeisterung als Gründlichkeit durch zwei Schriften (Die drei echten und vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien, Hamburg 1847; Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. Aug. Neander, Hamburg 1847) Boden zu gewinnen suchte. Der Umstand, daſs die bisherigen Verteidiger der Briefe doch manche Schwierigkeit in der Rezension G[1] anerkennen muſsten, die durch S gehoben schien, daſs umgekehrt diejenigen, welche die Echtheit bestritten, doch sich dem Eindruck, es möge vielleicht in den Briefen ein echter Kern stecken, nicht ganz entziehen konnten, kam dieser Ansicht zu Hilfe. Es schien, als sei der Weg der ignatianischen Forschungen der, daſs aus einem vielfach mit jüngeren Schichten umlagerten Kern dieser Schritt um Schritt herausgeschält werde, und nun in S gefunden sei. So erklärten sich auch eine Reihe von deutschen Gelehrten für die Echtheit des Syrers, Ritschl (Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Ausg., S. 403 ff.), Weiß (Reuters Repertorium 1852, III), Böhringer (Kirchengeschichte in Biographien, 2. Ausg., I, 1, 16). Am ausfürlichsten und gründlichsten hat Lipsius (Zeitschr. f. hist. Theol., 1856, S. 3 ff.) diese Ansicht begründet. Bei den meisten fand dieselbe jedoch Widerspruch. Baur (die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen, Tübingen 1848) und Hilgenfeld (die apostolischen Väter, Halle 1853, S. 274 ff.) traten für die Ursprünglichkeit der Rezension G[1] verglichen mit S ein, doch so, daſs sie auch in dieser die Briefe für untergeschoben erklärten. Hefele (PP. Ap. ed. 3 Proleg. LVIII), Denzinger (Über die Ächtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe, Würzburg 1849), Uhlhorn (Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1851, I u. II), Petermann (a. a. O.) erklärten sich zugleich für die Echtheit der Briefe in der Gestalt G[1]. Der Beweis, daſs S nur ein Auszug aus G[1] ist, den Denzinger und Uhlhorn besonders dadurch zu füren suchten, daſs sie den besseren Zusammenhang bei G[1], dagegen den Mangel des Zusammenhangs bei S nachwiesen, den dann Merx (Meletemata Ignatiana 1861) dadurch, daſs er das Vorhandensein einer syrischen Übersetzung der vollständigen Briefe nachwies, und namentlich Zahn dadurch ergänzte, daſs er die Geschichte der syrischen Version genauer verfolgte und durch eine sehr sorgsame Untersuchung (Ignatius von Ant. S. 167 ff.) alle vorhandenen Überreste der Briefe in syrischer Sprache auf eine Übersetzung (nicht wie Merx zwei) zurückfürte, von der auch die Rezension S nur Fragmente enthält, darf jetzt als vollständig gefürt angesehen werden. Nicht nur sind keine neuen Verteidiger für S eingetreten, sondern auch mehrere, die früher S vorzogen, haben denselben jetzt aufgegeben, wie u. a. Lipsius (Über den Ursprung des Christennamens, 1873, S. 7) und Lightfoot. Das ganze Auftreten der Rezension S ist nur eine gegenwärtig beendigte Episode in der Geschichte der ignatianischen Kritik gewesen, und man darf sagen, die Frage liegt jetzt so: Entweder die Briefe sind in der Rezension G[1], wie sie der Cod. Mediceus bietet, im wesentlichen unverdorben erhaltene echte Briefe des antiochenischen Bischofs, oder wir besitzen überhaupt keine Briefe von demselben, und haben es mit einer späteren Fiktion zu tun.

Darüber freilich, welche von diesen beiden Alternativen die richtige ist, wird noch immer lebhaft gestritten und wird voraussichtlich noch lange gestritten werden. Nachdem die Frage eine zeitlang geruht, hat Zahn in dem öfter angefürten größeren Werke (Ignatius von Antiochien, Gotha 1873) sie in ihrem ganzen Umfange neu erörtert und die Echtheit der Briefe nach allen Seiten hin verteidigt. Seine Beweisfürung hat namentlich Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol., 1874, S. 99 ff.) als ungenügend darzutun versucht. Gegen ihn hält auch Keim dann fest, daſs die Briefe erst unter Commodus entstanden sind (Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878, S. 115), wärend Renan (Journal des savants, 1874, p. 38) die etwas seltsame Behauptung aufstellt, nur der Römerbrief sei echt. Endlich hat Harnack (Die Zeit des Ignatius) den Versuch gemacht, auf Grund chronologischer Untersuchungen über die Zeit der antiochenischen Bischöfe die Briefe, deren Echtheit er festhält, aus der Zeit des Trajan, in die sie bis dahin allgemein verlegt wurden, bis in die Zeit gegen Ende der Regierung Hadrians oder die ersten Jare des Antoninus Pius herabzurücken.

Gegen die Echtheit der Briefe (es ist jetzt immer nur die Rezension G[1] gemeint) werden hauptsächlich folgende Gründe angefürt: 1) Das den Briefen zu Grunde liegende Faktum ist unhistorisch. Allein wenn man dieses Faktum nicht, wie früher Baur getan, aus den unechten Märtyrerakten, sondern aus den Briefen selbst schöpft, entspricht es völlig den Zeitverhältnissen. Dass unter Trajan Christen den Märtyrertod starben, ist bekannt; auch dass Ignatius von dem Statthalter in Antiochien ad bestias verurteilt wird, kann nicht bedenklich machen, da solche Verurteilungen schon bei Hermas (Vis. III, 2) vorkommen, und wenig später sogar zalreiche Beispiele vorliegen. Ebensowenig kann beanstandet werden, dass Ignatius nach Rom gebracht wird, um dort zu sterben. Das Gesetz, welches den Statthaltern untersagte, Verurteilte ex provincia in provinciam zu schicken, ist erst von Severus und Antoninus, wol noch später das Gesetz, welches den Transport solcher Gefangenen nach Rom regelte (Dig. lib. XLVIII, tit. 19, l. 31). Von der Bewilligung des Kaisers hing eine solche Sendung damals noch nicht ab, und es kann deshalb auch nicht der milde Sinn des Trajan, wie er in dem Briefe an den Plinius hervortritt, dagegen angefürt werden, da der Kaiser von der ganzen Sache schwerlich etwas erfur. Die Reiseroute hat ebensowenig etwas unwarscheinliches wie der Umstand, dass Ignatius unterwegs die Freiheit hatte, mit den Gemeinden zu verkehren und Briefe zu schreiben. Änliche Beispiele finden sich bei Lucian de morte peregrini und in den Akten der Perpetua und Felicitas. Die Situation, welche der Römerbrief voraussetzt, nämlich die Besorgnis des Ignatius, die Römer möchten noch Schritte zu seiner Befreiung tun, erklärt sich sehr einfach aus dem Rechtssatze, dass Appellationen auch von andern, selbst gegen den Willen des Verurteilten, eingelegt werden konnten (vgl. L. 6 D. de appellationibus et relationibus). Auch den römischen Christen stand der Weg einer Appellation an den Kaiser noch offen. Diese ganze Klasse von Gegengründen möchte gegenwärtig wol als erledigt angesehen werden dürfen. Auch Hilgenfeld hat nichts neues vorgebracht. Die Behauptung Volkmars (Jenaer Litteraturzeitung, 1874, Nr. 20), Ignatius sei gar nicht nach Rom übergefürt, sondern in Antiochien in Gegenwart des Kaisers Trajan 115 hingerichtet, stützt sich ganz allein auf das völlig wertlose spätere Zeugnis des Johannes Malalas (Chronogr. XI, p. 276, abgedruckt bei Zahn PP. ap. p. 365). 2) „Die Persönlichkeit des Ignatius, wie sie in den Briefen erscheint, stimmt weit mehr mit der Voraussetzung einer absichtlichen Erdichtung als einer wirklichen Geschichte zusammen" (Baur), namentlich ist es die „affektirte Demut" und der „falsche Märtyrerheroismus" des Ignatius, der Anstoß erregen muss. Dieser Gegengrund, den am stärksten Bunsen geltend gemacht hat, ist neuerdings mehr zurückgetreten. Er ist auch offenbar sehr subjektiv und wenig zur Entscheidung geeignet, wie sich schon daraus ergibt, dass Rothe (a. a. O. S. 715) gerade umgekehrt urteilt. Rothe erblickt überall das Gepräge der Echtheit, und spricht sogar jedem, der dieses nicht mit ihm erkennt, alle Fähigkeit ab, schriftstellerische Individualitäten zu erkennen. Der Name Theophorus und speziell, dass Ignatius sich selbst diesen Namen beilegt, worin Hilgenfeld neuerdings einen besonders starken Grund gegen die Echtheit der Briefe gesehen hat, lässt sich durchaus unanstößig erklären. 3) Viel bedeutsamer ist der aus der Bestreitung der Häresieen entnommene Grund. Es sollen in den Briefen Häresieen bestritten werden, die einer späteren Zeit als dem Anfang des 2. Jarhunderts angehören. Streitig ist zunächst schon, ob in den Briefen zwei verschiedene Häresieen, eine gnostisch-doketische und eine judaistische, bekämpft werden oder nur eine, der dann Züge beider Art eignen würden. Schon Pearson (Vind. Ign. I, 2) dachte an zwei Häresieen; Huther, Düsterdieck, Hefele nahmen nur eine an. Ausfürlich hat die letzterer Ansicht Uhlhorn zu begründen versucht (a. a. O. S. 283 ff.), wärend Hilgenfeld sie entschieden bestritt (AA. VV. S. 230 ff.), Lipsius dagegen wider auf eine Häresie zurückkam. Ebenso fasst Zahn die Sachlage auf (Ign. S. 356 ff.), gegen den Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. a. a. O. S. 112 ff.) seine frühere Ansicht in Schutz genommen hat. Auch Harnack (Die Zeit des Ignatius S. 2) entscheidet sich dahin, dass die Polemik gegen gnostische Irrlehrer mit der War-

nung vor Ἰουδαϊσμός nichts gemein habe. Aber wenn man für die Trennung geltend macht, daſs die judaistischen Züge nicht mit den gnostischen bei denselben Irrlehrern vereinigt vorgekommen sein können, so ist dagegen auf Stellen wie ad Magn. 8—10, ad Phil. c. 8. 9 zu verweisen, wo in der Tat denselben Irrlehrern beiderlei Sätze, judaistische und gnostisch-doketische, beigelegt werden. Mit der früher auch von Baur vertretenen Ansicht, daſs die Briefe in ihrer Schilderung der Häretiker bereits die groſsen gnostischen Systeme, namentlich das valentinianische und marcionitische voraussetzen, steht Hilgenfeld jetzt ziemlich allein. Lipsius setzt den von Ignatius bestrittenen Doketismus zwar später als Saturnin, bezeichnet ihn aber doch noch als vorvalentinianisch und rückt gerade aus diesem Grunde die Briefe in die Zeit von 130—140. Zahn sieht eben in der Schilderung der Häretiker einen Hauptgrund für die Echtheit der Briefe, da ein späterer Ausleger ein früheres Stadium der Häresie so nicht hätte schildern können. So viel möchte sich einem vorsichtigen Urteil als gewiſs ergeben, daſs die Briefe geschrieben sein müssen, ehe die Gnosis zu der drohenden Macht herausgewachsen war, als welche sie seit 130—140 erscheint. Übrigens kennen wir die früheren Stadien der Gnosis zu wenig, um mit Sicherheit sagen zu können, daſs im ersten Jarzehent des zweiten Jarhunderts derartige Häretiker wie die in den Briefen geschilderten nicht vorhanden gewesen sein können. Die Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit der Briefe kann hier nicht liegen, sollte aber die Echtheit sich aus anderen Gründen ergeben, so bietet die Schilderung der Häretiker in den Briefen auch keine Schwierigkeit. Wir werden sie dann als ein wichtiges Dokument für die Geschichte der beginnenden Gnosis ansehen und diese darnach zu gestalten haben. 4) Die Kirchenverfassung, namentlich der Episkopat, gehört in der Ausbildung, wie ihn die Briefe uns vorfüren, einer späteren Zeit an. Allerdings kennen die Briefe bereits ein dreifaches Amt: Bischöfe, Presbyter und Diakonen, der Episkopat ist dem Presbyterat bereits übergeordnet und Ignatius legt auf dieses Amt im Interesse der Einheit groſses Gewicht. Wie er sich selbst als „ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος“ bezeichnet (ad Phil. 8), so sind seine Briefe voll Ermanungen zum engen Anschluſs an den Bischof, in dem die Gemeinde und ihre Einheit repräsentirt ist. Aber wenn damit die kirchliche Verfassung bei Ignatius schon über den Stand der Entwickelung, den wir bei Clemens Romanus und im Hirten des Hermas finden, hinausgeschritten ist, so ist sie doch noch merklich hinter dem Stand zurück, den sie bei Irenäus einnimmt. Deutlich lassen sich überall die Spuren erkennen, daſs der Episkopat als dem Presbyterat übergeordnetes Amt noch nicht lange besteht, wenn es auch dahingestellt sein mag, ob Zahn darin Recht hat, daſs er ihn auf Syrien und Asien beschränkt. Ignatius weiß noch nichts von einer apostolischen Einsetzung desselben (auch nicht ad Phil. 1), er verbindet damit noch nicht alttestamentliche Priesterideen; die Bischöfe sind noch nicht Nachfolger der Apostel, sie sind die Stellvertreter Christi, wärend das Presbyterium als Nachfolger des Apostelkollegs erscheint. Wärend sehr bald der Episkopat den Presbyterat zu geringerem Ansehen niederdrückte, steht der letztere bei Ignatius noch in besonders hohem Ansehen, ein Zeichen, daſs der Bischof sich noch nicht lange über seine Mitpresbyter erhoben hat. Der Episkopat ist Gemeindeamt, noch nicht Kirchenamt, und die Bischöfe noch nicht Träger der Lehrtradition. Ganz besonderes Gewicht hat man neuerdings auf den ad Smyrn. 8 vorkommenden Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία gelegt. Keim sieht in diesem Ausdruck das verräterische Losungswort, das die Briefe in die Zeit des Commodus verweist (Aus dem Urchristentnm S. 118). Es ist zuzugestehen, daſs der Ausdruck sich in früheren oder gleichzeitigen Schriften nicht nachweisen läſst, er kommt hier zum ersten Male vor und wird häufig erst etwa um 180, als man den vielgespaltenen Häretikern die Einheit der καθολικὴ ἐκκλησία gegenüberzustellen sich genötigt sah. Aber sehr zu beachten ist doch, daſs dieser Gegensatz bei Ignatius sich nicht findet, bei ihm vielmehr die katholische Kirche als einheitliches Ganzes den Einzelgemeinden gegenübergestellt wird, und daſs der Ausdruck nur ein einziges Mal vorkommt. Wären die Briefe in einer Zeit geschrieben, wo der Ausdruck katholische Kirche weit verbreitet und

gebräuchlich war, oder wären sie gar geschrieben, um für die Idee der katholischen, unter den Bischöfen geeinten katholischen Kirche Propaganda zu machen, dann müste der Ausdruck öfter vorkommen. Seine Vereinzelung und die Art seines Vorkommens weisen in eine frühere Zeit, denn anzunehmen, der Verfasser der Briefe habe ihn absichtlich nur einmal gebraucht, um ihn auf diese Weise schon dem Ignatius zuzueignen, one die spätere Zeit der Abfassung zu verraten, das wäre doch zu viel Raffinement. Wägt man die gegen die Echtheit der Briefe vorgebrachten Gründe ab, so will ich nicht sagen, dass bereits alle Schwierigkeiten völlig beseitigt seien, aber sie sind so weit beseitigt, dass falls nun ein durchschlagendes äußeres Zeugnis für die Briefe vorhanden sein sollte, diesem nicht aus inneren Gründen der Glaube versagt werden kann. Ein solches Zeugnis liegt aber in dem Briefe Polykarps an die Philipper vor, der seinerseits wider von Irenäus bestimmt bezeugt wird. Wer die ignatianischen Briefe für später untergeschoben erklärt, der muss zuvor den Brief des Polykarp als unecht oder interpolirt nachweisen. Das erstere hat bei der starken Bezeugung des Briefes seine große Schwierigkeit, die Interpolationshypothesen aber, die öfter aufgestellt sind (am scharfsinnigsten von Ritschl), scheitern an der Einheit des Briefes und an dem Umstand, dass man sehr weitgehende Interpolationen annehmen müste, um jede Spur der ignatianischen Briefe zu tilgen. Mit Rücksicht auf diese starke äußere Bezeugung der ignatianischen Briefe halte ich es doch, trotz mancher noch nicht gelöster Schwierigkeiten, für warscheinlicher, sie als echte Briefe des antiochenischen Bischofs anzusehen.

Um so beachtungswerter ist der Versuch, den Harnack in der schon erwänten Schrift „Die Zeit des Ignatius, Leipzig 1870“ gemacht hat, die Echtheit der Briefe festzuhalten und diese doch in eine etwas spätere Zeit zu verlegen. Auf Grund sorgsamer Untersuchungen über die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis auf Tyrannus gewinnt er als Resultat, dass die Tradition von dem Märtyrertod des Ignatius viel zu unsicher ist, um das Urteil über die Abfassungszeit der Briefe zu bestimmen oder gar zu leiten. Sie läst sich nicht höher hinauf verfolgen, als bis auf Julius Africanus, und beruht bei diesem warscheinlich auf einer willkürlichen, schematischen Berechnung. Sie ist eine bloße Möglichkeit, der keine Sicherheit, ja nicht einmal eine besondere Warscheinlichkeit zukommt, und bei einer Untersuchung über den Ursprung und die Zeit der ignatianischen Briefe sind die Angaben dieser Tradition nicht weiter in Rechnung zu stellen. Harnack selbst hat die Untersuchung nicht weiter gefürt, sondern sich damit begnügt, die Möglichkeit nachgewiesen zu haben, die Briefe etwa in die Zeit des Hadrian oder auch des Antoninus Pius herabzurücken. Ein abschließendes Urteil wage ich noch nicht, aber Schwierigkeiten möchten doch auch hier sich ergeben. Es ist mir doch zweifelhaft, ob Julius Africanus auf die Zeit des Trajan nur durch Berechnung gekommen ist, ob seiner Angabe nicht doch eine ältere für uns nicht mehr nachweisbare Tradition zu Grunde liegt, und ob die Briefe nicht doch, namentlich auch in den Andeutungen über die Gestalt des Gottesdienstes, worauf Zahn hingewiesen hat, eine frühere Zeit abspiegeln als das Ende der Regierung Hadrians oder gar der Regierung des Antoninus Pius. Aber weitere Untersuchungen, an denen es auch in Zukunft nicht fehlen wird, werden sich auch mit der Möglichkeit, die Harnack eröffnet hat, abfinden müssen.

G. Uhlhorn.

Ignatius, Patriarch von Konstantinopel, ein Son des griechischen Kaisers Michael I., war um das Jar 790 oder 796 geboren und ein Schüler des Tarasius, Patriarchen von Konstantinopel. Sein Leben fällt in eine politisch und kirchlich höchst bewegte Zeit des griechischen Reiches und hatte ein wechselvolles Schicksal. Mit Ignatius trat die schon lange bestehende Eifersucht zwischen der Hierarchie von Rom und Konstantinopel in ein Stadium, das zuletzt die völlige Trennung der griechischen Kirche von der römischen herbeifürte, wenigstens war der Streit, in den er verwickelt wurde, ein tatsächlicher Schritt, der diese Trennung herbeifürte. Sein Vater hatte durch Verrat den Thron verloren, der von Leo V., dem Armenier, usurpirt wurde; dieser ließ sogar den Son Michaels,

Ignatius, entmannen und in ein Kloster sperren. Erst nach mehreren Jaren erhielt der Gefangene, der in den Mönchsstand eingetreten war, die Freiheit wider, und stieg nun durch die verschiedenen geistlichen Grade bis zum Patriarchen von Konstantinopel empor. Diese Würde erlangte er im J. 847, doch nicht lange konnte er sich in derselben behaupten, denn er eiferte gegen die Sittenlosigkeit des Hofes, namentlich des damaligen Kaisers Michael III., ebenso gegen die Lasterhaftigkeit und die Intriguen seines Oheims Cäsar Bardas, und auf dessen Anregung wurde er von Michael seiner Stelle nicht nur wider beraubt, sondern auch auf die Insel Terebinthus verbannt und sein Gegner Photius auf den Patriarchenstul von Konstantinopel erhoben, 858. Ignatius gab indessen seine Ansprüche nicht auf, behielt in Konstantinopel seine Partei und jetzt trat hier ein Schisma ein. Michael hoffte, dasselbe durch Vermittelung des römischen Stules zu beseitigen und bat denselben, Gesandte zur Beilegung der entstandenen Spaltung in die Hauptstadt des Reiches zu schicken. Der damalige Papst Nikolaus I. ergriff die günstige Gelegenheit, jetzt das römisch-hierarchische Prinzip im griechischen Reiche faktisch zur Geltung zu bringen und trat sofort nicht als der Vermittler, sondern als Schiedsrichter auf. Vgl. hierüber den Artikel „Nikolaus I.“. Photius wusste jedoch auf dem Patriarchenstul sich zu erhalten, bis Michael infolge einer Revolution ermordet wurde und Basilius der Macedonier den Thron bestieg. Basilius verjagte den Photius und setzte den Ignatius als Patriarchen wider ein, 867. Jetzt starb Papst Nikolaus; auf ihn folgte Hadrian II. Mit diesem geriet Ignatius bald in neue Händel, weil er die Bulgarei seinem Sprengel vindizirte, wärend der römische Stul jenes Land, das (866) von Rom aus lateinische Lehrer erhalten hatte, als zu seiner Diözese gehörig betrachtete. Die Streitigkeiten zwischen beiden kirchlichen Oberhäuptern nahmen einen sehr lebhaften Charakter an (s. Mansi, Conciliorum nova et ampliss. Collectio etc. T. XVII. p. 62) und überdauerten den Ignatius, der im J. 878 starb. Die griechische Kirche hat ihm den 23. Okt. als Gedächtnistag geweiht. Außer den Briefen haben wir vom Ignatius noch S. Tarasii Vita. Vgl. noch Schröckh, KG., Th. 23, S. 355 ff.; Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zw. d. Orient u. Occident, Bd. I; Hergenröther, Photius, Regensb. 1876 ff. **Neudecker.†**

Ignatius von Loyola, s. Jesuiten.

Ignorantins (Frères ignorantins, fratres ignorantiae, Ignorantenbrüder, heißen eine erst im vorigen Jarhundert in Frankreich durch den Abbé Baptiste de la Salle (1724) entstandene jesuitische Stiftung, die wesentlich den Zweck hat, in den Volksschulen den Unterricht unentgeltlich zu erteilen, und zwar im Interesse der Absichten, welche der Jesuitenorden verfolgt, namentlich in konfessioneller und religiöser Beziehung, sodass ihr Hauptstreben dahin gerichtet ist, in der Jugendbildung das Volk mittelbar und unmittelbar dem Hierarchentume untertwürfig und gefügig zu machen. Daher nahm sich auch der Jesuitenorden selbst der Verbreitung der neuen Stiftung mit allem Eifer an, und in der Tat gelang es ihr schon in sehr kurzer Zeit, einen ausgedehnten Wirkungskreis in Frankreich zu finden, ja hier selbst den Jesuitenorden zu vertreten, als derselbe im J. 1764 verwiesen wurde. Bis zum Eintritte der großen Revolution besaßen die Ignorantins 121 Anstalten in Frankreich, indem aber damals die politische Umwälzung auch gegen das Mönchs- und Priesterwesen sich erhob, mussten sie im Jare 1790 Frankreich verlassen. In Italien fanden sie eine Zufluchtsstätte und einen neuen Wirkungskreis, bis sie im J. 1806 von Napoleon die Erlaubnis zur Rückkehr erhielten, indem derselbe recht wol erkannte, dass die Brüder in ihrer Tätigkeit auch seinen politischen Bestrebungen dienten, ja er unterstützte selbst ihre neue Erhebung und Verbreitung namentlich durch die Befreiung vom Militärdienste und dadurch, dass er sie vorzugsweise als für den Unterricht in der Volksschule geschickt und geeignet empfahl, welches Zeugnis immerhin ehrenvoll ist. **Neudecker.†**

Jisreel (Jesreel), s. Palästina.

Ikonoklasten, s. Bilderstreitigkeiten.

Ildefonsus oder Hildefonsus, der Heilige, Erzbischof von Toledo 657—667, einer jener frommen und beredten Kirchenmänner, jener gelehrten und fleißigen Kompilatoren, deren die spanisch-gotische Kirche des 7. Jarh. nach dem Vorbilde Isidors von Sevilla unter ihren höchsten Würdenträgern mehrere aufzuweisen hat. Geboren zu Toledo 607 aus vornehmem, angeblich aus königlichem Geschlecht, genoss er in seiner Jugend eine zeitlang den Unterricht Isidors, trat dann gegen den Willen seines Vaters, der ihn mit Gewalt zurückhalten wollte und ihn hernach wie einen Verlorenen beklagte, in das Kloster Agli (Monast. Agaliense oder S. Cosmae et Damiani), aus dem damals die gefeiertsten Geistlichen der spanischen Kirche hervorgingen, weilte dort viele Jare als Mönch und Abt, stiftete auch ein Jungfrauenkloster in der Nähe von Toledo, nahm teil an mehreren Synoden, z. B. der IX. toletanischen vom J. 655, und zeichnete sich aus durch mönchische und christliche Tugenden, wie durch strenge Handhabung klösterlicher Zucht. Nach dem Tode seines Oheims, des Erzb. Eugen II., wurde er durch König Receswinth mit Gewalt zum Erzbischof von Toledo eingesetzt und fürte dieses Amt etwas über 9 Jare, von Dez. 657 bis 23. Januar 667. Von seiner bischöflichen Amtsfürung ist nichts näheres bekannt, als dass sie durch schwere Kämpfe und Anfechtungen getrübt war (miseriarum pressura; necessitas temporum vires atterit animorum, ut nec delectet vita propter imminentia mala Epist. Hild. ad Quiricum bei Migne S. 194. 196) — Kämpfe, die entweder durch das feindselige Verhalten des Königs Receswinth oder durch Nachwirkungen des westgotischen Arianismus veranlasst waren (s. Helfferich S. 62 ff.; Gams S. 160). Desto mehr sah die rechtgläubige Kirche Spaniens in ihm einen heiligen Konfessor, der wegen seiner Verdienste um den orthodoxen Glauben, speziell um die Ehre der h. Jungfrau, von dieser mit ganz besonderen Gnaden bedacht wurde. Zur Zeit der Maurenherrschaft wurde sein Gedächtnisfest (23. Januar) in den spanischen Festkalender aufgenommen, und durch ihn besonders scheint die spanische Kirche jenen Hang zu schwärmerischer Verehrung der h. Jungfrau und der h. Konzeption erhalten zu haben, als deren schönste Frucht die verklärten Madonnen Murillos zu betrachten sind, wie dieser denn auch den h. Ildefonso in einem berühmten Gemälde verherrlicht hat (im Museum del Prado in Madrid). — Nach dem Zeugnis seines Nachfolgers Julian verfasste J. viele lichtvolle Schriften (quam plurimos libros luculentiori sermone potissimos), die er freilich wegen verschiedener Abhaltungen (variis rerum et molestiarum occupationibus impeditus) zum teil unvollendet hinterließ. Er teilte sie selbst in 4 Bücher: lib. I enthielt eine Prosopopoeia imbecillitatis propriae, also wol eine Art von Konfessionen oder Selbstbekenntnissen, 2) De virginitate S. Mariae contra tres infideles (s. u.), 3) De proprietate personarum Patris, Filii, Sp. S., 4) Annotationes actionis diurnae, 5) Annotat. in sacris, 6) De cognitione baptismi, 7) De progressu Spiritualis Deserti; lib. II enthielt epistolas, an verschiedene, meist ungenannte Personen geschrieben, nebst einigen Antworten anderer; lib. III: missas, hymnos, sermones; lib. IV: Gemischtes in Prosa und Poesie, insbesondere epitaphia und epigrammata: „scripsit autem et alia multa etc.“. Wir besitzen als unzweifelhaft echte Schriften des h. J. nur noch 1) den Libellus de virginitate S. Mariae Antitriapistos i. e. contra tres infideles, ordine Synonymarum conscriptus (so lautet der Titel nach einer Handschrift des Escurial), worin die unverletzte und beständige Jungfrauschaft der Maria gegen die Einwürfe dreier Gegner, angeblich des Jovinian, Helvidius und eines Juden, mit den Argumenten des Hieronymus und Ambrosius in äußerst schwülstiger Rhetorik verteidigt wird. Gegen Jovinian wird bewiesen, Maria habe als Jungfrau empfangen und geboren; gegen Helvidius, sie sei lebenslang Jungfrau geblieben; das ganze Gewicht der Kontroverse aber fällt auf den Juden, der ebensowenig in Jesus den Son Gottes als in Maria die unbefleckte Gottesmutter erkennen will. Ildefons erscheint hier als ein glühender Verehrer der h. Jungfrau, die er seine Herrin und Gebieterin nennt und die er anfleht, ihm den Geist ihres Sones zu verleihen, damit er ihr Lob würdig verkündige. Dagegen wird in dem Eingangsgebet Gott angerufen als derjenige, „qui ex immundo mundum facis, et tollens

peccata justificas sine opere peccatorem" — ein Diktum, das den ersten Herausgebern im 16. Jarh. so bedenklich vorkam, dass sie es strichen. Herausgegeben wurde die Schrift zuerst von M. Carranza 1556, dann von Feuardent, Paris 1576 (mit mehreren andern, dem Ildefons fälschlich zugeschriebenen Schriften), sowie in den Bibl. Patr., zuletzt von Migne t. 96, S. 51 ff. 2) Merkwürdiger noch ist die zweite der uns erhaltenen Schriften, die aus zwei zusammengehörigen Teilen bestehenden Annotationes de cognitione baptismi et de itinere deserti, quo pergitur post baptismum (oder wie der Titel des zweiten Teils bei Julian lautet: de progressu spiritualis deserti); im ersten Teil eine Erklärung des Taufrituals und des spanischen Taufsymbols, im zweiten Teil eine Anweisung zum christlichen Leben für die Getauften, also eine vollständige Glaubens- und Sittenlehre enthaltend, das erste Buch in 142, das zweite in 92 Kapiteln. Nach der Vermutung von Helfferich S. 35 ff. und Gams II, 455 wäre diese Schrift des J. eine bloße Widerholung oder Überarbeitung einer älteren Schrift des spanischen Bischofs Justinian von Valencia aus dem 6. Jarhundert (über welchen zu vergleichen Isidor de viris ill. ed. Arevalo VII, 166 cp. 33, und Florez Espanna sagrada VIII, 160); jedenfalls ist sie, wie der Verfasser selbst angibt, nicht in der Absicht geschrieben, um neue und unbekannte Meinungen mitzuteilen, sondern nur um Altes ins Gedächtnis zu rufen und dem Verständnis aufzuschließen (non nostris novitatibus incognita proponentes sed antiquorum monita vel intelligentiae reserantes, vel memoriae adnotantes). Über die Wichtigkeit dieser Schrift für die Geschichte des Katechumenats und Taufsymbols s. Caspari, Quellen ꝛc. II, 162. 290 ff. Aufgefunden und herausgegeben wurde sie zuerst von St. Baluze, Paris 1738; 2 Ausg. von Antonio Lorenzana in Patr. Tolet. Opp. t. I, Madrid 1782; Abdruck hievon bei Migne, Patrol. lat. t. 96, p. 111. 3) Von den in dem Schriftenverzeichnis Julians erwänten Briefen des h. J. besitzen wir nur noch zwei, gerichtet an Bischof Quiricus oder Quiricius von Barcellona (Gams S. 152), nebst zwei Briefen des letzteren an J., herausgeg. von d'Achéry, Spicileg., bei Florez t. 5 und t. 29; bei Migne S. 191 ff. 4) Das bekannteste Werk des J. endlich, jedenfalls das am häufigsten gedruckte, ist seine Fortsetzung von Isidors Schrift de viris illustribus oder de scriptoribus ecclesiasticis, beginnend mit Gregor d. Gr. von Rom und Notizen über 14 kirchliche Männer und Schriftsteller, meist aus der span. Kirche enthaltend (1) Gregor von Rom, 2) Asturius, 3) Montanus, Bischof von Toledo, 4) Mönch Donatus, 5) Aurasius von Toledo, 6) Johannes von Saragossa, 7) Helladius von Toledo, 8) Justus von T., 9) Isidor, 10) Nonnitus von Gerunda, 11) Conantius, 12) Braulio, 13) und 14) Eugen I. und II. von Toledo). Als Anhang zu demselben Werk schrieb später Erzb. Julian der Heilige von Toledo (680—690, Gams S. 176) eine Vita Ildefonsi Toletani, der wir die Hauptnachrichten über sein Leben und seine Schriften verdanken. Gedruckt ist die Schrift de viris ill. mit dem Anhang in den Ausgaben Isidors, z. B. bei Arevalo t. VII, in der Bibl. eccl. des Fabricius S. 60, bei Migne S. 195 ff.; andere Ausgaben s. bei Bähr S. 242. Zwei weitere Vitae Ildefonsi, die eine von Cixila, Erzb. von Toledo, c. 744, die andere von Roderich Cerratensis, Ord. Praed., aus dem 13. Jarh., s. bei Florez, Esp. sagr. und bei Migne S. 43 ff., beide voll von Wundergeschichten, s. Gams S. 246 ff. — Weitere Schriften, die dem Ildefons zugeschrieben wurden, sind entweder verloren (s. oben die Aufzälung Julians) oder unterschoben (wie de partu virginis, de corona virginis, eine Fortsetzung der Chronik Isidors), oder wenigstens zweifelhaft, wie verschiedene Sermones und epigrammata (s. Migne S. 207 ff.). Die Adoptianer im 8. Jarh. beriefen sich neben Isidor und andern Kirchenlehrern auch auf Eugen, Ildefons, Julian von Toledo als angebliche Vertreter der adoptianischen Ansicht, s. die Litteratur über den Adoptianismus und bes. das Schreiben der spanischen Bischöfe an die fränkisch-deutschen bei Helfferich S. 139.

Litteratur: Biographieen von Carranza 1556; Salazar de Mendoza 1618; Mayans y Siscar 1727; AA. SS. Boll. Januar II (23. Jan.); Mabillon A. S. Bened. II. III; Florez Espanna Sagrada V, 469; Antonio Bibl. vetus Hisp. I,

388; abgedruckt bei Migne Series lat. tom. 96; die litterargeschichtl. Werke von Fabric., Bibl. medii aevi III, 765; Cave I, 590; Ceillier XVII, 712; Dupin, Bibl. V, 109; Oudin I, 1653; Bähr, Röm. Litt.-Gesch., Suppl. II, 468; Ebert I, 568; Adolf Helfferich, Der westgoth. Arianismus, Berlin 1860, S. 35 ff.; Gams, Kirchengeschichte von Spanien II, 2, S. 132 ff. **Wagenmann.**

Illgen, Christian Friedrich, geb. am 16. Sept. 1786 zu Chemnitz im sächsischen Erzgebirge, studirte zu Leipzig, wo er auch Privatdocent, dann 1818 außerordentlicher Professor der Philosophie, 1823 der Theologie, 1825 ordinarius derselben, später auch Domherr wurde, zeichnete sich als gründlicher historischer Theologe und liebenswürdiger Charakter aus. Noch mehr als durch seine Arbeiten über Lälius Socinus Leben (Lips. 1814 und 1826, 2 P. 4), seine interessanten Programme (memoria utriusque catechismi Lutheri, L. 1829—1830, historia collegii philobiblici. 1836—1840) und seine wenig mehr genügende Abhandlung über den Wert der christlichen Dogmengeschichte (1817) hat er sich durch Gründung der historisch-theologischen Gesellschaft ein Denkmal gesetzt (seit Sept. 1814. Vgl. Denkschrift der histor.-theol. Gesellschaft zu Leipzig, 1—3, Leipzig 1817—1824), aus welcher die früher von Professor Dr. Niedner in Wittenberg und Berlin, darauf von Professor Kahnis in Leipzig, eine Reihe von Jaren von Illgen selbst redigirte Zeitschrift für die historische Theologie 1832—1875 hervorgegangen ist. Ein Band Predigten (die Verklärung des irdischen Lebens durch das Evangelium, 1823), spricht seinen Standpunkt deutlich aus, auf welchem er bis zu seinem am 4. August 1844 erfolgten Tode fest stehen blieb. S. Bruno Lindner, Erinnerungen an Dr. Illgen in der Zeitschr. für die histor. Theologie, herausgeg. v. Niedner, 1845, S. 3. **L. Pelt.**†

Illuminaten (Erleuchtete). Zu allen Zeiten, sagt Neudecker, hat es Schwärmer, Mystiker und Theosophen gegeben, welche auf den Namen Illuminaten Anspruch machten oder ihn erhielten, sofern sie eines höheren, ungewönlichen Grades menschlicher Vollkommenheit in der Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge wie auch einer engeren Verbindung mit der Geisterwelt sich rühmten. Speziell wird jener Name einer mystisch-schwärmerischen Partei beigelegt, welche zuerst seit 1575 in Spanien auftrat und Alumbrados oder Alombrados genannt wurde. Sie verfiel der Inquisition; von dieser heftig verfolgt, verschwand die Partei eine zeitlang, bis sie 1623 von neuem in Frankreich unter dem Namen Guerinets auftrat, aber auch hier schon 1635 der Verfolgung gänzlich unterlag. Diese Illuminaten erkannten das innerliche Gebet als das Mittel einer solchen vollkommenen Vereinigung mit Gott, daſs die Seele des Menschen in das Wesen Gottes ganz und gar einfließen sollte, daſs die menschlichen Handlungen hienach warhaft göttliche Handlungen würden, daſs folglich für die Glieder der Partei weder die sog. guten Werke noch die Sakramente nötig seien, um eine höhere Vollkommenheit zu erlangen. Eine änliche Sekte trat wider um 1722 im südlichen Frankreich auf, die ihre mystisch-theosophischen Träumereien bis zu der Behauptung entwickelte, daſs sich die menschliche Natur in dem h. Geiste völlig auflösen werde. Sie verband mit ihrer Theorie später noch allerlei den Freimaurern entlehnte Geheimnisse und erhielt sich in verschiedenen Abzweigungen, bis sie in der Revolutionszeit (1794) endlich ganz unterdrückt wurde; vgl. Schirach, Politisches Journal von 1785—1794 (Neudecker). —

Den Namen Illuminaten füren vorzugsweise die Mitglieder eines am 1. Mai 1776 von dem Prof. Adam Weishaupt in Ingolstadt gestifteten Geheimbundes, welcher, nach dem Muster des Jesuitenordens disziplinirt, im Kampfe wider den Aberglauben, die Unwissenheit und Unfreiheit der Vernunft und der Tugend zur Herrschaft verhelfen, den Ordensgenossen aber nicht allein Schutz und Sicherheit, sondern auch Einfluſs und Macht in der Welt verschaffen sollte. Weishaupt, aus der Schule der Jesuiten hervorgegangen, aber unter dem Einfluſs des Freiherrn von Ickstatt früh mit den Lehren der Aufklärung vertraut geworden und mit den Exjesuiten und deren Anhängern an der Universität in heftige Kämpfe verwickelt, trug sich schon als Mann von 27 Jaren mit dem Plane

einer Ordensgründung, durch die er den verhassten Gegnern die Waffen entreißen und das Übergewicht den „Guten“, d. h. vor allem sich selbst verschaffen wollte. Rachsucht, Ehrgeiz, Herrschbegier mischten sich in ihm mit dem Drange, großes zu wirken und ein Woltäter der Menschheit zu werden. Ihm war der Gedanke nicht zu kün, das Christentum durch eine Religion der Vernunft ersetzen, dem Despotismus die Macht entreißen und die Sittlichkeit dadurch befördern zu können, dass man die Tugend vor Verfolgung schütze und ihr in den Augen der Menschen um so größeren Wert verleihe, je sicherer sie schon auf Erden ihres Lones wäre. Um an der Spitze eines Geheimbundes so großes zu erreichen, schien ihm die vollständige Übereinstimmung der Ordensgenossen und ihre unbedingte Unterwerfung unter seinen leitenden Willen unerläßlich. Es galt also, die Jünger erst für die Ordenszwecke zu erziehen und sie allmählich, indem sie eine Stufe nach der andern unter beständiger Aufsicht und Leitung durchschritten, zu brauchbaren Werkzeugen des Meisters zu machen. Diese Abrichtung nach jesuitischem Muster, zu antijesuitischem Zwecke, erschien ihm, da er die Tugend wie die Warheit auf seiner Seite zu haben meinte, als sittliche Vervollkommnung, weshalb er auch seine Stiftung anfangs den Orden der „Perfektibilisten“ nannte. In den mysteriösen Formen und Zeichen, durch die er nach dem Sinne der Zeit dem Geheimbunde mehr Reiz und eine gewisse Weihe zu verleihen gedachte, lehnte er sich an die Freimaurerei an, one damals das Ordenssystem genauer zu kennen.

Nachdem Weishaupt die Statuten des Ordens, den er zu gründen unternahm, in den Umrissen entworfen, begann er einige junge Männer, seine Schüler, zu seinen Vertrauten zu machen und mit ihrer Hilfe andere Studirende zu werben. Von Ingolstadt wurde die Propaganda alsdann nach Eichstädt, wohin er sich selbst häufig begab, nach Freising, München und anderen Orten ausgedehnt und mit besonderem Eifer auf vornehme, reiche und angesehene junge Männer, geistlichen und weltlichen Standes, Domherren, Gelehrte, Cavaliere, Jagd gemacht. Über die Anwerbung und Aufnahme der Ordenskandidaten arbeitete W. alsbald eine ausfürliche Instruktion aus, die für ihn und sein Werk charakteristisch ist.

Hat jemand ein anständiges, dem Orden vorzuschlagendes Subjekt ausgespäet und die Erlaubnis zur Anwerbung erhalten, so soll er Zutrauen, Liebe und Hochachtung in dem Kandidaten zu erwecken und ihn so zu leiten suchen, dass die Begierde, in die Gesellschaft einzutreten, nicht auf einmal, sondern nach und nach in ihm entstehe. Dazu kann die Lektüre seelenerhebender Werke dienen, deren eine stattliche Reihe aus moderner wie alter Litteratur empfohlen wird. Man redet von der Kunst, Menschen zu kennen und zu dirigiren, von der Macht geheimer Verbindungen, von Einsicht in die verborgensten Geheimnisse. Indem man so in klug ausgedachten Diskursen weiter und weiter geht, erzählt man ganz im Vertrauen, Außerordentliches von einer geheimen Gesellschaft gehört zu haben, der man beitreten könnte. Man fragt den Kandidaten um Rat, macht Einwürfe; dann lässt man ihn wol, um seine Neugierde zu reizen, einen in Chiffern geschriebenen Brief sehen und deutet auf hohe Geheimnisse hin, in deren Besitz die Gesellschaft sein solle; man bringt endlich den Kandidaten zu der Überzeugung, dass die Neigungen und Wünsche, die ihn beseelen, die Ideale, denen er zustrebt, nur in einem Geheimbunde Befriedigung finden können.

Verlangt der Kandidat, auf die angedeutete Art bearbeitet, dass man ihm zum Eintritt in den geheimnisvollen Orden verhelfe, so hat er vor allem durch einen Revers sich zu verpflichten, von dieser Gesellschaft niemandem, auch den nächsten Angehörigen und vertrautesten Freunden nicht, das geringste zu sagen oder nur anzudeuten. Hierauf wird er mit den für die Novizen geeigneten Statuten bekannt gemacht. Aber kein Schriftstück bleibt in seinen Händen; was er gelesen, hat er zurückzugeben. Auch von den Oberen und dem Ursprung der Gesellschaft erfärt der Novize nichts. Er wird in dem Glauben befestigt, dass der Orden bis in das Altertum, und dass die Mitglieder, zumal die Oberen, bis in die höchsten Kreise reichen. Päpste und Kardinäle, die berühmtesten, weisesten

und vortrefflichsten Männer läßt man ihn als Angehörige der Gesellschaft vermuten. Von Angesicht kennt er nur den, der ihn angeworben. Dieser überreicht ihm Tabellen, die er auszufüllen hat, um über alle denkbaren persönlichen und Familienverhältnisse Auskunft zu geben. Durch ihn stellt er den unbekannten Oberen von Zeit zu Zeit das Tagebuch zu, das ihm zu füren obliegt. Auch die Auszüge, die er aus den ihm vorgeschriebenen Büchern fertigt, die Kernsprüche, die er sammelt, die Charakterschilderungen und andere schriftliche Arbeiten, die er auf Befehl unternimmt, händigt er dem Rezipienten ein.

Wer die Probezeit mit Erfolg bestanden, wird mit Erlaubnis der Oberen in die Klasse der Minervalen, welche die Pflanzschule des Ordens bilden, nicht one wol berechnete Feierlichkeit aufgenommen, entweder bei Tage im Waldesdunkel, oder bei Nacht, wenn der Mond am Himmel steht, in einem stillen, nur matt beleuchteten Zimmer hinter sorgfältig verschlossenen Türen. Dabei wird dem Kandidaten nach einer langen Reihe von Fragen, die er zu beantworten hat, das eidliche Versprechen abgenommen, dass er jede Gelegenheit, dem Menschen zu dienen, ergreifen, Erkenntnis und Willen verbessern, nützliche Einsichten allgemein machen will, insoweit das Wol und die Statuten der Gesellschaft es von ihm fordern werden. Er gelobt ferner ewiges Stillschweigen und strengen Gehorsam; er leistet Verzicht auf seine Privateinsicht und seinen Eigenwillen, selbst auf jeden „eingeschränkten“ Gebrauch seiner Kräfte und Fähigkeiten; mit Gut, Ehre und Blut verspricht er dem Orden zu dienen, sich allen Andungen und Strafen, die ihm zuerkannt werden sollten, willig zu unterwerfen. — Dann hat der junge Minervale eine umfassende schriftliche Generalbeichte abzulegen, die an die ihm unbekannten Oberen geht. Persönlich verkehrt er nur mit anderen Minervalen desselben Ortes und mit dem, der ihn aufgenommen, unter dessen unmittelbarer Leitung er steht, nach dessen Befehlen er liest und schreibt, studirt und spionirt; den erlauchten Oberen aber sendet er monatlich einen geheimen Bericht über sich, den Rezipienten, über andere Minervalen und endlich über diejenigen, die er noch in die Gesellschaft aufgenommen sehen möchte. Er empfängt Befehle, Aufmunterungen, Verweise, one zu wissen von wem. Als Ordensmitglied erhält er einen in der Regel der altklassischen Litteratur entnommenen Namen, wie Sokrates, Alcibiades, Cato, Marius; Weishaupt selbst nennt sich Spartacus. Mit dem Ordensnamen werden die zum teil in Chiffern geschriebenen und fremdartig datirten Briefe unterzeichnet, unter derselben Adresse die Antworten empfangen. Auch die Städte- und Ländernamen werden der alten Geographie entnommen, so Athen für München, Theben für Freising, Ephesus für Ingolstadt, Nikomedia für Augsburg, Grăcia für Bayern, Peloponnes für Tyrol, Ägypten für Österreich. — Wonen mehrere Minervalen an demselben Orte, so finden unter dem Vorsitz des Vorstehers regelmäßige Zusammenkünfte statt, welche mit Feierlichkeiten, die an die Logenbräuche erinnern, eröffnet und geschlossen werden. Die Mitglieder halten Vorträge, lesen Aufsätze, verhandeln Angelegenheiten der Gesellschaft und nehmen Censuren und Befehle der Oberen entgegen.

Als die Pflanzschule des Ordens schon an mehreren Orten Bestand gewonnen hatte, waren die höheren Grade weder ausgearbeitet noch ins Leben gefürt. Sie existirten erst in dem Kopfe des vielbeschäftigten Generals, welcher mit Hilfe der eingeweihten und an der Leitung beteiligten Freunde, die sich Areopagiten nannten, zunächst für die dringendsten Bedürfnisse, namentlich die finanziellen, zu sorgen hatte. Da zu seinem Jammer die eigennützigen Conscii von freiwilligen Beiträgen wenig wissen wollten, brütete er über mancherlei Projekten zur Bereicherung des Ordens. Auch die Sammlung einer großen Bibliothek lag ihm am Herzen; denn in der nächst höheren Klasse dachte er eine Art gelehrter Akademie zu errichten, wo besonders an Charakterschilderungen gearbeitet, der Beobachtungsgeist geschärft, das Studium der Alten und die Lösung von Preisaufgaben in's Auge gefasst werden sollte. Um Bücher zu bekommen, sollen die Genossen, wenn es mit Manier geschehen kann, selbst die Werke fremder unbenutzter Bibliotheken sich aneignen. „Denn nur was Schaden bringt, ist Sünde,

und wenn der Nutzen größer wird als der Schaden, so wird es gar zur Tugend", lehrt der General. Die letzten Ziele des Ordens aber schweben auch für den Stifter noch in nebelhafter Ferne. „Der Endzweck des Ordens ist, dass es Licht werde, und wir sind Streiter gegen die Finsternis." „Als Nebenzweck betrachte ich unseren Schutz, Macht, sicheren Rücken vor Unglücksfällen, Erleichterung der Mittel, zur Erkenntnis und Wissenschaft zu gelangen." Jede vorhergehende Klasse soll die Prüfungsschule für die folgenden sein. „In specie mache ich jeden zum Spion des andern und aller." Was bei den Jesuiten die Beichte, sollen bei den Illuminaten die schriftlichen Monatsberichte sein. Daraus will W. ersehen, welche geneigt sind, gewisse sonderbare Statslehren, weiter hinaus Religionsmeinungen anzunehmen und am Ende erfolgt die totale Einsicht in die Politik und die Maximen des Ordens". Es fehlte wenig, dass das phantastische Werk, an dem der unklare Kopf des Fürers im Bunde mit knabenhaften und zum teil sittenlosen Gesellen arbeitete, in sich selbst zerfallen wäre, ehe es über die ersten Anfänge hinausgekommen. Wärend W. seine Gehilfen nachlässig, leichtfertig, unbotmäßig schilt, klagen jene über die unerträgliche Herrschsucht und den rücksichtslosen Despotismus des Meisters. Statt Fortschritte zu machen, war man in den ersten Jaren widerholt nahe daran, sich in wildem Hader zu trennen.

Da gelang es der schwankenden Gesellschaft einen festeren Halt und größeren Zuwachs durch die Verbindung mit der Freimaurerei zu verschaffen, mit deren Geheimnissen der Freiherr von Zwack (Cato) in einer Augsburger Loge genauer vertraut wurde, wärend W. seit dem J. 1778 einer Münchener Loge nur als untergeordnetes Mitglied angehörte. Die traurige Verwirrung, in der sich damals das Maurertum in Deutschland befand, indem Glücksritter und Schwindler die das Zeitalter charakterisirende Vorliebe für Geheimbünde und die von diesen gehüteten Geheimnisse zur Schaffung aller möglichen Systeme und Grade benützten, ließ es möglich erscheinen, die Freimaurerei dem Illuminatentum dienstbar zu machen, indem man entweder die schon bestehenden Logen unvermerkt unter die Leitung von Illuminaten brachte, oder neue Logen, angeblich nach echtem System, selbst anlegte und die Illuminatengrade als höhere Stufen der Maurerei behandelte, zu denen man aber nur diejenigen Maurer beförderte, die für die höheren Zwecke des Illuminatenordens brauchbar waren. Auf diese Weise konnte man hoffen, nicht allein zalreiche Mitglieder und volle Kassen zu gewinnen, sondern auch hinter dem Aushängeschild der harmlosen und unverdächtigen Maurerei Schutz vor Verfolgungen zu finden.

Kaum hatte man in der angedeuteten Richtung die ersten Erfolge erzielt, die Loge Karl Theodor zum guten Rat in München in die Hände des Ordens gebracht und eine neue Loge zu Freising etablirt, so gelang es dem Marquis von Costanzo (Diomedes), welcher 1780 ausgesandt war, um in protestantischen Gegenden Propaganda zu machen, zu Frankf. a. M. in dem bekannten Adolf Freiherrn v. Knigge jenen Mann anzuwerben, dem die Illuminaten den Ausbau ihres Systems, sowie den größeren Teil ihrer Anhänger in Mittel- und Norddeutschland verdanken sollten.

Knigge, unter dem Ordensnamen Philo von Costanzo in die Klasse der Minervalen aufgenommen, konnte nicht davon erbaut sein, nach Vorschrift lesen, Schulexerzitien schreiben und Monatsberichte einschicken zu sollen, um sich dafür von unbekannten Oberen aus Bayern hofmeistern zu lassen; er würde, nachdem er vergebens um weitere Aufschlüsse gebeten, sich zurückgezogen haben, wenn ihm nicht Spartacus selbst in klug berechneten Briefen den Orden als ein weltumfassendes System aufs glänzendste geschildert hätte. Der auf die Klasse der Minervalen folgende Grad der sog. kleinen Illuminaten, den Philo unter der Bedingung erhielt, dass er, ehe er in höhere Geheimnisse eingeweiht werde, für die gute Sache Jünger werbe, setzte ihn in Stand, eine erfolgreiche Propaganda zu beginnen. Als er dann aber, um die nach höheren Graden begierigen Ordensbrüder zu befriedigen, endlich verlangte, in das ganze System eingeweiht zu werden, musste Spartacus gestehen, dass für die höheren Grade nur erst Vorarbeiten existirten und dass er zur Ausfürung des hoffnungsreichen Werdens noch

eines so ausgezeichneten Mitarbeiters wie Knigge bedürfe, welcher daher nach Bayern kommen möge.

Durch den Betrug, den man ihm gespielt, nicht verletzt, dagegen durch die Aussicht, den Orden nach seinen Ideeen gestalten und seinen Interessen dienstbar machen zu können, nicht wenig angelockt, begab sich Philo gegen Ende des Jares 1781 nach Bayern. So viel er auch hier an dem Stande der Ordensangelegenheiten, an Weishaupt und vollends an dessen Mitarbeitern auszusetzen hatte, so ging er doch auf das ihm angetragene Bündnis ein und übernahm es, unter Benützung der von Spartacus gesammelten Materialien das ganze System auszuarbeiten und mit der Maurerei so zu verknüpfen, dass die Illuminaten in den Logen die Übermacht bekommen und die brauchbaren Maurer zu sich herüberziehen könnten. Dagegen ließ er sich von den bayerischen Ordensbrüdern versprechen, dass sie eine größere Vorsicht im Verhalten gegen Stat und Kirche beobachten, die Entwicklung der letzten politischen und religiösen Grundsätze auf die vorerst noch nicht auszuarbeitenden Mysteriengrade verschieben und die Verfassung des Ordens so einrichten wollten, dass die fähigsten und besten Illuminaten zu dem Range von Regenten erhoben und in Lokalobere, Provinzialinspektoren und Nationalobere gegliedert, die Regierung besorgten, wärend die bisherigen Oberen, die Areopagiten, ein Oberkollegium (geheimer Rat und Gerichtshof zugleich), mit Spartacus als General an der Spitze, bilden sollten.

Nach Frankfurt zurückgekehrt, arbeitete Knigge die mittleren und einen Teil der höheren Illuminatengrade aus, wärend die unterste Klasse im wesentlichen blieb, wie sie Weishaupt geschaffen. Der ganze Illuminatenorden zerfiel demnach in drei Hauptklassen mit mancherlei Unterabteilungen.

Die erste Hauptklasse, die Pflanzschule des Ordens, umfasste außer den Novizen und Minervalen, deren Behandlung wir kennen, die kleinen Illuminaten, wozu one besondere Förmlichkeit diejenigen Minervalen befördert wurden, die man für den Eintritt in einen höheren Grad tüchtig befunden hatte. Die Pflanzschule war und blieb eine phantastisch zugestutzte Fortbildungsanstalt, worin in bestimmter Richtung zu fleißigem Studium angehalten, an unbedingten Gehorsam gewönt und systematische Spionage geübt wurde. Von religions- und statsgefärlichen Absichten vernahmen die Jünger regelmäßig nichts; aber den woltätigen Anregungen, die sie unter besseren Fürern empfangen konnten, standen die verderblichen Wirkungen der Spionage und manche versteckt jesuitische Lehren gegenüber.

Die zweite Hauptklasse umfasste die Freimaurer, und zwar zunächst die gewönliche oder symbolische Maurerei mit den drei Graden des Lehrlings, des Gesellen und des Meisters, und sodann die schottische Maurerei mit den Graden des schottischen Novizen oder größeren Illuminaten (Illuminatus major) und des schottischen Ritters oder dirigirenden Illuminaten (Illuminatus dirigens). Von den Freimaurerlogen, worin die Meister der „göttlichen Kunst" mit Maßstab, Winkelmaß und Spitzhammer ihr unschuldiges Spiel trieben, waren politische und religionsgefärliche Bestrebungen grundsätzlich ausgeschlossen und daher wurden alle, welche für die höheren Zwecke des Illuminatentums sich nicht eigneten, in der symbolischen Maurerei zurückgehalten. Die brauchbaren avancirten in die schottische Maurerei. Wer schottischer Novize oder Illuminatus major werden wollte, musste zuvor eine ins kleinste Detail gehende Biographie einreichen und über die geheimsten Regungen seines Herzens Auskunft geben. Die Promotion konnte verweigert werden, wenn drei Mitglieder dieses Grades dagegen stimmten. — Die Aufnahme erfolgte in einem mystisch erleuchteten Zimmer; die Logenbrüder trugen schwarze Mäntel; der Vorsitzende hielt dem Kandidaten mit den Worten: nosce te ipsum einen Spiegel vor, gab ihm mehrere Fragen zur Beantwortung, überreichte ihm ein grünes Schurzfell und eröffnete ihm das Zeichen, an dem er die Brüder des Grades erkennen konnte, indem er den Zeigefinger der rechten Hand auf das Herz legte, den der linken in die Höhe hob. — Der große Illuminat beschäftigte sich mit dem Studium von Charakteren nach einem Schema, das einige Tausend Fragen enthielt, die

für den äußeren und inneren Menschen in Betracht kamen. Insbesondere hatte er mit der größten Akribie die feineren Charakternuancen der kleinen Illuminaten zu untersuchen, da man sich einbildete, auf diese Weise die kleinsten Herzensfalten der Untergebenen ausforschen und vor der Beförderung Unwürdiger sich schützen zu können. Damit verband man den weiteren Plan, nach den von den großen Illuminaten gefürten Listen oder vielmehr nach den von ihnen in tausend kleinen Zügen zusammengestellten Portraits jeder Zeit im Stande zu sein, den Regierungen passende Männer für alle möglichen Stellen vorzuschlagen.

Der große Illuminat wurde in feierlicher Weise durch Erteilung des Ritterschlags zum heil. Andreas in Schottland in die Klasse der dirigirenden Illuminaten erhoben, welche außer den Minervalen auch die Freimaurer zu leiten und letztere für die Illuminatenzwecke zu bearbeiten hatten. Der höheren Stellung entsprachen tiefere Einsichten in die politischen und religiösen Tendenzen des in seinen Spitzen auch dem dirigirenden Illuminaten noch immer dunklen Ordens. In der weitläufigen Anrede an den dirigirenden Illuminaten wird nach Rousseaus Lehre der statenlose Naturzustand als der glücklichste gepriesen; dem Stande der Freiheit streben auch die Aufgeklärten wider zu; denn wenn eine Nation volljärig geworden, fällt der Grund zur Bevormundung weg. „Die Moral ist die Kunst, welche die Menschen lehrt, in ihr männliches Alter zu treten und die Fürsten zu entbehren". — Vom Christentum wird gelehrt, daſs der Grundgedanke des Illuminatenordens die ursprüngliche Freiheit und Gleichheit der Menschen, der innere Kern der Lehre Jesu sei. Selbst eine Nachamung des h. Abendmals, ein Liebesmal, glaubte Knigge mit den Kapitelsitzungen verknüpfen zu dürfen, so wenig dazu auch das eitle und kindische Gebaren der schottischen Ritter in ihren Logen paſste. Die Kapitelsitzungen fanden in einem grün tapezirten, hell erleuchteten und reich geschmückten Zimmer statt, das einen Thronhimmel von derselben Farbe enthielt, unter dem der Präfekt mit Stiefeln und Sporen sitzt. Er trägt die Ritterschärpe mit dem grünen Kreuze, auf der linken Brust den Ordensstern, über der rechten Schulter aber ein Ordensband, woran der Andreasorden hängt. In der Hand fürt er einen Hammer. Über seinem Haupte brennt der flammende Stern. Alle übrigen Ritter tragen Degen, Stiefel und Sporen, Handschuhe, Schärpen und um den Hals an grünem Bande das Kreuz. Der anwesende Priester dagegen ist weiß gekleidet und entblößten Hauptes. Dem Throne des Präfekten zur Rechten steht der Schwertträger mit dem Ordensschwert in der Hand, links der Ceremonienmeister mit dem Stab und dem Ritualbuch. In der Mitte des Zimmers an einem mit vier Lichtern besetzten Tisch nehmen der Kanzler und der Schatzmeister Platz.

Die dritte Hauptklasse des Ordens bildete die Mysterienklasse, die wider in die kleinen und großen Mysterien geteilt war; die ersteren zerfielen in den Priester- und Regentengrad, die letzteren in die Klasse des Magus und des Rex. Der Kandidat des Priesterstandes wurde vor der Beförderung mit verbundenen Augen auf Umwegen nach dem Logenhause gefaren, wo man ihm die Binde abnahm und einen Degen in die Hand gab. Auf den Zuruf: „Komm herein, unglücklicher Flüchtling, die Väter erwarten dich!" trat er in ein glänzendes Gemach, in welchem auf einem vor einem Thronhimmel stehenden Tische kostbares Geschmeide, aber auch ein einfacher, weißer Priesteranzug lagen. Zwischen beiden Gegenständen hatte der Kandidat zu wälen. Ergriff er das Priestergewand, so wurde er nach einem Unterricht über Religion und Politik als Priester aufgenommen, indem man ihm außer dem weißen Gewande einen breiten Gürtel von scharlachroter Seide und einen Hut von rotem Sammt gab. Von Jesus wurde ihm gelehrt, daſs er keine neue Religion habe stiften, sondern nur die Vernunft in ihre Rechte einsetzen wollen; sein System, nur für Auserwälte bestimmt, sei in den Mysterienschulen fortgepflanzt worden, um endlich in dem Freimaurertum eine Stätte zu finden.

Aus dem Priestergrade gelangte man in die Klasse des Regenten oder Prinzeps unter noch feierlicheren Ceremonieen, die in einem schwarz ausgeschlagenen Zimmer angesichts eines Totengerippes, zu dessen Füßen Krone und Degen lagen,

standen. Mit gefesselten Händen wurde der Kandidat eingefürt, um sich eine zeitlang der Kontemplation zu widmen; dann wurden ihm in einem anstoßenden Zimmer die Fesseln abgenommen und als Ordenskleidung ein weißer Mantel mit rotem Kreuze und ein weißledernes Brustschild, ebenfalls mit rotem Kreuze, angelegt; dazu erhielt er einen weißen Hut mit rotem Federbusch und rote Schnürstiefel. Die Aufschlüsse, die in dem Regentengrade über die Politik des Ordens gegeben wurden, entsprechen ganz den Anschauungen, die Spartacus schon bei der ersten Gründung hegte. Man wollte nicht one weiteres durch eine Revolution die bestehenden Statseinrichtungen umstürzen, sondern nur der langsamen naturgemäßen Entwicklung nachhelfen und bis einst die „größeren Revolutionen der Natur“ reif wären, die Monarchen außer Stande setzen, Böses zu tun, indem man Ordensglieder zu allen wichtigeren Stellen beförderte. Wo man aber in der Regierung des Landes die Hand hat, soll man sich stellen, als wenn man am wenigsten vermöchte, und wo man nichts durchsetzen kann, alles zu können scheinen, damit man gefürchtet, gesucht und dadurch verstärkt werde. Alles, was auf die Bildung des Volks Einfluſs hat, soll man unter seine Gewalt zu bekommen suchen, Volksschulen und Priesterseminarien, Militärschulen, Akademieen, Buchhandlungen; Schriftsteller von Einfluſs möge man gewinnen oder verschreien, je nachdem das eine oder andere Nutzen bringt. Auch bei den Weibern, die einen großen Teil der Welt in ihren Händen haben, aber alle mehr oder weniger durch Eitelkeit, Neugierde, Sinnlichkeit und Hang zur Abwechslung geleitet werden, soll man sich einzuschmeicheln suchen, und sie zu gewinnen ein Gegenstand „der feinsten Studien“ sein.

Die beiden höchsten Mysteriengrade, der des Magus und des Rex sind nicht von Philo, sondern von Spartacus erst später ausgearbeitet und nur den Vertrautesten zum Lesen mitgeteilt, aber nie publizirt worden. Wir wissen indes, daſs der Magus alle Religion, auch die natürliche, als eine Lüge und Erfindung herrschsüchtiger Menschen abschaffen und der Rex endlich alle Obrigkeit beseitigen und patriarchalische Zustände, wo jeder Bauer und Bürger souveräne Gewalt hätte, einfüren wollte.

Noch ehe die höheren Grade ausgearbeitet waren, hatte der Orden auch außerhalb Bayern zalreiche Mitglieder gewonnen, nicht am wenigsten durch den gewandten und rastlos tätigen Knigge, der es besonders auf die Freimaurer abgesehen hatte und alle Hebel ansetzte, die sog. strikte Observanz zu zerstören. Das mit seinem Zutun neugegründete eklektische System aber, mit den Logen zu Frankfurt und Wetzlar an der Spitze, öffnete vollends dem Illuminatentum Tür und Tor. Neben Knigge wurde der damals in Diensten des Herzogs Ernst von Gotha stehende Bode der erfolgreichste Apostel des Ordens, dem sich in Thüringen und Sachsen wie am Rhein in wachsender Zal Männer zum teil von hohem Rang, Gelehrte, Dichter, selbst Fürsten anschlossen. In einzelnen Gliedern reichte das Illuminatentum bald über Deutschland hinaus, von Italien bis Dänemark, von Warschau bis Paris. Indes ist dabei nicht zu übersehen, daſs die meisten, deren Namen sich in den Illuminatenlisten finden — man will insgesamt 2000 gezält haben — nur Bruchstücke des Systems und am wenigsten die letzten Ziele kannten. Es versteht sich ferner von selbst, daſs man angesehene Männer nicht allein mit den Arbeiten, welche den Brüdern niederer und mittlerer Grade sonst oblagen, sondern auch mit der häſslichen Spionage, der andere teils als Werkzeuge, teils als Gegenstand dienten, klug verschonte; man war zufrieden, gelegentlich ihren Einfluſs in Anspruch nehmen oder mit ihrem Namen prunken zu können. Übrigens konnte auch, wenn nicht die jesuitische Überwachung, so doch die despotische Bevormundung, die der Orden übte, dem Zeitalter des aufgeklärten Despotismus als die passendste Form für die Verbreitung der Aufklärung erscheinen; wenigstens waren, wie wir u. a. aus Göthes Wilhelm Meister erfaren, von der Notwendigkeit und der hohen Bedeutung erziehender Geheimbünde die Gebildetsten und Edelsten am innigsten überzeugt. Nehmen wir endlich noch hinzu, wie sehr auch die weltbürgerliche Tendenz, die der Illuminatenorden vertrat, in der Zeit des verkommensten politischen und nationalen Lebens dem Geschmacke

der denkenden entsprach, wärend Deklamationen über das Wesen des Stats in Rousseaus Manier und selbst Reden wider die Fürstendespotie vor dem Ausbruch der französischen Revolution in deutschen Oren ungefärlich klangen, so können wir begreifen, dass neben Göthe und Herder auch Ernst II. von Gotha, Karl August von Weimar, Ferdinand von Braunschweig, der Fürst von Wied, Dalberg in Erfurt und andere weltliche und geistliche Herren dem Orden entweder einmal wirklich angehörten oder, one tätige Mitglieder zu sein, ihm beigezält wurden.

„Wer hätte das gedacht, rief der General Spartacus in stolzem Selbstgefül einmal aus, dass ein Professor in Ephesus noch der Lehrer der Professoren in Göttingen und der größten Männer in Deutschland werden sollte?" Am meisten ergötzte es ihn, dass der Priestergrad sogar den Beifall argloser protestantischer Theologen fand, die noch dazu glaubten, der darin enthaltene Religionsunterricht enthalte den waren und echten Geist und Sinn der christlichen Religion. „O Menschen, zu was kann man euch bereden! Hätte nicht geglaubt, dass ich noch ein Religionsstifter werden sollte". — Solcher Überhebung folgte bald ein jäher Sturz. Schon der Rücktritt Knigges (1784), den Weishaupts Undank, Herrschsucht und Ränkelust so erbitterten, dass er ihn und sein Werk durch Enthüllung der Geschichte des Ordens, sowie des Charakters und der Grundsätze des Stifters zu vernichten drohte, war ein unersetzlicher Verlust. Völlig gefärdet aber war die Lage des Ordens in Bayern, zunächst in München, wo nicht allein die Kanzeln schon lange von dem Donner gegen die an Zal und Einfluss zunehmenden Freigeister widerhallten, sondern die Illuminaten selbst teils Eifersucht durch ihre Einmischung in die Besetzung von Stats- und Kirchenämtern, teils Hass und Rachsucht durch die Ausschließung einzelner Mitglieder, teils auch den wolberechtigten Widerstand derer wachriefen, welche das sittlich anstößige und statsgefärliche Treiben durchschauten. Im August des J. 1784 erschien zuerst ein allgemeines Verbot aller heimlichen Verbindungen, was indes die Illuminaten, Weishaupt voran, in ihrer Sicherheit um so weniger störte, als sie sich auf mächtige Fürsprache am Hofe verließen. Da indes der Kurfürst Karl Theodor, gewarnt durch die Herzogin Maria Anna, alsbald von ausgetretenen Mitgliedern des Ordens, zunächst von Jos. Utzschneider, genauere Aufschlüsse erhielt, erließ er am 2. März und 8. August 1785 strengere Befehle gegen die Illuminaten und Freimaurer, worauf die Beteiligten, so weit sie bekannt wurden, in Untersuchung gezogen und nach Befund ihrer Ämter entsetzt wurden. Auch Weishaupt, den man noch immer nicht als Urheber und Haupt des ganzen Werkes erkannte, verlor seine Professur und begab sich zuerst nach Regensburg, dann nach Gotha, wo der Herzog Ernst ihm einen Hofratsgehalt angeboten. Noch griff er in hochfarendem, übermütigen Tone die Feinde und „Verräter", welche auch ihrerseits Schriften über Schriften gegen den gestürzten Orden ausgehen ließen, an, bis endlich die Veröffentlichung der nach langem Forschen und Spähen, nach Haussuchungen und Konfiskationen aufgefundenen geheimen Korrespondenzen und anderer Ordensschriften den General und dessen vertrauteste Genossen, allen sophistischen Rechtfertigungsversuchen zum Trotz, moralisch vernichtete. Jetzt nahm die Verfolgung der Illuminaten in Bayern jenen beispiellos gehässigen Charakter an, der teils aus dem Argwon und der Furcht des für seinen Thron bangenden Fürsten, teils aus der pfäffischen Gesinnung seiner Berater sich erklärt. Heimliche Angeberei wurde mit Geld und Gut belont, Kerkerhaft aber, Güterkonfiskation und Landesverweisung drohten jedem, der nur in dem Verdacht freier Denkart stand. Nach dem Ausbruch der französischen Revolution endlich, die manche dem schon lange beseitigten Orden zur Last legen wollten, erstreckte sich die Illuminatenhetze auch auf alle diejenigen, welche der Sympathie mit der Bewegung in Frankreich verdächtig waren. Statt der „Weisheit und Tugend" sah Weishaupt die Dummheit und Bosheit triumphiren und statt des Glückes, das er den Seinigen verheißen, hatte er Unheil und Wehe über Schuldige und Unschuldige gebracht.

Aus der massenhaften Quellenlitteratur s. vornehmlich: Große Absichten des Ordens der Illuminaten mit Nachtrag I, II, III (München 1786); Freiherr

v. Meggenhofen, meine Geschichte und Apologie 1786; Drei merkwürdige Aussagen 1786; Weishaupt, Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten, Frankfurt u. Leipzig 1786; (Weishaupt) Apologie der Illuminaten, ebend. 1787; Derselbe, Das verbesserte System, ibid. 1787; Derselbe, Kurze Rechtfertigung meiner Absichten, ibid. 1787; Nachtrag dazu ibid. 1787; Einige Originalschriften des Illuminatenordens, München 1786; Nachtrag von weiteren Originalschriften, München 1787; System und Folgen des Illuminatenordens, München 1787; Vorstellung von dem Freiherrn von Bassus, 1788; Philo's endliche Erklärung, Hannover 1788; Der ächte Illuminat, Edessa 1788; Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo o. O., 1793; Über den Illuminatenorden (von Voß) o. O. 1799. Vgl. Allgemeines Handbuch der Freimaurerei, Art. Illuminaten und meine Abhandlung in der Augsb. Allg. Zeitung, Jahrg. 1874, Beil. Nr. 172 ff.

Kluckhohn.

Immunität. In ungenauem Sprachgebrauche wird unter Immunität gelegentlich alle Art Freiheit der kirchlichen Genossenschaft von regierender Einwirkung des States verstanden; in genauerem unterscheidet man immunitas ecclesiae oder Lokalimmunität, d. i. das kirchliche Asylrecht (s. Bd. I, S. 734), von der immunitas ecclesiastica, d. i. dem Rechte der Kirche auf Freiheit von öffentlichen Lasten, welche in eine personalis und eine realis unterabgeteilt wird. Hier ist nur von dieser kirchlichen Personal- und Realimmunität die Rede.

Sobald die Kirche durch den römischen Stat anerkannt worden war, wurden, vermöge kaiserlicher Privilegien, die Geistlichen befreit von der um jene Zeit überaus lästigen Pflicht, Stats- und Gemeindeämter zu übernehmen, von den sog. munera sordida, von öffentlichen Abgaben (census), von Einquartirungs- und Furlasten: welche Privilegien auch Justinian in seinen Kodex aufnahm. Theodos. Cod. de episcopis et clericis (16, 2), Inst. Cod. eod. tit. (1, 3) c. 1. 2. 3. 6 u. a. Er fügte hiezu die Befreiung von Vormundschaften: ib. c. 52 und nähere Bestimmungen Nov. 123, c. 5. In den germanischen Reichen, wo die Kirche nach römischem Recht lebte (Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechtes, 2, 285), und wo, wie es auch im römischen State der Fall gewesen war, dergleichen Vorzüge den vorchristlichen Priestern gleichfalls zugestanden hatten, hielt sie jene Befreiungen mit ihren socialen Mitteln aufrecht, nahm betreffende kaiserliche Konstitutionen in ihre Kanonensammlungen auf — c. 40. C. 16. qu. 4, c. 23. C. 23. qu. 8 u. a. —, und setzte, indem es ihr allmählich gelang, den Klerus überhaupt ausschließlich ihren genossenschaftlichen Behörden zu unterstellen (s. den Art. Gerichtsbarkeit, Bd. 4, S 110 ff.), die Anerkennung der römischen Immunitätsprivilegien durch. Ihrer nunmehrigen Behauptung, dass diese Freiheit eine gottverordnete sei (Tit. de immunitate ecclesiae X. 3, 49, insbesondere c. 4. 7, et VI. 3, 20. Clem. 3. 17. Extr. comm. 3, 13, Tit. de censibus, in VI. 3, 20. Clem. 3, 13) entspricht die Anerkennung Kaiser Friedrichs II. in der Auth. Item nulla in l. 2. C. de episc. et cler., Pertz, Mon. 4, 243. Vgl. Friedberg, die Grenzen zwischen Staat u. Kirche (1872), S. 51 ff.; Schulte, Kirchenr., § 14. So wurde, obwol durch die Stellung der Bischöfe als königlicher Lehensmänner mehrfach modifizirt, zunächst die persönliche Immunität des Klerus gemeines Recht: Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, 4, 11 ff., 499 ff. Zugleich aber erlangte auch das Kirchenvermögen Abgabenfreiheit: die angefürte Gesetzgebung bezieht sich allenthalben mit auf diese sog. reale kirchliche Immunität. Die fridericianische Authentica schreibt in Bezug auf sie vor, dass, wer diese Immunität verletze, das Empfangene dreifach ersetzen und außerdem mit öffentlicher Strafe belegt werden soll. —

An die Immunitätsprivilegien für den kirchlichen Grundbesitz schloss sich noch eine besondere Bedeutung des Wortes Immunität an. Im fränkischen Reiche wurde das königliche Domanium in dem Maße von eigenen Beamten verwaltet, dass es dem Regimente des Grafen und seiner Untergebenen, abgesehen vom Heerbann, fast völlig entzogen, der Bezirk also immunis oder emunis ab introitu publico war: die Verletzung dieser Freiheit war bei Königsbann verboten. Wurde nun ein Stück Domanium an eine kirchliche Stiftung geschenkt, so trat

diese, wie in die übrigen fiskalischen Rechte, so auch in jene Immunität ein, und bald erreichte die Kirche zugleich für ihren sonstigen Grundbesitz nicht bloß die schon erwänte Freiheit von öffentlichen Lasten, sondern auch dieses besondere Immunitätsprivilegium, einschließlich der Gerichtsbarkeit über ihre dortigen freien Hintersassen. Statt des Grafen wird alsdann eine solche Immunität durch den kirchlichen Vogt und Vitztum regiert. Dergleichen der Kirche schon seit dem 7. Jarhundert zuständige Immunitätsgebiete kommen seit dem 9. auch in die Hände weltlicher Großen und haben alsdann, wie für diese den Kern der später sog. Freien Herrschaften, so für die Kirche den der geistlichen Fürstentümer gebildet. Vgl. Walter, Deutsche Rechtsgesch., § 109 ff., 295 ff.; v. Schulte, Lehrb. d. deutsch. Rechtsgesch., § 50, § 110. III. und daselbst die Litteratur. In diesem Sinne hat der Immunitätsbegriff nur noch historische Bedeutung.

Die angefürte Gesetzgebung über die Freiheit des Klerus und des Kirchenvermögens von öffentlichen Lasten war bereits das Resultat eines Kampfes gewesen; denn die weltlichen Obrigkeiten gestanden jene Freiheit nur widerwillig zu. Es war selbstverständlich, dass der Kampf durch diese Gesetzgebung nicht aufhörte, vielmehr statsseitig wärend des Sinkens der kirchlichen Genossenschaftsmacht im 15. und 16. Jarhundert fortgesetzt ward (Friedberg, De finium inter eccles. et civit. regund. judicio [1861], § 7); weshalb das Tridentinum, indem es von neuem das göttliche Recht der Immunität betonte, sie von neuem — wenn auch auf Andringen der Statsgewalten weniger detaillirt, als erst die Absicht war —, aber wider vergebens, in Schutz nahm: Trid. sess. 25. c. 20; Friedberg, Grenzen 2c. a. a. O., S. 71 ff. Auch dass in die Bulle In coena Domini (s. d. A. Bd. 2, S. 778) eine Exkommunikation der Immunitätsverletzer aufgenommen wurde (Le Bret, Pragmat. Gesch. der Bulle 2c., Thl. 1, S. 94. ff. — § 15 des bei ihm gegebenen Abdruckes der Bulle), half ebensowenig, wie dass Urban VIII. im J. 1626 eine bis heute bestehende besondere Kongregation — Jurisdictionis et immunitatis ecclesiasticae — an der Kurie zum Schutze dieser Immunität errichtete: Bangen, Die röm. Kurie (1854), S. 198 ff. Der absolute Stat fur auf dem schon vor seiner Entwickelung eingeschlagenen Wege der partikularrechtlichen Aufhebung von Immunitätsprivilegien unaufhaltsam fort, und der konstitutionelle ist dann noch weiter gegangen: Beispiele der neuesten, in dieser Hinsicht normirenden Gesetze s. bei Richter-Dove, Lehrb. des Kirchenrechtes, § 117, Not. 13 ff. Was an vereinzelten Resten personaler oder realer Immunität augenblicklich noch anerkannt geblieben ist, ist im Verschwinden: mit Recht, da wer den Schutz und die Vorteile des States und der Gemeinde genießt, auch deren Lasten tragen helfen muss. Auch in Betreff der allgemeinen Wehrpflicht nimmt A. 57 der deutschen Reichsverfassung und das zum Reichsgesetz erklärte Gesetz des Norddeutschen Bundes v. 9. Nov. 1867 (in Bayern eingefürt durch R.Gesetz v. 24. Nov. 1871) die Geistlichen nicht aus; um aber Kollisionen mit den geistl. Amtspflichten zu vermeiden, sollen nach dem Reichsmilitärgesetze vom 2. Mai 1874, § 65, Personen des Beurlaubtenstandes und der Reserve, die ein geistliches Amt bekleiden, nicht zum Dienste mit der Waffe herangezogen werden. Auch handhaben die militärischen Behörden bis jetzt das Gesetz mit großer Rücksichtnahme auf kirchliche Gesichtspunkte. Kurialerseits ist gegenüber auch dieser modernen Entwickelung der Anspruch auf Immunität als göttliche Ordnung aufrechterhalten worden, indem der Syllabus vom 8. Dezember 1864, Num. 30, es für einen Irrtum erklärt, dass sie aus dem bürgerlichen Rechte stamme.

Die evangelische Kirche nahm an den Immunitätsprivilegien, die von den Landesobrigkeiten als wolerworbene Rechte angesehen wurden, solange sie anerkannt blieben, vollen Teil, hat sie aber durch die angefürte neuere Gesetzgebung zugleich mit der katholischen Kirche verloren. Sie als gottgeordnete zu charakterisiren, hat sie niemals den Versuch gemacht. Soweit Reste der Immunität partikularrechtlich noch vorhanden sind, genießt sie dieselben noch heute.

Mejer.

Impanatio, s. Transsubstantiation.

Impostoribus, de tribus. Die Rede von den drei Betrügern gehört der Zeit des Kaisers Friedrich II. an. Sein Gegner Gregor IX. beschuldigte in seiner Encyclica (vom 21. Mai bis 1. Juli 1239) diesen Fürsten, der sich freute, der Vorläufer des Antichrist genannt zu werden (s. Büdinger in Sybels Zeitschr. XII. S. 377), er habe erklärt: die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesu, Mose und Muhamed. Letztere beiden seien wenigstens in Ehren, Jesus aber am Schandpfahl des Kreuzes gestorben. Alle wären Toren, welche glaubten, der Gott, welcher die Natur und alles geschaffen habe, könne von einem Weibe geboren werden. Keiner könne one die vorhergegangene Vereinigung von Mann und Weib geboren werden, der Mensch dürfe nichts glauben, was er nicht durch die Natur der Dinge oder vernünftige Gründe erhärten könne (s. die Nachweisungen bei Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter II, S. 275 ff.). Ist auch nicht nachweisbar und von Friedrich II. entschieden bestritten, dass er solche Äußerung getan, so liegt doch in der diesen Hohenstaufen umgebenden Atmosphäre antikirchlicher Aufklärung eine Anknüpfung für derartiges. Die Berürung mit dem Muhamedanismus, die dadurch genärte Kontroverse, Reflexionen, wie sie durch den Averroismus im 13. Jarhundert in christliche Kreise drangen, konnten in auflösender Skepsis bis an die Grenzen jener Anschauung füren. Wider hat der aufblühende Humanismus genug Anknüpfungspunkte für änliche Ideeen geboten. Für das Buch aber, welches den Titel de tribus Impostoribus oder einen änlichen trägt, ist der Ausgang zu nehmen von der Jareszal 1598, welche durch die drei von Ebert angefürten gedruckten Exemplare, sowie das der Dresdener Kgl. Bibliothek, wonach E. Weller schon 1846 den Traktat mit deutscher Übersetzung und wider one letztere Heilbronn 1876 herausgegeben, sicher gestellt ist. Die Zweifel an der Richtigkeit dieser Jareszal sind hinfällig, zumal durch gewichtige Zeugnisse, vor allem Campanellas, feststeht, dass um die Wende jenes Jarhunderts ein solches gedrucktes Buch existirt hat. Im 17. Jarhundert und bis weit ins 18. hinein knüpfen sich an das Buch zalreiche Verhandlungen der Gelehrten, welche, one die Schrift zu kennen, sich darüber ergehen, ob ein solches Buch existirte, oder ob, wie eine zeitlang besonders durch den Brief von de la Monnoye an Bouhier, wider abgedruckt in den Menagiana, Par. 1715, IV, 374—418, überwiegende Ansicht ward, das Ganze auf Täuschung beruhe. Die einen wollten es gesehen haben, die andern bestritten die Existenz, und die Mystifikation bemächtigte sich der Sache, wie in der (bei Genthe wider abgedruckten) Reponse à la dissertation de M. de la Monnoye sur le Traité de trib. impos. A la Haye chez Henry Scheurler 1716, welche sich auf die in verschiedenen Abschriften in französischer Sprache cirkulirende, dann 1721 unter dem Titel de trib. impost. des trois imposteurs zu Frankf. a. M. in kl. 4° und schon 1719 in anderer Bearbeitung unter dem Titel La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa erschienenen Schrift bezog (deutsch: Spinoza II. oder Subiroth Sopim Rom bei der Witwe Bona Spes 5770 [Berlin 1787, Vieweg]), welche ganz anderer Art ist und unter andern, auch abgesehen von der letzteren Bearbeitung, schon Cartesius citirt. Von der waren Schrift de trib. imp. ist 1753 vom Wiener Buchhändler Straube ein undatirter Nachdruck in 8° erschienen (Schelhorn, Ergötzlichkeiten III, 208 f.); auch ist sie von C. C. F. Schmid in Gießen in dem Büchlein: Zwei seltne antisupranaturalistische Manuskripte, Berlin (vielmehr Gießen, Krieger) 1792 an erster Stelle abgedruckt, eine Ausgabe, welche zwar konfiszirt und nach Darmstadt abgefürt wurde, aber dann doch unter der Hand Verbreitung gefunden hat. Sie wird hier bezeichnet als Descriptum ab exemplari MS. quod in Biblioth. Jo. Fr. Mayeri Theol. D. publice distracta Berolini 1716 deprehensum et a Principe Eugenio de Sabaudia LXXX. Imperialibus redemtum fuit. Dieselbe Schrift hat Genthe (s. u.) nach zwei Handschriften edirt, deren eine (wie auch die Ausgabe von Schmid) den Text bis a quo currere incoepisti (S. 27 der Ausg. von Weller) gibt, wärend die zweite noch ein weiteres Stück enthält, welches doch nach Wellers Abdruck schon in der Ausgabe 1598 (Expl. der Dresdener Bibl.) stehen muss, wie denn auch, nach Wellers Mitteilung zu schließen, die Ausgabe von G. Brunet, De tribus impostor. MDIIC, texte la-

tin etc. p. Philomneste Junior, Paris 1861, diesen längern Text (bis Tantum!) haben muss. Von Brunets Ausgabe ist auch eine italienische Übersetzung, Mailand 1864, erschienen. Weller fürt auch eine spanische Ausgabe: Tratado de los tres impost. Londres (Burdeos) 1823 an.

Der Inhalt der Schrift ist durchaus skeptisch und zeigt einen auffälligen Mangel alles religiösen Verständnisses. Werden auch nicht dem Wortlaut nach die drei Religionsstifter als die drei Betrüger hingestellt, so wird doch der Sache nach vollkommen deutlich mit Bezug auf alle von Impostura gesprochen. Genthe hat darnach den Titel seiner Handschrift de Imposturis Religionum breve Compendium vorgezogen; doch die Drucke von 1598 haben den an die Spitze gestellten. Die Vorstellungen vom Dasein Gottes und von der Notwendigkeit seiner Verehrung werden zersetzt durch Hinweisung auf den Mangel eines klaren, in sich widerspruchslosen Gottesbegriffs. Dabei wird darauf hingewiesen, dass die heidnischen Vorstellungen von den Göttern, wie sie die einsichtsvolleren Heiden fassten, gar nicht so tief unter den christlichen stehen, diese ebenso in Absurditäten füren wie jene (z. B. in der Trinitätslehre), den anstößigen Fabeln von den Göttern ebenso anstößige Dinge in der Offenbarungsreligion, wie die Ausrottung ganzer Völker auf Gottes Befehl, das von Abraham verlangte Menschenopfer, die von Muhamed und Moses, nach einigen auch von Christus gestattete Polygamie, und der Mythus der Vermälung des heil. Geistes mit einer Jungfrau gegenüberstehe. Gegen die Herleitung der Religion aus Liebe und Dank (hervorgerufen durch göttliche Woltaten) wird naturalistisch die Liebe lediglich auf physische Sympathie zurückgefürt, überdies aber der Gott, der den Menschen etwas von der Natur der wilden Tiere eingepflanzt hat und der die Menschen wegen des vorhergesehenen und also vorherbestimmten Falles eines einzigen alle ins Verderben gestürzt hat, nicht liebenswert gefunden; werde das durch die Grausamkeit wider gut gemacht, dass er seinen einigen Son für fremde Sünden quäle? Übrigens setze die Vorstellung, dass Gott eine Verehrung verlange und durch dieselbe besänftigt werde, Unvollkommenheit und Mangel in Gott voraus.

Die Berufung auf den Consensus gentium geschieht von solchen, die ihn gar nicht konstatiren können. Wie viele Libertiner und Atheisten gibt es mitten im Hauptsitz des Christentums, Italien! Sagt man aber, alle Einsichtsvollen stimmten darin überein, so sollte man vielmehr sagen, alle, welche ein Interesse daran haben, die Religion als einen Zügel zur Beherrschung des Volks aufrecht zu erhalten. — Nimmt man auch einen ersten Beweger an, so ist doch die Vorstellung von einer fortgehenden Fürsorge Gottes für die Welt zu naiv. Auch in der Stimme des Gewissens will der Verf. nicht eine Stimme Gottes oder eine natürliche Gotteserkenntnis erkennen. Es ist die Furcht des Übeltäters vor den bösen Folgen seiner Taten, welche die Harmonie der gegenseitigen Hilfleistung zerstören, die sich darin offenbart. Im übrigen ist die sog. natürliche Gotteserkenntnis bei den Einfältigen nur die Nachwirkung dessen, was ihnen die klugen Leiter, welche Zeit haben zu müßigen Spekulationen, einschärfen. Muss man daraus, dass die guten Weiblein den Franziskus, Ignatius oder Dominicus verehren, schließen, es sei Stimme der Vernunft, dass man wenigstens überhaupt einen heiligen Mann zu verehren habe?

Mag aber Gott sein, und möge er auch zu verehren sein, so fragt sich, welches die rechte Verehrung sei. Da beruft man sich auf die specialis revelatio, wer soll aber unter den verschiedenen über die ware entscheiden? Alle berufen sich auf Erfolge und Wunder; hier deutet er darauf hin, dass seines Herzens Meinung ist, alle Behauptung besonderer Offenbarung sei Impostura. Wer weiß, durch welche angeblich geoffenbarte Religion die letzte, die Muhameds, wider abgelöst werden wird! Zur rechten Entscheidung müssen alle Religionen aller Sekten genau und unparteiisch geprüft werden, denn eine unmittelbare Gewissheit, wie etwa der Satz $2 \times 2 = 4$, hat keine Religion. Eine strenge völlig unparteiische Prüfung kann aber nur die Sache weniger sein, die große Menge ist ewig von der Sicherheit über die Religion ausgeschlossen. Aber es fehlen uns auch die Data zu einem diplomatisch genauen Beweis, das Selbstzeugnis der

Religionsstifter kann nicht entscheiden, das Zeugnis anderer über sie bedarf hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit wider der Bestätigung und so in infinitum. Zuletzt geht die Schrift noch in Kritik biblischer Geschichte aus.

Die Zeugnisse für das Vorhandensein dieses Buches gehen nun aber, wie es scheint, noch hinter 1598 zurück. Campanella, der das Buch unzweifelhaft gekannt, und der vielleicht mehr davon gewusst, als seine ausweichenden Äußerungen verraten, soll gegen Henricus Ernstius in Rom geäußert haben, Muret sei der Verfasser (Ernst. obss. var. in E. Ottonis thesaur. jur. Rom. V, Trajecti 1735 fol. p. 1161), was jedenfalls verkehrt, vielleicht nicht ernst gemeint ist. Nach Mayer (bei Struve, De doctis impost. dissert., Jen. 1703 et 1706 p. 29) hat Patinus (offenbar Guido P., dessen Angaben über gelehrte Männer und Bücher in den Menagiana p. 291 freilich als recht unzuverlässig bezeichnet werden) handschriftlich mitgeteilt, Campanella habe auf seine Frage nach dem Buch gesagt, er habe es in Rom in den Händen des Florentiners Fr. Puccius gesehen. Aus der handschriftlichen praefatio Campanellas zu seinem atheismus triumphatus fürt Struve (Acta liter. ex Mstis erut. fasc. II, Jen. 1705, 8°, p. 73) seine Worte an, wonach man ihn (in Neapel) beschuldigt habe, er selbst habe das Buch verfasst, wärend dasselbe doch 30 Jare vor seiner Geburt schon gedruckt sei (das wäre 1538!). In der gedruckten praefatio begnügt er sich damit auf die deutschen Fürsten, ihre willkürlichen Reformationen und ihren Machiavellismus hinzuweisen. Dort sei auch der Ursprung des Buchs zu suchen. Bestimmter weiß Florimond de Raemond, l'histoire de la naissance, progres et decadence de l'hérésie, Rouen 1629, p. 236 sq. unter Berufung auf die Chronologie von Jacques Cario (?), dass um 1556 in der Pfalz sich allerlei Religionsspötter, Lucianisten zusammengefunden; darauf fürt er das Buch an, welches in Deutschland geschmiedet, aber anderswo (von andern ist behauptet worden in Rakau) gedruckt sei. Auch Hosius und Genebrandus (cf. Ittig, Diss. de Guil. Postello 1704, § 26 sq., auch in den opusc. varia 1714) hätten das abscheuliche Buch schon erwänt. Er selbst will es in seiner Jugend im College de Prele in Paris in den Händen des Petrus Ramus gesehen haben. Unter andern auf frühere Zeit zurückweisenden Angaben scheint mir besonders noch die beachtenswert, dass der ebenso kenntnisreiche als mystisch wunderliche Wilhelm Postel in einem Brief an den gelehrten Masius von 1563 geschrieben habe: nefarium illud trium Impostorum commentum, seu liber contra Christum, Mosen et Muhamedem Cadomi (d. i. Caën) nuper ab illis qui evangelio Calvini sese addictissimos profitentur (auf solche wies auch Genebrandus hin) typis excusus est (Rich. Simon, Lettres choisies nouv. éd. I, Amst. 1730, p. 216). Wichtig ist nicht die Beschuldigung der Calvinisten (der Vf. ist vielmehr nach p. 19 ed. Weller nostrorum Sacerdotum wol in der katholischen Kirche zu suchen), sondern die bestimmte Behauptung des Drucks in so früher Zeit. Bis 1538 darf aber wenigstens für den vorliegenden Text in keinem Falle zurückgegangen werden, da S. 19 ed. Weller von der Verehrung des Ignatius neben der des Franziskus und des Dominikus spricht, was selbst für 1598 Anstoß erregen kann, da Ign. erst 1609 heilig gesprochen ist, indessen für diesen Zeitpunkt doch wol durch die freie Verehrung des 1556 gestorbenen Mannes erklärt wird. Ebenso scheint die Stelle, wo die Vedas erwänt werden (S. 20), nur erklärlich, nachdem die Nachrichten von der Arbeit Xavers u. d. a. in Indien sich in Europa zu verbreiten angefangen. Beides würde aber der Behauptung Postels nicht im Wege stehen, und auf wenige Jare vor 1563 würde auch Florimond de Raemonds Angabe hinweisen (s. Genthe S. 24).

Litteratur: Rosenkranz, Der Zweifel am Glauben, Halle 1830; F. W. Genthe, De impostura religionum breve Compendium, seu liber de tribus impostoribus. Nach zwei Manuskr. und mit histor. litter. Einleitung herausgegeben, Leipzig 1833. Hier ist die ältere Litteratur reichlich, wenn auch nicht sehr praktisch verzeichnet. Dazu die oben bezeichneten Ausgaben von Weller und Philomneste junior mit ihren Einleitungen.

W. Möller.

Inchofer, Melchior, geboren 1584 zu Wien, nach anderen zu Günz in Ungarn, trat 1607 zu Rom in den Jesuitenorden und ging nach vollendetem Noviziat nach Messina, wo er längere Zeit Philosophie, Mathematik und Theologie lehrte. Die Schrift: Epistolae B. Mariae V. ad Messanenses veritas vindicata, worin er 1629 die Echtheit des Briefes und die apostolische Wirksamkeit des Paulus zu Messina zu erweisen suchte, aber mit allem Aufwand von Gelehrsamkeit nur seine Leichtgläubigkeit dartat, wurde Veranlassung, daſs ihn die Kongregation des Index nach Rom zitirte; die erste Ausgabe wurde unterdrückt, doch wurde ihm Erlaubnis gegeben, eine zweite, in welcher alle Anstöße beseitigt waren, drucken zu lassen. Nachdem er von 1634—1636 nochmals seine Professur in Sicilien bekleidet hatte, berief ihn der Orden nach Rom, um in ungestörter Muße wissenschaftlichen Arbeiten zu leben; auf den Rat des Bischofs Georg Jacosith von Vesprim schrieb er die Annales ecclesiastici regni Hungariae, von welchen indes nur der erste Teil, der bis zum Jare 1059 reicht, 1644 erschienen ist. Er hat darin, um die Abhängigkeit Ungarns von Rom zu beweisen, eine Bulle Sylvesters II. erdichtet und mehrere Jesuiten haben die Fälschung verteidigt.

Sein Streit mit Joachim Pasqualigo, gegen den er die Unsitte des Castratenwesens bekämpfte, mehr noch seine Ernennung zum Mitgliede der Kongregation des Index und des heiligen Officium verleidete ihm den Aufenthalt in Rom; auf seinen Wunsch wurde er 1646 in das Kollegium zu Macerata versetzt, wo er seine Muße zur Ausarbeitung einer Märtyrergeschichte verwenden wollte; zur Benützung der ambrosianischen Bibliothek und ihrer Handschriften begab er sich mit Erlaubnis seiner Vorgesetzten nach Mailand, allein ein hitziges Fieber, die Folge seiner Anstrengungen, setzte hier am 28. September 1648 seinem Leben das Ziel.

Außer mehreren Briefen an den ihm innig befreundeten Bibliothekar der Vaticana Leo Allatius (s. d. Art.) und mehreren astronomischen Werken, hat Inchofer auch eine historia sacrae latinitatis 1635 ausgearbeitet, worin er unter andern die lateinische Sprache zur himmlischen Hofsprache, zur Sprache der Seligen erhebt. In drei polemischen Schriften, die er unter dem pseudonymen Namen Eugenius Lavanda Ninevensis (Anagramm von Viennensis, wegen seiner Herkunft aus Wien) 1638—1641 herausgab, hat er den Jesuitenorden und seine Erziehungsweise gegen die Angriffe des bekannten pfälzischen Konvertiten Schopp (oder Scioppius, wie er sich nannte), der damals in Padua lebte, verteidigt. Die größte Berühmtheit und das allgemeinste Interesse aber gewann er dadurch, daſs man ihn für den Verfasser der Satyre hielt: Lucii Cornelii Europaei monarchia Solipsorum, ad virum clarissimum Leonem Allatium, Venedig 1645. Unter dem Namen monarchia Solipsorum (d. h. derer, die alles allein gelten und ausrichten wollen, oder auch, wie cap. V ironisch etymologisirt wird, die nach ihrer Meinung wie Sonnen um die Centralsonne, den General, kreisen und tausende von Welten erleuchten) wird in sehr schlechtem, dunklem Latein, aber zum teil mit ergötzlichem Humor der Jesuitenorden in seiner Verfassung, seiner Moral, seinem Schulwesen, seinen politischen Zwecken und Intriguen persiflirt. Die Frage nach dem Verfasser des merkwürdigen Buches muſste natürlich von Interesse werden. Man schwankte anfangs zwischen Schopp, der sich stets als unversönlichen Gegner des Ordens gezeigt, und Inchofer, unter dessen Namen sogar die Ausgabe vom Jare 1652 in Venedig gedruckt wurde. Aber was man hierfür als Beweis beigebracht hat, ist durchaus nicht zwingend; ja was am sichersten auf Inchofer hinzuweisen scheint, die Dedikation an Leo Allatius, spricht, genauer erwogen, am entscheidendsten gegen ihn, denn war er der Verfasser, dann muſste ihm darauf ankommen, alle auf ihn leitenden Spuren zu verwischen; durch die Zueignung an Leo Allatius aber, dem er innig befreundet war, hätte er sich verraten und den Zweck seiner Pseudonymität verfehlt. Weit warscheinlicher ist, was der Jesuite Fr. Oudin bei Niceron ausfürlich nachweist, daſs das Büchlein von Julius (Clemens) Graf von Scotti aus Piacenza verfaſst ist, der 1616 in den Orden getreten war, seit 1631 in Parma und Ferrara Philosophie gelehrt hatte; weil es

ihm aber nicht gelang, einen theologischen Katheder zu erhalten, zu Anfang 1645 sich von Rom nach Venedig begab, dort den Orden verließ und seiner Verstimmung gegen denselben in der Monarchia einen bittern Ausdruck lieh. In einer anderen Schrift: Julii Clementis Placentini ex illustrissima Scotorum familia de potestate pontificia in societatem Jesu, die der unkritische Bourgeois, obgleich sich ihr Verfasser offen nennt, dennoch gleichfalls dem Inchofer beilegt, erhob Scotti 1646 dieselben Anklagen gegen den Orden und zwar in ebenso schlechtem Latein, wie in der Monarchia.

Man vgl. Fr. Oudins Artikel Melchior Inchofer und Jules Scotti in Nicerons Memoires pour servire etc., Tom. 35, p. 322—346 (deutsche Bearbeitung von Rambach, 22. Theil, S. 209 ff.) und Tom. 39, p. 165—230. Außerdem sehe man bei Alegambe und Sotwel, bei Bayle, Moreri und Chaufepié den Art. Inchofer nach. **G. E. Steitz** †.

Index librorum prohibitorum, s. Bibellesen in der kath. Kirche, Bücherverbote, Bibelverbote, Kardinäle.

Independenten oder Kongregationalisten heißen in England und Nordamerika die Anhänger des kirchlichen Grundsatzes, dass jede größere oder geringere Anzal von Christen, die nach freiwilliger Übereinkunft sich in einem Hause zum Gottesdienst und zur Verrichtung religiöser Handlungen auf dem Grund des Evangeliums versammelt, eine selbständige Kirche bilde, mit vollkommener Autonomie für ihr gesamtes kirchliches Leben, one jede Verbindung mit den statlichen Auktoritäten und mit der Befugnis, die gottesdienstliche Einrichtung und kirchliche Verfassung frei und unabhängig von jeder höheren Kirchengewalt und aller geistlichen Jurisdiktion nach eigener Einsicht und nach den Ergebnissen der freien Forschung und Auslegung der hl. Schrift zu gestatten.

Ursprung und Grundlehren. Die schweren Verfolgungen, welche unter der streng auf der ausschließlichen Berechtigung der bischöflichen Statskirche haltenden Königin Elisabeth über die Puritaner verhängt wurden, trieben viele Anhänger der streng calvinischen Kirchenordnung zur Flucht nach Holland, wo sie, im Gefüle des erlittenen Gewissenszwanges durch die bischöfliche Kirchengewalt, unter der Leitung von Robert Browne die Lehre ausbildeten, dass jede Kirchengemeinde eine selbständige Religionsgesellschaft sei, unabhängig von jeder geistlichen Gewalt und kirchlichen Autorität, möge dieselbe von Bischöfen und Konzilien oder von Presbyterien und Synoden geübt werden (s. Browne und Brownisten). Nach dem Ausscheiden des wankelmütigen und charakterlosen Stifters erlangten die Brownisten einen würdigen Fürer und Sachwalter in John Robinson (s. d. Art.), der zuerst, als Nachfolger von Richard Clyfton, eine Separatistengemeinde in Scrooby geleitet hatte, dann aber um 1608 nach Amsterdam herübergegangen war, von hier aus nach kurzer Zeit nach Leyden, um nicht mit Ainsworth und Johnson in Zwiespalt zu geraten, welche bis dahin in ihrem Kreise noch nicht das volle independentische Prinzip durchgefürt hatten. Denn A. und J. verstanden unter „Gemeinde“ die Pastoren und Ältesten, Robinson dagegen schrieb der Gesamtheit der Kongregation die entscheidende Auktorität zu, den Pastoren und Ältesten nur die Befugnis, durch ihr Privatgutachten den Beschluss der Gemeinde vorzubereiten. Erst Robinson war es, der an die Stelle des ursprünglichen aristokratischen Verfassungsprinzipes der calvin. Kirche das demokratische setzte. Hatte Browne ferner der Kirchengemeinde vollkommene Autonomie in Religionssachen beigelegt, sodass die Gesamtheit der Glieder nach gemeinsamer Beratung durch Stimmenmehrheit über alle kirchlichen Angelegenheiten entschied, one irgend einer vorgesetzen Behörde oder Versammlung verantwortlich zu sein, und jedes Mitglied durch freie Wal der Gemeinde zum Predigtamte und zur Verrichtung der kirchlichen Funktionen berufen werden konnte, so beschränkte Robinson dieses Recht dahin, dass eine Berufung zum Dienst der Kirche nur an gewisse durch Fähigkeiten und Kenntnisse qualifizirte Glieder ergehen könne; und wenn Browne in der gereizten Stimmung über die erfarene Verfolgung die kirch-

liche Intoleranz, die ihm und seinen Glaubensgenossen das Leben verbitterte, von den Gegnern adoptirte und allen anderen Konfessionen, insbesondere der anglikanisch-bischöflichen Kirche wegen ihrer römisch-katholischen Bestandteile den Charakter der Christlichkeit absprach, so gab Robinson der milderen Fassung Raum, dass, wenn auch ihre eigene Kirchenverfassung dem apostolischen Urbilde am meisten entspreche und am nächsten komme, doch auch christliche Kirchen mit anderen Formen bestehen könnten, dass auch unter dem Episkopalsystem und unter einer Synodal- und Presbyterialverfassung Frömmigkeit und echt christliche Gesinnung gedeihen könne, eine Ansicht von großer Tragweite, die in der Folge dem Grundsatze vollkommener Toleranz und kirchlicher Gleichberechtigung die Entstehung gab. Im Anfang des 17. Jarhunderts wich der Name „Brownisten" allmählich der Benennung „Independenten", besonders seitdem Robinson in einer apologetischen Schrift als Fundament seines kirchlichen Lehrgebäudes den Satz aufstellte: „Coetum quemlibet particularem esse totam, integram et perfectam ecclesiam ex suis partibus constantem immediate et independentem (quoad alias ecclesias) sub ipso Christo"; doch kam der Name erst in allgemeinen Gebrauch, als die Independenten eine hervorragende Rolle in der politischen Bewegung des 17. Jarhunderts zu spielen begannen. Aber gerade diese entschiedene politische Parteistellung machte in der Folge den Episkopalen und Presbyterianern den Namen sehr verhasst, daher die Independenten sich selbst gewönlich „Kongregationalisten" nannten, d. h. Mitglieder von Religionsgesellschaften, die sich durch freie Übereinstimmung und Verträge zu gemeinsamem religiösen Leben verbunden haben. Denn wie sehr sich auch die einzelnen Independentengemeinden im Laufe der Zeit in den äußeren Formen und Einrichtungen den andern evangelisch-protestantischen Kirchen näherten: das Prinzip von der freien Übereinstimmung aller Mitglieder im Glauben und in der gottesdienstlichen Ordnung bildet neben der Verwerfung jedes festgesetzten Glaubensbekenntnisses das eigentliche Fundament des Independentismus, den Kern ihrer religiösen Anschauung. Jede christliche Religionsgesellschaft, die unter sich einig geworden über die evangelische Glaubenslehre, über Kultusform und Kirchenregiment, ist eine vollkommen selbständige Kirche, der das unbedingte Recht zusteht, die Lehrer und Diener der Kirche zu wälen und einzusetzen, die unordentlichen Mitglieder, die ein unchristliches Leben füren oder die Grundwarheiten des Evangeliums verwerfen, aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, sofern sie der vorausgegangenen Ermanung und Warnung kein Gehör gegeben, und alles zu tun, was sie der Wolfart der Gesamtheit für dienlich erachten. Die Ordination, die jedem erteilt wird, der seinen festen Glauben an das Evangelium, aufrichtige Frömmigkeit, die zur Belehrung der Gemeinde notwendigen Kenntnisse und den Willen und Entschluss kund gibt, seine Kräfte zur Wolfart der ihn berufenden Gemeinde anzuwenden, ist nur ein äußerlicher Akt der Berufung one höhere Weihe, daher die Auflegung der Hände nur eine angenommene Form, die ebensogut mit einer anderen vertauscht werden kann. Keine Bekenntnisschrift, keine symbolische Glaubensformel, keine gemeinschaftliche Liturgie bindet die Independentengemeinden oder ihre Glieder; die allgemeine Versicherung, dass man an das Evangelium Jesu Christi glaube und die heilige Schrift zur Glaubensregel mache, ist das lose Band der Religionsgesellschaften. Kirchenversammlungen werden nicht unbedingt verworfen, aber ihre Beschlüsse haben keine bindende Kraft; doch bleibt einzelnen Gemeinden unbenommen, mit einander in Verbindung zu treten und gemeinsame Regeln aufzustellen, sofern dadurch keinerlei Gewissenszwang geübt und keinerlei Autorität für andere begründet werden soll.

Geschichte. Die Anfänge der independentischen Bewegung in England weisen auf einen noch nicht genügend gewürdigten und untersuchten Einfluss der holländischen widertäuferischen Mystik hin, der Familisten, des Mennonitismus, vielleicht auch von David Joris und seiner Richtung (vgl. auch Nippold über H. Niclaes und das Haus der Liebe in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1862, und ders., „Die englische Doppelreformation in ihrer allgemeinen Bedeutung", Jen. L.-Ztg. 1876, Nr. 25). Zu den Fürern des englischen Independentismus

in seiner ersten Märtyrerzeit gehörten John Greenwood und Henry Barrow, beide Fellows in Cambridge, die 1586 sich von der Statskirche lossagten. Durch ihr mit ihrem Blute bezeugtes Wort ward Francis Johnson gewonnen, der im südlichen England, unter Gesar und Gefängnis, ihr Werk fortsetzte. Er und seine Freunde dachten 1597 nach Amerika auszuwandern; die Fart aber war unglücklich und sie wandten sich nach Amsterdam. Johnson, John Smyth († 1612) und Henry Ainsworth standen an der Spitze der Amsterdamer Flüchtlingsgemeinde; letzterer ist hier 1623 gestorben, wärend Johnson später mit einem Teil seiner Gemeinde nach Emden übersiedelte. Zweifellos aber der bedeutendste der ersten englisch-holländischen Independenten war Robinson († 1625), der 1620 die ersten independentischen Pilgerväter in die neue Welt zu ihrer Fart von Delfthafen nach New-Plymouth einsegnete. 1616 kehrte Henry Jacob, der einst Johnsons Gehilfe in England gewesen, dann nach Middleburg sich geflüchtet hatte und auf Robinsons Grundsätze eingegangen war, aus den Niederlanden nach England zurück und gründete in London mit einigen Puritanern die erste Independentengemeinde nach dem Muster der englischen Kongregationen in Holland. Über zwanzig Jare entging die kleine Gemeinde, der Jacob als Pastor vorstand, der Wachsamkeit der Statskirche, indem sie ihren Gottesdienst abwechselnd in verschiedenen Privatwonungen abhielt; endlich entdeckte sie einer der Spürer des Bischofs von London, worauf einige der Mitglieder in mehrjärige Haft gebracht wurden, andere über das Meer flohen, um auf dem freien Boden Neuenglands ungestört ihres Glaubens zu leben. Bei der religiösen Aufregung in England konnte es jedoch nicht fehlen, dass eine kirchliche Lehre, die mit den herrschenden Ansichten des Tages so sehr übereinstimmte, bald wider neue Bekenner fand. Im Jare 1640 wurde die Kongregation, die sich im Hause eines Steph. More zu versammeln pflegte, einem Verhöre unterworfen. Die Geladenen gestanden offen, dass sie nur Christum als Haupt der Kirche anerkenneten und weder dem König noch irgend einer zeitlichen Macht das Recht zugestehen könnten, die Gewissen zu binden; aber so sehr war die Strömung schon zu Gunsten der religiösen Freiheit gestiegen, dass ein Bekenntnis, das nach Dan. Neal (History of the Puritans II. 398) ein Jar vorher den Verlust der Oren nach sich gezogen hätte, diesmal one üble Folgen vorüberging, ja dass ihre Versammlungen immer häufiger besucht wurden. Man fand, dass weder ihre gottesdienstliche Form noch ihre kirchliche Verfassung von andern protestantischen Kirchen wesentlich abwichen; sie hielten sich an die beiden Sakramente, Taufe und Abendmal, wie die anderen; sie predigten, sangen Psalmen und lasen die hl. Schrift gleich den übrigen Protestanten; sie hatten Pastoren zur Seelsorge, Lehrer zur Predigt und zur religiösen Unterweisung, Kirchenälteste (ruling Elders), die mit jenen vereinigt die Kirchenzucht handhabten, doch so, dass von ihren Aussprüchen stets die Berufung an die Gemeinde gestattet war, und Diakonen zur Verwaltung und Verteilung der freiwilligen Gaben und Almosen; nur dass alle diese Ämter durch die freie Wal der Gemeinde übertragen wurden und an die Ordination keine geheimnisvolle Weihe geknüpft war. Wärend der Kämpfe des Parlaments gegen Karl I. nahm die Zal und Bedeutung der Independenten immer mehr zu, da sich Oliver Cromwell, Milton und andere Fürer und Vorkämpfer der puritanischen Opposition zu ihnen hielten. Doch geschieht ihnen Unrecht, wenn hochkirchliche und royalistische Geschichtschreiber, wie Clarendon u. a., ihnen den Vorwurf machten, sie bestritten jede Obrigkeit, verwürfen die monarchische Statsform und hegten republikanische Grundsätze, und ihnen hauptsächlich die Umwälzung des Throns und den gewaltsamen Tod des Königs Karl I. Schuld gaben. Diese Vorwürfe haben ihren Ursprung in der römisch-katholischen und hierarchischen Auffassung, dass Stat und Kirche ein untrennbares Ganze bildeten, wärend die Independenten das geistliche und weltliche Schwert strenge schieden; trugen ihre kirchlichen Ansichten einen republikanischen und demokratischen Charakter, so konnten sie dagegen bei der vollständigen Scheidung dessen, was des Kaisers und was Gottes ist, nach ihren Grundsätzen unter jeder Obrigkeit bestehen, die ihrem kirchlichen Leben nicht hindernd entgegentrat. Die Beschuldigungen der Gegner, welche die

politischen Privatansichten einzelner Glieder der Independentengemeinden, wenn diese auch die Mehrzal bildeten, auf die ganze Religionsgenossenschaft übertrugen, blieben den Independenten kein Geheimnis, daher die Kongregationalisten-Gesellschaften in und um London im J. 1647 die feierliche Erklärung abgaben, dass sie keine Statsform als solche unbedingt verwerfen, da alle Obrigkeit eine Anordnung Gottes sei, und dass sie folglich auch die königliche Regierungsgewalt, sofern sie durch gerechte und heilsame Gesetze eingeschränkt wäre, für eine Gott wolgefällige und den Menschen nützliche Einrichtung hielten. Dass in den Tagen der Entscheidung die meisten Independenten auf Cromwells Seite standen und für die äußerste Maßregel stimmten, ist nicht zu leugnen; doch war dies nur die Privatansicht einzelner Glieder, die Kongregation als Gesamtheit hatte kein politisches Glaubensbekenntnis, auch wird ausdrücklich erwänt, dass mehrere Independentenprediger eine Petition an General Fairfax für Erhaltung des Königs unterzeichneten (Neal III, 537 f.). Die Jarzehnte der englischen Freiheitskämpfe und das Protektorat Cromwells (1640—1658) haben auch die reichste innere religiöse Entwickelung des Independentismus herbeigefürt, in den sog. independentischen Sekten, die jedoch nur jene mystisch-chiliastische Steigerung des Independentismus bezeichnen, die ihre letzten Resultate einerseits im Quäkertum, andererseits im Levellertum und dem Deismus gefunden hat (vergl. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands). — Unter Cromwells Protektorat nahm die Zal und Bedeutung der Independenten sehr zu, viele angesehene und gelehrte Männer hielten sich zu ihnen, und da ihnen Cromwell gewogen war, so wurden ihnen sogar wichtige Stellen an den Universitäten und Kollegien des Landes übertragen. Jetzt machte sich des Bedürfnis eines gemeinsamen Bandes zwischen den einzelnen Kirchen fülbar; sie hielten daher mit Einwilligung des Protektors eine Versammlung in der Savoy, wo sich Prediger und Abgeordnete von mehr als hundert Independentengemeinden einfanden. Hier wurde am 12. Oktober 1658, wenige Wochen vor Cromwells Tode, ein Glaubensbekenntnis und eine Kirchenordnung für alle Kongregationalistengemeinden entworfen und festgesetzt. Diese „Deklaration“ enthielt die im obigen dargelegten Grundsätze über Lehrbegriff, Kirchenverfassung und Kultusform; um aber den Grundbegriff des Independententums, die Selbstbestimmung und Selbstregierung der Kirchengemeinde nicht zu verletzen, wurde selbst dieser von der ganzen Versammlung angenommenen und unterschriebenen Glaubens- und Bekenntnisschrift durchaus kein bindendes, symbolisches Ansehen beigelegt; und damit sich kein geistlicher Stand bilde und jede hierarchische Bestrebung im Keim erstickt werde, sollte der von den Vertretern der Gemeinde zu vollziehenden Ordination die Wal und Berufung zu einer bestimmten Seelsorge vorausgehen.

Mit derselben Entschiedenheit, wie sie die kirchliche und religiöse Freiheit und Autonomie der Gemeinde gegen jede Art von legislativer und gouvernementaler Autorität, vor jeder Episkopal- und Synodalgewalt schirmen, hielten sie auch jeden Eingriff, jede Beaufsichtigung und Bevormundung weltlicher Behörden, jedes erastianische Element fern. Nur wenn eine Gemeinde in Lehre oder Leben den Mitchristen Ärgernis geben oder die Ruhe und Sicherheit stören würde, sollte das Einschreiten weltlicher Obrigkeit gestattet sein. Dürfen die Independenten sich mit Recht rühmen, bei der konsequenten Durchfürung dieses Grundsatzes das Selfgovernment und das Gemeindeleben auf eine hohe Stufe der Ausbildung und Entwickelung gefürt zu haben, so gebürt ihnen die Ehre, dass sie in den Tagen ihrer Macht den Grundsatz der Toleranz nicht verleugneten, dass sie auch in einer Zeit, wo religiöse Verfolgung und Unterdrückung für eine Pflicht, Duldung für Verrat an der eigenen Sache angesehen ward, feierlich sich zu der Ansicht bekannten, dass man alle christlichen Lehrmeinungen, welche an den Grundlehren des evangelischen Glaubens und an dem Gesetze der Heiligung festhalten, mit christlicher Liebe und duldsamem Sinne behandeln solle. — In diesen Tagen kirchlicher und politischer Aufregung mochten wol einige eifrige Independenten sich mit der Hoffnung tragen, ihren religiösen Grundsätzen allgemeine Anerkennung und ihrer Kirchenverfassung die Herrschaft in England zu verschaffen. In diesem

Sinne machte Milton im J. 1659 in einer merkwürdigen Flugschrift, „Über die leichtesten Mittel, Miethlinge (hirelings) aus der Kirche zu entfernen", den Vorschlag, das Kirchenvermögen samt den Zehnten zum Wole des Volkes zu verwenden und eine Anzal unabhängiger Kirchengemeinden zu bilden, deren religiöse Bedürfnisse durch Seelsorger versehen würden, die gleich den Aposteln den ärmeren Ständen angehörten und neben ihrem geistlichen Amte noch ein bürgerliches Gewerbe trieben (Miltons pros. Schriften von Dr. G. Weber, in Raumers hist. Taschenb. 1852). Solche Ansichten, die nicht vereinzelt gewesen sein mögen, reizten den Zorn der Episkopalen gegen die Independenten, daher sie bald nach der Restauration der Stuarts die Uniformitätsakte auswirkten, die, im J. 1662 bekannt gemacht, alle Nonkonformisten, welche sich weigern würden, die 39 Artikel zu unterzeichnen und das „Common Prayerbook" bei ihrem Gottesdienste zu Grunde zu legen, den härtesten Strafen unterwarf. Nun brach für die Independenten wie für alle Dissenters eine schwere Zeit der Verfolgung an; ihre kirchlichen Zusammenkünfte wurden durch die erneuerte Konventicle-Akte verboten, die Widerstrebenden wanderten in die Gefängnisse und wurden mit Geldstrafen belegt; Tausende verließen den heimatlichen Boden und wanderten nach Neuengland aus, wo sie, besonders in Connecticut, viele Kongregationen in der ganzen Folgerichtigkeit ihres Lehrbegriffs gründeten, und für Verbreitung des Evangeliums unter den Indianern sehr tätig wirkten. Hier in Nordamerika, wo durch ihren Einfluss die Freiwilligkeitslehre das Grundprinzip der kirchenrechtlichen Stellung des States zur Kirche wurde, traten sie mit der Zeit zu einer kirchlichen Konföderation zusammen mit järlich widerkehrenden Versammlungen zu freier Beratung über alle Angelegenheiten der Lehre, des Gottesdienstes und der kirchlichen Organisation, aber nur mit schiedsrichterlicher Autorität in allen streitigen Fragen, one andere Gewalt als christliche Ermanung, brüderlichen Rat und Worte der Liebe. In Neu-Cambridge gründeten sie mit der Zeit eine eigene Hochschule mit einem Predigerseminar. — Nach der Vertreibung der Stuarts, deren cäsareopapistischer Despotismus den Ansichten der Independenten viele Anhänger zufürte, wurden die Dissenters durch die Toleranzakte Wilhelms von Oranien vom J. 1689 von dem Drucke befreit und damit auch die Independenten der Duldung teilhaftig, die sie von jeher gepredigt und geübt hatten. Seitdem hat ihre Zal unter den Wirkungen einer milderen Zeit bedeutend zugenommen, und fort und fort fürt Abneigung und innere Opposition gegen die Ausschließlichkeit der Statskirche den Independentengemeinden zalreiche Bekenner zu. Jedenfalls ruht die Kraft des englischen Dissidententums mehr noch als im Methodismus im Independententum. Ihr reger Eifer für Verbreitung christlicher Lehre und christlicher Tugenden unter allen Völkern, die noch nicht vom Lichte des Evangeliums erleuchtet sind, hat ihnen auch bei den Bekennern anderer Kirchen Anerkennung und Achtung verschafft. Die Londoner Missionsgesellschaft dankt der Anregung der Independenten ihre Entstehung. In dem strengen Gegensatz gegen jede Hierarchie und hierokratische Statskirche werden die Kongregationen des „Freiwilligkeitsprinzipes" von vielen als Zufluchtsstätte gegen Geistesdruck und Gewissenszwang angesehen und gesucht.

Neuere Litteratur: H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipz. 1868; J. Waddington, Congregational history, 1567—1700, London 1874; J. Tulloch, Rational theology and christi an philosophy in England in the 17. century, Lond. 1874; Skeats, History of the free-churches of England, Lond. 1869, und das nur allzu formlose, aber datenreiche Werk von Rob. Barclay, The inner life of the religious societies of commonwealth, London 1877. — (Weber †) H. Weingarten.

Infallibilität des Papstes, s. Papst.

Inful, s. Kleidung, geistliche.

Infralapsarier, s. Prädestination.

Inkapacität (Inhabilität) ist die absolute Unfähigkeit, ordinirt zu werden. Sie besteht für Ungetaufte und Frauen. Es liegt in der Natur der Sache, dass derjenige, welcher durch die Weihe die Fähigkeit erlangen will, ein kirchliches Amt zu verwalten, auch ein Mitglied der Kirche sei. Dies wird er nur durch die Taufe. Cum baptismus sit fundamentum omnium sacramentorum, ante susceptionem baptismi non suscipiatur aliud sacramentum (c. 60. can. I. qu. I. Capit. Theodori Canterb.), auch in c. 1. X. de presbytero non baptizato (III. 43), c. 3. X. eod. (Innocent. III. a. 1206), c. 2. de cognatione spirituali in VI. (IV. 3), Bonifacius VIII. Dass die in der Kirche Ordinirten, wenn sich ergeben sollte, dass sie noch nicht getauft seien, erst getauft und dann nochmals ordinirt werden müssten, wurde daher widerholentlich ausgesprochen (c. 112. dist. IV. de consecr. [Leo a. 458] c. 60. Can. I. qu. I., vgl. Capit. lib. VI. c. 94.

Die Inkapacität der Frauen ist in der Kirche nie bezweifelt worden. Die Frau soll in der Gemeinde nicht lehren, 1 Tim. 2. 12; 1 Kor. 14, 34. 35. Diesem Grundsatze gemäß erklärt Tertullian (de velandis virginibus c. 8): Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare. Ebenso Augustin (c. 17. Can. XXXIII. qu. V.) u. a. Daher bestimmen die Kirchengesetze, die Frauen sollen als presbyterae (viduae) nicht ordinirt werden (Conc. Laodic. a. 372. c. 11 in c. 19. dist. XXXII.); ebenso nicht als diaconae oder diaconissae (Concil. Arausicanum I. a. 441. can. 26, Epaonense a. 517. can. 21, Aurelianense II. a. 533. can. 18 [ed. Brunc. II, 126. 170. 187], vergl. c. 23. Can. XXVII. qu. I. Novella Justiniani VI. cap. 5). Die evangelische Kirche lehrt von der Taufe, dass sie nötig sei (Augsburg. Konf. Art. IX. u. a.), und von den Frauen, dass „das weibliche Geschlecht von Gott nicht verordnet ist zum Regimente, weder in der Kirche, oder sonst in weltlichen Ämtern“ (Luther in den Werken bei Walch, Bd. II, S. 1006 u. a.). Daher sind Ungetaufte und Frauen auch von Seiten der Evangelischen als der Ordination nicht fähig stets betrachtet worden. **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Inkorporation. Die Inkorporation einer Kirchenpfründe besteht darin, dass diese einer geistlichen Korporation, z. B. einem Kloster oder Stifte, quoad spiritualia et temporalia, einverleibt wird. Schon im 9. Jarhundert kommen solche Inkorporationen sehr häufig vor, veranlasst durch die verschiedensten Gründe, namentlich durch das Bestreben, die Einkünfte jener Korporationen zu vermehren. Die Wirkung war, dass das bisherige mit dem Benefizium verbundene Amt als selbständiges Amt erlosch und mit den Temporalien auf die Korporation überging, welche nun mit dem Amte die in ihm liegenden geistlichen Befugnisse und Verbindlichkeiten übernahm, bei einem Pfarramt z. B., der eigentliche Pfarrer wurde (parochus principalis) mit der Verpflichtung zur Ausübung der Seelsorge durch einen Vikar, welchen sie selbst, unter Bestätigung durch den Bischof, ernannte. Diesem Vikar stand dann die cura animarum actualis zu, wogegen das Kloster oder Stift nur eine cura habitualis besaß. Widerholt schärften die kanonischen Satzungen für diesen Fall die Einsetzung ständiger Vikare (vicarii perpetui) ein (c. 30. X. De praebend. III. 5, c. 3. 6. X. De off. vicar. I. 28, c. 1. X. De capell. monach. III. 37, c. un. De capell. monach. in VI. III. 18 u. s. w.), gleichwol wurden, namentlich in Deutschland, von den Klöstern sehr häufig nur zeitige Vikare bestellt, ja sogar die Verwaltung der Seelsorge an Ordensglieder übertragen, welche am Pfarrorte gar nicht residirten. Wesentlich verschieden von diesen eigentlichen, „pleno jure“ oder „utroque jure“ wirksamen Inkorporationen (Declar. s. Congreg. n. 20. ad. c. 7. Conc. Trid. Sess. 7 De reform. [ed. Schulte et Richter]) waren die sich nur auf die Temporalien beziehenden Unionen von Benefizien mit geistlichen Korporationen, welche vielfach auch als incorporationes quoad temporalia bezeichnet wurden. In diesem Falle ging nur das Vermögen der Benefizien auf das Kloster oder Stift über und damit also das Recht auf den Bezug sämtlicher aus demselben erwachsenden Revenüen, mit der Ver-

pflichtung, aus diesen dem betreffenden Geistlichen einen hinreichenden Unterhalt (portio congrua) zu erteilen. Das geistliche Amt, die spiritualia, blieben hierbei also ganz unberürt und als solche bestehen, und die Besetzung des Amtes geschah durch den Bischof auf den Vorschlag des Klosters oder Stiftes. Zwar fürten diese Geistlichen nicht den Titel parochi, sondern hießen auch hier vicarii, unterschieden sich aber in der Tat nur dem Namen nach von den eigentlichen Pfarrern, mussten als perpetui angestellt werden, und waren in Beziehung auf die Seelsorge nur dem Bischof unterworfen (c. 1. X. De capellis monach. III. 37, c. un. De capell. monach. in VI. III. 18). Den zalreichen Missbräuchen, welche in Betreff dieser beiden Arten von Unionen eingerissen waren, trat das Tridentiner Konzil entgegen durch die Bestimmung Sess. 7. c. 7. De reform.: Beneficia ecclesiastica curata, quae cathedralibus, collegiatis seu aliis ecclesiis vel monasteriis, beneficiis seu collegiis aut piis locis quibuscunque perpetuo unita et annexa reperiuntur, ab ordinariis locorum annis singulis visitentur, qui solliciter providere procurent, ut per idoneos vicarios, etiam perpetuos, nisi ipsis . . . . aliter expedire videbitur, ab eis cum tertiae partis fructuum, aut majori vel minori arbitrio ipsorum ordinariorum portione, etiam super certa re assignanda, ibidem deputandos, animarum cura laudabiliter exerceatur, appellationibus, privilegiis, exemptionibus . . . . quibuscunque in praemissis minime suffragantibus. Da außerdem dasselbe Konzil die Union von Pfarrkirchen mit Klöstern, Stiftern, Hospitälern u. s. w. verbot (Sess. 24. c. 13. Sess. 7. De reform. c. 6), so sind seitdem solche Inkorporationen nur selten und zwar „ex justa et rationabili causa“ mit päpstlicher Genehmigung vorgenommen. Infolge der Säkularisationen der Klöster und Stifter ist das ganze Institut großenteils unpraktisch geworden, mitunter erinnert aber noch der Name „Pfarradministrator“ an das früher bestandene Inkorporationsverhältnis (Neller, Diss. de genuina idea et signis parochialitatis primitivae ejusque principio incorporatione, und Ejusdem Diss. De juribus parochi primitivi in Schmidt Thesaur. jur. eccles. Tom. IV, p. 441 sqq. Über die Geschichte der Inkorporationen s. auch Hinschius in den Festgaben für Aug. Wilh. Heffter, Berlin 1873, S. 1—28). **Wasserschleben.**

Innocenz I., Papst von 402—417; wie im liber pontificalis berichtet wird, soll er aus Albano gebürtig und der Son eines Innocenz, über den wir nichts näheres erfaren, gewesen sein. Glaubwürdiger als diese Nachricht ist die des Zeitgenossen Hieronymus, der als Vater des Innocenz den Vorgänger desselben auf dem Stule Petri, Anastasius I., nennt. Nach dem Tode desselben fiel die einmütige Wal vom Klerus und Volk auf Innocenz. Wol lässt sich das Jar seines Amtsantrittes mit ziemlicher Sicherheit angeben — 402 — in Betreff des Monats und des Tages seiner Erhebung sind wir auf sehr schwankende Kombinationen angewiesen. Als einen der leitenden Grundsätze dieses Papstes lernen wir aus seinem Briefwechsel wie aus seinem Auftreten den kennen, nie eine Gelegenheit zur Erweiterung der Machtbefugnisse des römischen Stules ungenützt zu lassen. Als er dem Bischof Victricius von Rouen auf seine Bitten einige Disziplinarvorschriften erteilte, die auch den übrigen Bischöfen Galliens zur Lehre und Ermanung dienen sollten, unterließ er es nicht, den schwerwiegenden Satz einzuschieben: „Si majores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit, et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale referantur“. Bezieht sich hier Innocenz, indem er sich auf die Autorität einer Synode beruft, auf die Worte, welche die Synode von Sardica 344 an Papst Julius I. in einem Schreiben gerichtet hatte „hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput i. e. ad Petri Apostoli sedem de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes“, so ging er doch in seinen Anforderungen über die ziemlich allgemein lautenden Zugeständnisse der eben genannten Synode hinaus, indem er eine Berichterstattung in allen wichtigeren Angelegenheiten an den römischen Stul den Bischöfen zur Pflicht machte. Wol mit Unrecht ist von katholischen wie protestantischen Schriftstellern angenommen worden, Innocenz I. rede hier direkt von dem in den Kanones 3—5 von der Synode von Sardica dem römischen Stule gewärten Vorrecht: Appellationen

der auf einer Provinzialsynode abgesetzten Bischöfe entgegenzunehmen. Den Bischof Exuperius von Toulouse belobt er (405) in schmeichelhaften Ausdrücken dafür, dass er nicht nach seinem eigenen Gutdünken entschieden, sondern dem römischen Stule seine Fragen vorgelegt habe. Den macedonischen Bischöfen, die sich erdreistet, in ein und derselben Angelegenheit den Papst, der ihnen seine Ansicht schon mitgeteilt hatte, zum zweiten Male zu befragen, erteilte Innocenz eine strenge Rüge (414), weil sie dem römischen Stule die Schmach angetan, die von demselben ausgesprochene Meinung in Zweifel zu ziehen. In einem Schreiben aus dem Jare 415 erklärt er dem Alexander von Antiochien, dass die seinem Stule zuerkannten Vorrechte nicht etwa in Anbetracht der Größe Antiochiens, sondern deshalb verliehen seien, weil diese Stadt der erste Sitz des ersten Apostels, des Petrus, gewesen sei, ja es würde Antiochien selbst Rom nicht nachstehen, wenn nicht Petrus in Antiochien bloß eine kurze Zeit, dagegen in Rom bis zu seinem Tode geweilt hätte. Mit jedem Jare scheinen sich die Machtansprüche Innocenz I. gesteigert zu haben: dem Bischof Decentius von Eugubinum schreibt er im Jare 416: Wer wisse denn nicht, dass das, was vom Apostelfürsten Petrus der römischen Kirche überliefert sei, von allen eingehalten werden müsse, zumal da in ganz Gallien, Spanien, Afrika, Italien alle Kirchen ihre Gründung den von Petrus oder seinen Nachfolgern eingesetzten Priestern verdankten. Mit dieser hochfarenden Ermanung verbindet der Papst die Aufforderung, Desentius möge ihm diejenigen sofort bezeichnen, die es wagen, von den römischen Einrichtungen abzuweichen. Eine besonders günstige Gelegenheit, sich über die Machtfülle des römischen Stules ausfürlich zu äußern, bot sich ihm dar, als er im Jare 417 die von einer Synode zu Karthago gefassten und ihm übersandten Beschlüsse gegen die pelagianische Irrlehre brieflich bestätigte; er belobt die nordafrikanischen Bischöfe, dass sie sich an jene nicht aus menschlicher, sondern aus göttlicher Anordnung von den Vätern eingefürten Bestimmung gehalten, der gemäß selbst dasjenige, was man in den entlegensten Provinzen verhandle, nicht früher als entschieden angesehen werden dürfe, als bis es zur Kenntnisnahme des römischen Stules gelangt sei, damit durch das ganze Ansehen desselben jeder gerechte Ausspruch seine Bestätigung finde und die übrigen Kirchen von der römischen entgegennehmen, was sie zu gebieten hätten. Den hohen Vorstellungen, die Innocenz I. von der Würde und den Aufgaben eines Nachfolgers Petri hegte, entsprach sein edles und würdevolles Benehmen in der Angelegenheit des von dem Bischof Theophilus von Alexandrien verfolgten Chrysostomus. Dieser hatte, nachdem er von der von seinem Gegner beeinflussten Synode „ad quercum“ abgesetzt worden war, an den Bischof von Rom appellirt; denn die Worte, die er in seinem Briefe an Innocenz gebraucht: „Scribite precor et auctoritate vestra decernite hujusmodi iniqua gesta nobis absentibus et judicium non declinantibus nullius esse roboris; porro, qui talia gessere, eos ecclesiae censurae subjicite, nos autem . . . ecclesiis nostris jubete restitui“, diese Worte lassen keinen begründeten Zweifel übrig, dass der verurteilte Patriarch von Konstantinopel die päpstliche Entscheidung angerufen hat, als die der höheren Instanz. Auch Theophilus von Alexandrien hatte dem Papst den Verlauf, welchen die Angelegenheit des Chrysostomus bisher genommen, berichtet und ihn gegen den letztern einzunehmen gesucht, erhielt aber von Innocenz die Antwort, dass er als Papst den Chrysostomus so lange als rechtmäßigen Bischof betrachten werde, bis er von einem ordentlichen Gerichte schuldig befunden sei. In Gemeinschaft mit mehreren abendländischen Bischöfen drang er dann darauf, dass der ganze Streit vor ein aus morgenländischen und abendländischen Bischöfen bestehendes Konzil gebracht werde. Als die Leiden des in der Verbannung lebenden Patriarchen von Konstantinopel und seiner Anhänger stiegen, bat Innocenz den Kaiser Honorius um Vermittelung bei seinem Bruder, dem Beherrscher des oströmischen Reiches, Arcadius. In drei Briefen, deren Verfasser vielleicht der Papst selbst gewesen, ersuchte Honorius seinen Bruder, von den Verfolgungen gegen Chrysostomus abzulassen; diese Bitte wurde zum dritten Male von einer aus abendländischen Bischöfen und römischen Klerikern bestehenden und von In-

nocenz I. ernannten Deputation überreicht, one einen andern Erfolg, als den, die Gesandten den gröbsten Misshandlungen der kaiserlichen Diener auf dem Wege nach Konstantinopel und in der Residenz selbst auszusetzen; da endlich kündigte der Papst dem Theophilus von Alexandrien und seinen Genossen die Kirchengemeinschaft auf; dass aber Innocenz den Arcadius mit seiner Gemalin gebannt, lässt sich nicht erweisen, beruht lediglich auf einem durchaus gefälschten Briefwechsel zwischen dem oströmischen Herrscher und dem Papste. Das feste und unerschrockene Benehmen Innocenz I. war dem schwer geprüften Chrysostomus, wie er selbst schreibt, „ein reicher Schatz, ein Grund vieler Freude"; in beweglichen Worten dankt er dem Papst in seinem letzten Schreiben für die „unwandelbare Gesinnung", „die große Freimütigkeit" und für die „echte Liebe", die dieser ihm bewiesen. Schwere Tage hat Innocenz I. gesehn, als Alarich Rom belagerte. Die Erzälung des Zosimus, dass der Papst, als die Pest und die Hungersnot auf das Entsetzlichste unter den Belagerten wütete, denselben gestattet habe, den Zorn der alten heidnischen Götter durch Darbringung von Opfern und Gebeten zu besänftigen, ist im besten Falle eine die Höhe der Not charakterisirende Anekdote. Sicher aber ist es, dass sich Innocenz I. im Auftrage des mit Alarich unterhandelnden Senats zum Kaiser Honorius nach Ravenna begab, um diesen zur Annahme der von dem Gotenkönig gestellten Bedingungen zu bewegen; durch diese Reise an den kaiserlichen Hof wurde dem Papste der Anblick all der Greuel erspart, von denen Rom heimgesucht wurde, als Alarich 410 die Stadt eroberte; Orosius vergleicht den Innocenz deshalb mit dem dem Untergang Sodoms entrissenen gerechten Lot. Unter den dogmat. Entscheidungen dieses Papstes ist besonders zu erwänen die schon vorhin angedeutete Verdammung des Pelagius. In seinem Schreiben an die Väter der Synode von Mileve aus dem Jare 417 befiehlt er vermöge der „auctoritas apostolici vigoris", den Pelagius wie den Cölestius so lange der Kirchengemeinschaft zu berauben, bis sie sich wider von den Stricken des Teufels, von dem sie sich freiwillig hätten fesseln lassen, befreiten, die gleiche Strafe soll aber auch alle die treffen, die sich desselben hartnäckigen Irrtums schuldig machen. Als die Pelagianer in Palästina den Hieronymus wegen einer gegen sie gerichteten Schrift in seiner Wonung zu Bethlehem gröblich misshandelten und der Bischof Johannes von Jerusalem, selbst ein Freund des Pelagius, gegen die Übeltäter nicht einschritt, richtete Innocenz an Hieronymus ein Trostschreiben, an den Joh. von Jerusalem aber ein sehr festes und ernstes Manwort. Besonders angelegen lässt es sich Innocenz I. sein, immer wider den Bischöfen die Bestimmung seines Vorgängers Siricius, dass die verheirateten Priester und Diakonen sich des ehelichen Umgangs mit ihren Frauen enthalten sollen, einzuschärfen, wer sich seines Priestertums so unwürdig erweise, dass er, im Dienste der Kirche stehend, noch Kinder zeuge, müsse sofort seines Amtes entsetzt werden. Innocenz starb am 12. März 417, er wird zu den Heiligen der katholischen Kirche gerechnet.

Quellen: Vita Innocentii I. im liber pontificalis, Muratori: Rer. Ital. scr. tom. III, p. 115 sq.; die Briefe Innocenz I. in Coustant, epistolae Romanorum Pontificum, Parisiis 1721, p. 738 sq. und Migne, Patrologiae cursus completus, series prima, tom. XX, p. 463 sq; Zosimus, Historia Romana, lib. V, c. 41 et 45; Sozomenus, Histor. eccles. lib. VIII, c. 26, lib. IX, c. 6 sq.; Paulus Orosius, Historiarum libri VII. adversus paganos, lib. VII, c. 39 etc.

Litteratur: Arch. Bower, Unparth. Gesch. d. röm. Päpste, übers. von Rambach, 2. Aufl., 1. Thl., Magd. u. Leipz. 1768, S. 450 ff.; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgeg. von Räß u. Weis, 1. Bd., Mainz 1836, S. 254—265; Jaffé, Regesta Pontificum, Berolini 1851, p. 22 sq.; Phillips, Kirchenrecht, Bd. V, Regensb. 1854, S. 200 ff.; Pallmann, Die Gesch. der Völkerwanderung, Gotha 1863, S. 299 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd. I, Berl. 1867, S. 738 ff.; Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, Bd. I, Straßburg 1878, das Kirchenrecht in Gallien von Constantin bis Chlodowech, S. 459 ff.; J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879, S. 188 ff.

R. Zöpffel.

Innocenz II., Papst von 1130—1143, Gregor, aus dem Hause der Papareschi, ist warscheinlich von Wibert von Ravenna (Clemens III., dem Gegenpapste Gregor VII.) in den Palatinalklerus aufgenommen, und von Paschalis II. zum Kardinaldiakon von S. Angelus kreirt worden. Mit Gelasius II., an dessen Erhebung er sich beteiligt, geht er nach Frankreich, als dort der Papst Schutz suchen muſste. Unter Kalixt II. wird der Kardinal Gregor vielfach zu den schwierigsten Missionen verwandt; er war einer der Abgesandten des Papstes, die im Wormser Konkordat den Frieden mit Kaiser und Reich schlossen. Bald darauf im Jare 1123 begegnen wir ihm gemeinsam mit seinem späteren Gegner, dem Kardinal Petrus Pierleoni, als päpstlichen Legaten in Frankreich. Seine Geschäftskunde, seine freundliche Stellung zum kaiserlichen Hofe, sein sittenreiner Lebenswandel lenkte, als Papst Honorius II. im Sterben lag, die Blicke eines Teiles der Kardinäle, die von dem Kanzler Haimericus gefürt wurden, auf den Kardinaldiakon von S. Angelus, dieselben — es werden ihrer höchstens 15 gewesen sein — wälten nun, one den verstorbenen Papst — wie sie es versprochen — mit den üblichen Feierlichkeiten bestattet und one die abwesenden Kardinäle von dem Ableben Honorius II. in Kenntnis gesetzt zu haben, Gregor unter dem Namen Innocenz II. am 14. Febr. 1130 zum Nachfolger des kaum Verblichenen. Die Angst vor den römischen Adelsgeschlechtern, die mit Ausnahme der Frangipani und Corsi dem Kardinal Petrus Pierleoni zur Erreichung seiner ehrgeizigen Pläne auf den Stul Petri mit ihren Waffen behilflich sein wollten, trieb den in gröſster Eile immantirten und introduzirten Innocenz II. in das zwischen den festen Türmen des Cencius und Leo Frangipani gelegene Kloster Palladium. Unterdes ward Petrus Pierleoni von der Mehrzal der Walberechtigten, insbesondere von den streng gregorianisch gesinnten Kardinälen, nachdem die Nachricht von der Erhebung Innocenz II. zu ihnen gedrungen, in einer geordneten Walversammlung mit den päpstlichen Insignien geschmückt; er nannte sich als Papst Anaklet II. (s. d. Art.). Auf die Dauer konnte sich Innocenz II. in Rom nicht halten, im Juni 1130 bestieg er mit seinen Getreuen Schiffe, die ihn nach Pisa fürten, von dort begab er sich über Genua nach Frankreich, woselbst der Abt Bernhard von Clairvaux bereits alles getan, um den Hof und den Klerus für ihn zu stimmen und es auf einer Synode zu Etampes erreicht hatte, daſs Anaklet II. als Eindringling zurückgewiesen, Innocenz II. als rechtmäßiger Besitzer des Stules Petri anerkannt wurde. Fand jener in Frankreich nur geringen Anhang — seine hervorragendsten Parteigänger hier waren der Herzog Wilhelm von Aquitanien und der Bischof Gerhard von Angoulême — so stieg doch sein Ansehen in Italien immer höher, Mailand hielt zu ihm und den Herzog Roger von Sizilien machte er zu seinem Bundesgenossen, indem er ihn zum Könige erhob. Die beiden schismatischen Päpste hatten sich an den deutschen König Lothar gewandt, ihm Versprechungen und lockende Anerbietungen gemacht. Wol dem Einfluſs der Erzbischöfe Norbert von Magdeburg und Konrad von Salzburg auf Lothar und auf den hohen Klerus verdankte es Innocenz II., daſs im Oktober des Jares 1130 eine Synode zu Würzburg sich für ihn entschied und eine Gesandtschaft an ihn abschickte, die ihm die Nachricht von seiner Anerkennung durch den König und die Bischöfe bringen sollte. Im Januar 1131 fand dann eine Begegnung Innocenz II. mit dem Könige Heinrich von England statt, der dem Papste als Zeichen seiner Anerkennung 1000 Mark Silber zum Geschenk machte; darauf ward dem flüchtigen Stellvertreter Petri auch vom Könige Lothar im März 1131 ein glänzender Empfang in Lüttich bereitet. Als Innocenz hier an den deutschen König die Aufforderung richtete, einen Romzug zur Vertreibung Anaklets und zur Gewinnung der Kaiserkrone zu unternehmen, ging Lothar darauf ein, begehrte jedoch seinerseits als Gegenleistung vom Papste die Zurückerstattung aller von der Kirche im Wormser Konkordate errungenen Vorrechte, nur den zürnenden und zündenden Worten des Abtes von Clairvaux verdankte es Innocenz, daſs der König von seiner Forderung abstand. Im August 1132 trat Lothar seinen versprochenen Zug nach Italien an; noch einmal forderte Anaklet durch Abgesandte von dem auf Rom zueilenden Könige eine unparteiische Unter-

[illegible] des Walvorgangs, machte dieselbe aber dadurch selbst unmöglich, dass er sich weigerte, persönlich an einem von Lothar näher zu bezeichnenden Orte zu erscheinen, und sich ebenso wie sein Gegner Innocenz II., der auf den gleichen Vorschlag eingegangen war, dem königlichen Urteilsspruch zu unterwerfen. Anaklet aber war stark genug, um den König an der Besitzergreifung der Peterskirche, woselbst die Krönung der deutschen Kaiser stattzufinden pflegte, zu hindern; so muste denn Lothar sich im Lateran von seinem Papste am 4. Juni 1133 die Kaiserkrone aufsetzen lassen. Doch noch größere Dienste beanspruchte er von Innocenz dafür, dass er ihn nach Rom gefürt; wie die Lebensbeschreibung des heil. Norbert berichtet, mutete er dem Papste, änlich wie schon einmal in Lüttich, widerum zu, auf alle Errungenschaften des Wormser Konkordats zu verzichten; wie früher der heilige Bernhard, so war es jetzt der Erzbischof Norbert von Magdeburg, der für die Rechte der Kirche und des Papstes in so eindringlicher Weise [illegible], dass sich der Kaiser mit ganz geringfügigen [illegible] des [illegible] begnügte. Wärend der Krönungstage geschah es auch, dass Innocenz II. [illegible] mit den mathildischen Gütern unter der Bedingung belehnte, dass [illegible] dem Stule Petri järlich 100 Pfund Silber auszale. Aus dieser [illegible] Innocenz II. und die kuriale Partei später die Berechtigung [illegible] den Kaiser [illegible] Vasallen des römischen Stules zu sehn. Als [illegible] das Schisma beigelegt zu haben, überlies er [illegible] Frangipani, auf deren, dem Pierleoni bei weitem [illegible] Innocenz sich so wenig verlassen zu können glaubte, dass er [illegible] 1133 nach Pisa begab, woselbst er im Jare 1135 ein [illegible] allgemeines Konzil abhielt, welches von neuem gegen Anaklet [illegible] die Exkommunikation schleuderte. Mochte auch [illegible] Gegenpapst dieses ohnmächtigen Konzilsbeschlusses seiner [illegible] er doch die ganze Gefärlichkeit des [illegible] derselben [illegible], als Bernhard von Clairvaux von Pisa nach Mailand [illegible] wenigen Tagen die Bevölkerung dieser Anaklet II. bisher so [illegible] auf die Seite Innocenz II. zu ziehen. [illegible] auch noch [illegible] zu nehmen, war das Streben Bernhards, als er dem Kaiser [illegible] es, dem Könige Roger, als einem [illegible] Siciliens, [illegible]: den Bitten Innocenz II. und des [illegible] Clairvaux [illegible] er im Sept. 1136 zum zweiten Male [illegible] Zug über [illegible] vor Rom Halt zu machen, fürte er sein Heer nach Süd[illegible] Wegnahme der Insel Sicilien, dem Könige Roger entriss. [illegible] er Rom sehr nahe, aber im Gefül des [illegible]stehenden [illegible] letzten Kräfte nicht an die Vertreibung Anaklets setzen; [illegible]igkeiten wegen einer Abtswal in Monte Casino das Ver[illegible] Innocenz II. um vieles abgekült und die Neigung, diesen in [illegible] Stules Petri zu setzen, beträchtlich gedämpft haben. Inno[illegible] von neuem sich in den Schutz der Frangipani begeben, als der [illegible]. Aber er besaß einen Bundesgenossen in Rom, der mehr [illegible] das kaiserliche Schwert, den Abt Bernhard von Clairvaux, dem [illegible], die Gemüter zu gunsten seines Papstes umzustimmen. In [illegible], wo sein Anhang von ihm abzufallen drohte, starb Anaklet II. [illegible] 1138. Wol stellte die Familie des Verstorbenen, die Pierleoni, [illegible] Gegenpapst, Viktor IV., auf, der aber schon nach 2 Monaten auf [illegible] freiwillig Verzicht leistete. Den widerhergestellten Kirchenfrieden [illegible] ein Laterankozil im Jare 1139, das zugleich den König Roger von [illegible] den standhaftesten Feind des Papstes, bannte. Gegen ihn unternahm [illegible] II., ein Heer persönlich ins Feld zu füren; das Ende dieses aben[illegible]en Kriegszuges aber war, dass Innocenz II. in einen Hinterhalt fiel, den [illegible] Roger hatte stellen lassen und sich glücklich schätzen muste, seine Befreiung aus [illegible] Gefangenschaft durch die Anerkennung Rogers als König von Sicilien zu [illegible]. Nach Rom zurückgekehrt, ließ es sich der Papst angelegen sein, hier [illegible] Wunden zu heilen, die das Schisma auf allen Gebieten des Lebens

geschlagen; dann stellte er sich die Aufgabe, das Ansehen Roms in den kleinen, dem päpstlichen Stule unterworfenen Städten widerherzustellen; hiedurch wurde er in einen langwierigen Krieg mit Tivoli verwickelt, der allerdings zu einem der Kirche günstigen Frieden fürte, über den aber die Römer, die die völlige Vernichtung Tivolis von Innocenz II. verlangten, jedoch nicht erreichten, so ungehalten waren, daſs sie dem Papste jeden Gehorsam aufkündigten, sich nach dem Vorbilde der lombardischen Städte ihre eigene Obrigkeit wälten und den alten Senat der römischen Republik wider ins Leben riefen. Auch das gute Einvernehmen mit dem Könige Ludwig VII. von Frankreich verwandelte sich in offene Feindschaft, als jener den vom Papste in Vorschlag gebrachten Kandidaten für den erledigten Erzstul von Bourges nicht acceptiren wollte. Der Streit gedieh so weit, daſs, wie das Chronicon Mauriniacense berichtet, Innocenz II. über Frankreich das Interdikt verhängte. Noch standen die Römer in Waffen, noch war der Friede mit Ludwig VII. nicht geschlossen, als Innocenz II. am 23. Sept. 1143 starb.

Unter den dogmatischen Entscheidungen, die dieser Papst getroffen, sind die bemerkenswertesten die Verdammungsurteile über Abälard und den mit diesem eng verbundenen Arnold von Brescia (vergl. diese beiden Artikel).

Quellen: Innocentii II. vita a Bosone cardinali conscripta ap. Muratori, Rer. Ital. scr. tom. III, p. 434 sq. und Watterich, Pontificum Romanorum vitae, tom. II, p. 174 sq.; Innocentii II. vita a Bernardo Guidonis ap. Muratori, Rer. Ital. scr. tom. III, p. 433 sq.; Chronicon Mauriniacense ap. Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France, tom. XII, p. 79 sq.; Ernaldus, Vita S. Bernardi, ap. S. Bernardi opera ed. Mabillon, Paris 1690, tom. II, p. 1107 sq.; Sugerius, Vita Ludovici ap. Lecoy de la Marche, oeuvres complètes de Suger, Paris 1867, p. 134 sq.; Arnulfi in Girardum Engolismensem invectiva ap. M. S Scr. tom XII, p. 707 sq.; Falco Beneventanus, Chronicon de rebus aetate sua gestis ap. Muratori, Rer. Ital. scr. V, p. 104 sq.; Petri Diaconi Chronicon monasterii cassinensis ap. M. G. S. VII, p. 811 sq.; Annalista Saxo, Chronicon ap. M. G. S. VI, p. 767 sq.; Otto Frisingensis, Chronicon ap. M. G. S. XX, p. 257 sq. etc.; die Briefe Innocenz II. sind gesammelt in Migne, Patrologiae cursus completus tom. 179, p. 54 sq.; Arndt, Zwei Bullen Innocenz II. im: Neuen Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. IV, S. 199 ff. Eine Zusammenstellung der notwendigsten Quellen zur Geschichte Innocenz II. findet sich bei Watterich, Pontificum Roman. vitae, tom. II., Lipsiae 1862, p. 174 sq.; Codex Udalrici ap. Jaffé, Bibliotheca Rer. Germ. tom. V, p. 418 sq.

Litteratur: Delannes, Histoire du pontife Innocent II., Paris 1741; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 247 ff.; Archibald Bower, Unparth. Histor. der röm. Päpste, übers. von Rambach, Thl. VII, Magdeb. u. Leipz. 1768, S. 164 ff.; Gervais, Politische Geschichte Deutschlands unter der Regierung der Kaiser Heinrich V. und Lothar III., Theil II, S. 129 ff.; Jaffé, Gesch. des deutschen Reichs unter Lothar III., Berlin 1843, S. 87 ff.; Jaffé, Regesta Pontif. Rom., Berol. 1851, p. 558 sq.; Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipz. 1854, S. 106 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. V, Freiburg i. Br. 1863, S. 362 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd. II, Berlin 1867, S. 408 ff.; Friedberg, Die Narratio de electione Lotharii in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. VIII, Göttingen 1868, S. 83 ff.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 50 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. IV, 2. Aufl., Stuttgart 1870, S. 392 ff.; Zöpffel, Die Doppelwahl des Jahres 1130, Beilage zu der Schrift: Die Papstwalen, Gött. 1871, S. 269 ff.; Rosenmund, Die ältesten Biographien des h. Norbert, Berl. 1874, S. 26 ff., Anm. 1; Bernheim, Lothar III. und das Wormser Konkordat, Straßb. 1874; Mühlbacher, Die streitige Papstwahl des Jares 1130, Innsbr. 1876, und zu dieser Schrift: Zöpffel in den Göttingenschen gelehrten Anzeigen Jahrg. 1876, S. 257—304; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berlin 1876, S. 160 ff.; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. IV, 2. Bearbeitung: Braunschw. 1877, S. 54 ff.

und S. 429 ff.; Dehio, Gesch. des Erzbisthums Hamburg-Bremen, Bd. II, Berl. 1877, S. 30 ff.; Witte, Forschungen zur Gesch. des Wormser Concordats, Göttingen 1877, S. 11 ff.; Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Concordates, Göttingen 1878, S. 49 ff.; Bernhardi, Lothar von Supplinburg, Leipz. 1879, S. 282 ff.

R. Zöpffel.

Innocenz III., Gegenpapst Alexander des dritten, von 1179—1180, Landus von Sezza, stammte aus einem alten longobardischen Geschlechte Latiums, und nicht, wie vielfach angenommen, aus der Familie der Frangipani. Von dem römischen Adel und wol auch von den Gegnern Alexanders III. unter dem höheren Klerus ward er am 29. Sept. 1179 (nicht 1178) als Papst unter dem Namen Innocenz III. ausgerufen. Die Verwandten des ersten Gegenpapstes, der Alexander dem dritten das Pontifikat streitig machte, d. h. die Verwandten des Octavian (Victor IV.) schlugen sich sofort auf die Seite Innocenz III. Der Bruder Octavians nahm ihn in eine feste Burg zwischen Palombara und Rom auf. Alexander III. griff, um diesen vierten Gegenpapst zu beseitigen, zu dem Mittel der Bestechung. Der Anhang Innocenz III. wurde, soweit er käuflich war, mit Gold abgefunden, und für Geld lieferte der Beschützer des Gegenpapstes seine Burg und seinen Schützling in die Hände Alexander III., der den Gefangenen in das Kloster La Cava hinüberfüren ließ (Januar 1180).

Quellen: Chronicon Fossae Novae ap. Muratori: Rer. Ital. scr. VII, p. 874; Sigeberti Gemblocensis continuatio Aquicinctina ap. M. G. Scr. VI, p. 418 etc. Litteratur: Jaffé, Reg. Pontif. Rom. Berol. 1851, p. 834; Reuter, Geschichte Alexanders des dritten, Bd. III, Leipz. 1864, S. 497 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 4. Bd., 2. Aufl., Stuttg. 1870, S. 569 f. 2c.

R. Zöpffel.

Innocenz III., Papst von 1198—1216, Lothar, der Son des Grafen Trasmund von Segni und der Claricia, einer Römerin, aus dem angesehenen Geschlechte der Scotti, war c. 1160 in Anagni geboren. Seine erste Jugendbildung erhielt er in Rom, woselbst er warscheinlich schon früh in die Reihen des Klerus aufgenommen und infolge dessen mit einer Pfründe ausgestattet wurde. Um seine Studien fortzusetzen und zu vollenden, begab er sich zunächst nach Paris, wo er besonders die biblischen Vorlesungen des Peter von Corbeil besuchte, und von dort nach Bologna, das ihn als Sitz der hervorragendsten Lehrer des kanonischen Rechts anzog. Nach Rom zurückgekehrt wurde er nach Empfang der niederen Weihen unter die Kanoniker von St. Peter aufgenommen; da er drei der angesehensten Kardinäle zu seinen Verwandten zälte, rückte er auf der hierarchischen Stufenleiter rasch empor. Unter Papst Gregor VIII. erhielt Lothar die Stellung eines Subdiakon, die er im Jare 1190 auf Wunsch seines Oheims, des Papstes Clemens III., gegen die Würde eines Kardinaldiakons von SS. Sergius und Bachus vertauschte, um, ein noch nicht 30järiger Mann, als Neffe des Oberhauptes der Kirche unter den Kardinälen eine hervorragende Rolle zu spielen. Als aber Cölestin III. den Stul Petri bestieg, ward der Kardinal Lothar zu den Geschäften der Kurie nur selten beigezogen, es ist nicht unwarscheinlich, dass der alte Familiengegensatz, der zwischen den Verwandten Lothars, der Scotti und dem Geschlechte der Orsini, dem Cölestin III. angehörte, bestand, den Kardinaldiakon von SS. Sergius und Bachus zur unfreiwilligen Muße nötigte. Dieselbe benützte dieser zur Abfassung verschiedener Schriften, wie der drei Bücher „de contemtu mundi, sive de miseria humanae conditionis“, ferner der sechs Bücher „Mysteriorum evangelicae legis ac sacramenti Eucharistiae“, sowie der kirchenrechtlichen Arbeit „de quadripartita specie nuptiarum“; von diesen drei Werken sind die beiden ersten auf uns gekommen, sie geben in gleicher Weise Zeugnis von der profanen und theologischen Bildung, wie von dem tiefen Ernst, des über alle Gebiete des Lebens sich verbreitenden, insbesondere aber in die Schatten- und Nachtseiten desselben sich versenkenden, gereiften christlich-sittlichen Blickes des Verfassers. Eine gewaltige Überschätzung jener Schrift über die Verachtung der Welt enthält die Behauptung des neuesten Beurteilers derselben,

des Pfarrers Reinlein: Innocenz III. erscheine hier „vom evangelischen Lichte, vom Lichte des waren Protestantismus angestralt“. Als Cölestin III. am 8. Jan. 1198 gestorben war, wurde zu dessen Nachfolger noch am Todestage desselben von allen anwesenden Kardinälen nach kurzen Verhandlungen Lothar in seinem 37. Lebensjare erwält. Auch er genügte der bei der Papstwal hergebrachten Form, indem er sich unter Tränen und Flehen weigerte, die Leitung der Kirche zu übernehmen. Erst als das gesamte Kardinalkollegium heftig in ihn drang, lieh er den Bitten seiner Amtsgenossen Gehör, um nicht dem Vorwurf des Eigenwillens und Hochmuts sich auszusetzen; Innocenz III. — so nannte sich Lothar als Papst — ließ sich zunächst die Priester- und Bischofsweihe, deren er bisher entbehrt, und dann erst die päpstliche Krone am 22. Febr. 1198 erteilen. Bevor der Neugewälte an die großen, die Völkerwelt umfassenden Aufgaben seiner Stellung herantreten konnte, muſste er erst den Stul Petri in Rom und in Italien wider zu Ansehn bringen. Es gelang ihm in der Tat, den von Kaiser Heinrich VI. eingesetzten Stadtpräfekten, sowie auch den vom Stule Petri bisher unabhängigen, vom Volke gewälten Senator, jenen zur Anerkennung seiner Oberhoheit, diesen aber zur Abdankung zu bewegen. Hierauf trat er als Befreier Italiens von der deutschen Fremdherrschaft, d. h. von den durch Heinrich VI. eingesetzten deutschen Lehnsfürsten, auf, er eroberte Spoleto, unterwarf sich Perugia, nahm eine gebieterische Stellung in Tuscien ein, stellte im Patrimonium seine Rektoren an, und galt bald in ganz Italien als Hort der nationalen Unabhängigkeit. Auch das Königreich Sicilien lieferte ihm ein günstiges Geschick in die Hand. Hier regierte nach dem Tode Kaiser Heinrich VI. die Witwe desselben, Konstanze, für ihren unmündigen Son Friedrich. Bedrängt von den zwei sich bekämpfenden Parteien der Italiener und Deutschen, erkannte sie das Recht des römischen Stules an, Sicilien als sein Lehn zu verleihn, indem sie sich bereit erklärte, den Treueid zu leisten, ja sogar auf alle alten Vorrechte der Normannenherrscher in kirchlicher Beziehung zu verzichten. Als sie bald darauf, am 27. Nov. 1198, starb, hinterließ sie ein Testament, das Innocenz zum Regenten des Reiches und zum Vormund des minderjärigen Friedrich ernannte. Mit Eifer kam der Papst seinen neuen Pflichten nach, indem er die widerstrebenden deutschen Lehnsträger, die ihre Ämter und Würden in Sicilien von Heinrich VI. erhalten, seinem Mündel unterwarf und für die Erziehung Friedrichs aufs beste Sorge trug. Für die Erweiterung der päpstlichen Machtstellung lagen im Anfange des Pontifikats Innocenz III. die Verhältnisse wol am günstigsten in Deutschland, wo sich zwei Prätendenten um die deutsche Königs- und die römische Kaiserkrone stritten, Philipp von Schwaben, Bruder Heinrich VI., der von der Mehrzal der deutschen Fürsten im März 1198 in der Reichsstadt Mühlhausen zum Könige erwält war, und Otto IV., aus dem Hause der Welfen, der am 9. Juni 1198 von den Gegnern der Hohenstaufer, insbesondere von den niederrheinischen Bischöfen in Köln mit englischem Gelde durch Bestechung seine Erhebung durchgesetzt hatte. Der letztere suchte den Papst sofort dadurch auf seine Seite zu ziehen, daſs er auf die wesentlichsten Rechte des Reiches in Italien verzichtete und das Exarchat von Ravenna, die Pentapolis und das Herzogtum Spoleto dem römischen Stule überließ. Wärend alsdann die Anhänger Otto IV. den Papst förmlich um seine Anerkennung der von ihnen getroffenen Wal gebeten, zeigten die der Partei Philipps angehörigen Fürsten ein entschiedenes Selbstbewuſstsein Innocenz III. gegenüber; in ihrem Schreiben vom 28. Mai 1200 versprechen sie allerdings Achtung vor den Rechten der Kirche, ersuchen aber den Papst, seinerseits nicht an die Rechte des Reiches zu tasten. Es kann kein Zweifel obwalten, daſs Innocenz III. von vornherein für die Kandidatur des Welfen viel mehr Sympathieen hatte als für die eines Gliedes der hohenstaufischen Familie, die als Erbfeindin des Stules Petri galt; aber in seinem Briefe an die deutschen Reichsfürsten gab er sich den Schein, als ob er külen Verstandes die Rechte beider Bewerber abwäge, und als ob eigentlich in erster Linie das Interesse für die Unabhängigkeit der Wäler Philipps ihn nötige, diesen zu verwerfen, damit Deutschland nicht in den erblichen Besitz eines Herr-

scherhauses übergehe. Dieses zuwartende Verhalten des Papstes hatte seinen Grund in der Hoffnung, beide Thronprätendenten würden sich einem Schiedsgerichte deutscher Fürsten fügen, Otto IV. aber als Sieger aus demselben hervorgehen. Doch in dieser Voraussetzung hatte er sich geirrt, das Schiedsgericht kam nicht zu Stande; da arbeitete er — warscheinlich für die Kardinäle — eine Denkschrift aus, die Deliberatio d. papae Innocentii super facto imperii, welche in den Sätzen gipfelte: mit der Anerkennung Philipps würde er glauben, diesem gegen sein (des Papstes) Leben das Schwert zu reichen, dagegen habe Otto als aus einem dem römischen Stule tief ergebenen Geschlechte stammend und als ein Freund der Kirche Anspruch auf deren Unterstützung. In diesem Sinne sollte der nach Deutschland abgefertigte Legat des Papstes, der Kardinalbischof Guido von Präneste, wirken. Nun wurde im März des Jares 1201 der Welfe in einem an diesen gerichteten Schreiben Innocenz III. als deutscher König und zukünftiger römischer Kaiser anerkannt; von dem päpstlichen Legaten sind darauf am 3. Juli auf einer Versammlung der Partei Otto IV. alle Gegner desselben exkommunizirt worden, aber erst nachdem Guido von Präneste eine am 8. Juni 1201 zu Neuß ausgestellte Urkunde des Welfen in Händen hatte, die eine ausdrückliche Erneuerung des Versprechens enthielt, alle Recuperationen des römischen Stules demselben in Zukunft belassen zu wollen. Die Bedeutung dieser Urkunde besteht — wie Ficker hervorgehoben hat — darin, dass „sie die Grundlage für den späteren Umfang des Kirchenstates geworden", indem die Bestimmungen derselben in späteren von deutschen Königen und Kaisern den Päpsten ausgestellten Privilegien Wort für Wort widerholt wurden. Als sich das Glück der Waffen immer mehr auf die Seite Otto IV. wandte, suchte Philipp von Schwaben 1203 mit Innocenz III. Unterhandlungen anzuknüpfen, die aber daran scheiterten, dass er bloß das der Kurie zurückerstatten sich verpflichten wollte, was widerrechtlich ihr von den Kaisern genommen, doch die Überlassung Mittelitaliens, auf die der Papst besonders drang, verweigerte, indem das Recht des Reiches auf Ancona, Spoleto rc. unanfechtbar sei. Doch in den Jaren 1204 und 1205 trat ein gewaltiger Umschlag zu gunsten des Hohenstaufers ein. Mehrere der angesehensten Parteigänger Otto IV. gingen zu Philipp von Schwaben über auf dem Schlachtfelde blieb letzterer Sieger, sowie sein Bundesgenosse, der König von Frankreich, der den Verbündeten Ottos, den König von England, schlug. Da richtete der auf der Höhe seiner Macht angelangte Philipp von Schwaben noch einmal ein persönliches Schreiben an Innocenz III. Mit Recht hat Böhmer dasselbe eine Perle genannt, denn mit anerkennenswerter Offenheit legt er die Verhältnisse, die zur Doppelwal gefürt, sowie die dieselbe begleitenden Ereignisse dar, mutig wart er sein Recht auf die Krone, wenn es ihm auch sehr erwünscht ist, dasselbe vom Papste anerkannt zu sehen. Um dieses zu erreichen, erklärt er sich gewillt, die zwischen dem Reiche und dem römischen Stule streitigen Angelegenheiten einem aus Kardinälen und Reichsfürsten bestehenden Schiedsgericht zur Entscheidung zu überlassen. Endlich musste sich Innocenz III. im Jare 1207 bequemen, der veränderten Sachlage Rechnung zu tragen, die Legaten des Papstes, die er an Philipp von Schwaben gesandt, wurden von diesem angewiesen, zunächst Otto IV. zur Thronentsagung zu bewegen. Als diese vergeblich dem Welfen die Notwendigkeit der Abdankung vorgehalten, bot Innocenz III. dem siegreichen Hohenstaufer nochmals ein von ihm selbst in Rom zu veranstaltendes Schiedsgericht an, indem er diesem brieflich zu verstehen gab, dass das sichere Resultat der Untersuchung der Doppelwal seine Anerkennung sein werde. Als nun Philipp und bald darauf auch Otto IV. auf dieses päpstliche Schiedsgericht eingingen, feierte die statsmännische Klugheit Innocenz III. einen großen Triumph; war es ihm nun doch geglückt, die Entscheidung des Thronstreites nach Rom zu verlegen. Unsere Quellen lassen uns leider darüber im Unklaren, ob es wirklich zu jenem Schiedsgericht und einem direkten Schiedsspruch des Papstes gekommen, aber — was mehr wert ist — wir wissen, dass bei jenen Verhandlungen, welche die zur Entgegennahme der päpstlichen Entscheidung nach Rom abgefertigten Gesandten Philipps mit dem römischen Bischof gefürt, schließlich doch der letztere,

trotz all seiner politischen Berechnungsgabe insofern unterlegen ist, als er dem Reich das in Mittelitalien unrechtmäßig erworbene Gut zurückzuerstatten versprach; wenn er hieran die weitere Bedingung knüpfte, dass die Tochter des Hohenstaufers seinem Neffen zur Frau gegeben und dieser als Schwiegerson des Königs mit dem Herzogtum Tuscien belehnt werde, so zeigt uns dieses Verfaren, dass der große Innocenz auch einen kleinen Zug hat, dass seine Seele dem Nepotismus nicht widerstehen konnte. In diesem entscheidenden Augenblicke, da Philipp von Schwaben der Weg zur Königs- und Kaiserkrone offen war, bereitete am 21. Juni 1208 die entsetzliche Freveltat des bayerischen Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach dem Leben dieses Herrschers ein unerwartetes Ende. Nun unterzog sich Otto IV. einer Neuwal, die ihn am 11. Nov. 1208 zum allgemein anerkannten Könige Deutschlands machte. Rasch wusste sich Innocenz III. in die völlig veränderten Verhältnisse zu schicken, er stellte dem Welfen die Kaiserkrone in Aussicht, doch hieß es in dem päpstlichen Schreiben: „wir verlangen von dir, theuerster Son, Einiges, was du, weil es deiner Einsicht entspricht und zu deinem Seelenheil dient, one weitere Schwierigkeiten zugestehn musst“. Und diese so unerbittlich geforderten Zugeständnisse gewärte Otto IV. in der Urkunde vom 22. März 1209, die alles überbot, was er bei seiner Wal und später zu Neuß dem Stule Petri zu überlassen sich anheischig gemacht. Zu der Anerkennung der Grenzen des Kirchenstats, wie Innocenz III. sie gezogen, gesellte sich hier das Versprechen, bei der Ausrottung der Ketzerei behilflich zu sein und ein direkter Verzicht auf jegliche Beeinflussung der kirchlichen Walen, d. h. auf alle von der Kurie dem Königtum im Wormser Konkordate gewärten Zugeständnisse. Um diesen Preis erwarb sich Otto IV. die Zusicherung der Kaiserkrönung von seiten des Papstes. Im Sommer des Jares 1209 trat der König seinen Zug über die Alpen an. Als sich nun Innocenz III. und Otto IV. in Viterbo trafen, musste ersterer sofort die Erfarung machen, dass der an der Spitze eines gewaltigen Heeres stehende König doch nicht im vollen Maße die freundlichen Worte verdiente, mit denen er ihn bei der Begrüßung empfangen: „da ist mein liebster Son, an dem meine Seele Wolgefallen hat“. Obwol ein volles Einverständnis bei dieser Begegnung nicht erzielt wurde, gedachte der Papst — wozu manche Kardinäle geraten — dem Könige die Kaiserkrone doch nicht vorzuenthalten; am 4. Okt. 1209 erteilte er sie ihm in der Peterskirche. Kaum hatte Otto IV. dieses Ziel erreicht, so vergaß er alle seine Versprechungen, ließ sich in den Auseinandersetzungen mit der Kurie nicht von der dem Papste schuldigen Dankbarkeit, sondern von seinem eigenen, im besten Falle vom Nutzen des Reiches leiten. Die Kriegserklärung gegen den Schutzbefohlenen Innocenz III., gegen König Friedrich von Sicilien, die gewaltsame Besitzergreifung eines Teiles des Patrimoniums Petri veranlassten den Papst, dem Kaiser mit der Strafe des Anathemas zu drohen. Diese Drohung wurde am 18. November 1210 zur Tat, als die Kurie die Nachricht vom Einmarsch Ottos in das Gebiet des Königs von Sicilien erhielt. Gegen seinen bisherigen Günstling rief er die italienischen Großen, die deutschen Reichsfürsten auf, mit Philipp August von Frankreich schloss er ein Bündnis zum Zweck der Entthronung des Kaisers. Schon hatte dieser im Kampfe gegen Friedrich von Sicilien so große Vorteile errungen, dass letzterer bereits an eine Flucht nach Afrika dachte, da riss Innocenz III. seinen Schützling und sich selbst durch glückliche politische Kombinationen aus der den Untergang drohenden Gefar. Im Norden Italiens gelang es ihm, Cremona, Mantua, Verona, Ferrara 2c. zum Abfall vom Kaiser zu bewegen, und in Deutschland brachte er es in Gemeinschaft mit Frankreich dahin, dass die zu Nürnberg im Sept. 1211 versammelten Reichsfürsten Friedrich von Sicilien, als dem Sone Heinrich VI., die deutsche Königskrone anzubieten beschlossen. Auf diesen Antrag der deutschen Fürsten einzugehen, verwehrte Innocenz III. dem Könige von Sicilien nicht, nachdem er eine Urkunde des Inhalts ausgestellt hatte, dass er sein sicilisches Königreich auch in Zukunft als ein päpstliches Lehn auffassen wolle. Nun nannte er sich, als er Rom bei seiner gefarvollen Reise von Messina nach Deutschland berürte und dort förmlich zum Kaiser ausgerufen war, König von Sicilien und

erwälter röm. Kaiser von Gottes und des Papstes Gnaden und ließ dann auch seinen Son vom Papst zum Könige von Sicilien krönen, was Innocenz mit Recht wol als einen Beweis dafür ansah, daſs Friedrich nicht auf die Dauer beide Kronen auf seinem Haupte vereinigen wolle. Von einer Fürstenversammlung zu Frankfurt im Dezember 1212 wurde Friedrich in aller Form zum römischen Könige gewält und bald darauf in Mainz gekrönt.

Als „das Kind von Apulien", wie Friedrich II. in romanischen und deutschen Landen genannt wurde, in Mittel- und Süddeutschland immer zalreicheren Anhang fand, als selbst Glieder des welfischen Hauses sich dem Staufer zuwandten, da hielt der Papst die Zeit gekommen, einen Zoll der Dankbarkeit von Friedrich II. zu fordern und entgegenzunehmen. Am 12. Juli 1213 hat der erwälte Kaiser „seinem Beschützer und Woltäter Innocenz" in einer Urkunde und zwar in Gegenwart und mit Bewilligung der Reichsfürsten seiner Partei alle die Gebiete, Rechte, Zugeständnisse, die einst Otto IV. am 22. März 1209 dem Stule Petri gewärt, von neuem garantirt. Die Schlacht bei Bouvines am 27. Juli 1214, in der Otto IV. mit seinem Bundesgenossen, dem Könige von England, von Philipp II. August von Frankreich aufs Haupt geschlagen wurde, hat den deutschen Thronstreit zu gunsten Friedrich II. entschieden. Das im Jare 1215 zu Rom zusammentretende, glänzende Konzil sprach über Otto IV. nochmals den Bann aus, worauf dann Innocenz III. Friedrich II. als den erwälten Kaiser auf dem Konzil proklamirte. Dem Papste wurde durch den Tod die bittere Erfarung erspart, die seine Nachfolger machen sollten, daſs die Erhebung Friedrich II. vom kirchlichen Standpunkte ein noch größerer Fehlgriff war, als die Otto IV. früher erwiesene Gunst. Eines höheren, der Aufgabe des Stellvertreters Christi würdigeren Erfolgs konnte sich Innocenz III. Philipp II. August von Frankreich gegenüber rühmen; derselbe hatte sich von seiner rechtmäßigen Gattin Ingeborg, einer dänischen Prinzessin, wie er angab wegen eines allzunahen Verwandtschaftsgrades, in der Tat aber aus Abneigung durch eine Versammlung französischer Bischöfe zu Compiegne scheiden lassen und sich später mit Agnes, der Tochter des Herzogs Berthold III. von Meran, von neuem vermält. Schon Papst Cölestin III. hatte im Namen der Kirche gegen die Ehescheidung wie gegen die Widerverehelichung protestirt. Kaum saß Innocenz III. auf dem Stule Petri, so nahm er sich der Verstoßenen an; dem Könige selbst schrieb er, wenn er nicht sofort Ingeborg zurückrufe, so werde die apostolische Hand durch nichts in der Welt gehindert werden, den gegen das göttliche Gesetz sich Auflehnenden empfindlich zu strafen. Als Philipp II. August gegen alle Vorstellungen des Papstes sein Or verschloſs, ließ dieser durch seinen Kardinallegaten Petrus auf einem Konzil zu Dijon das Interdikt über ganz Frankreich verhängen. Die Geistlichkeit stellte nun mit geringen Ausnahmen überall den Gottesdienst ein; die Folge war, daſs das Volk sich empörte, der hohe Adel zu den Waffen griff, da war Philipp August schließlich genötigt, am 7. Sept. 1200 den päpstlichen Legaten, dem Kardinalbischof Oktavian von Ostia und dem Kardinal Johannes Colonna zu geloben, Ingeborg als Königin und Gemalin wider anzunehmen. Vergeblich suchte er auf einer Synode von Soissons die päpstlichen Legaten nochmals zur Trennung seiner Ehe zu bewegen. Die Fruchtlosigkeit seines Bemühens, Innocenz III. zu erweichen, einsehend, beschloſs er durch Entziehung aller Bedienung und der frischen Luft, durch Vorenthaltung der Messe und durch die niedrigsten Schmähungen die Gattin zur freiwilligen Entsagung zu veranlassen. In ihrem herben Leid hatte die unglückliche Königin, die ihr schweres Geschick mit einer Ergebung ertrug, die Bewunderung verdient, ihren einzigen Trost, ihre Stütze an den liebevollen Briefen, wie an dem festen Benehmen Innocenz III. Läſst es sich auch nicht leugnen, daſs er, als er 1210 Philipp Augusts Hilfe gegen Otto IV. bedurfte, es bei salbungsvollen Trostworten an Ingeborg bewenden ließ, und den König nicht mehr mit der früheren Energie zur besseren Behandlung seiner dem Elend überlassenen Gattin ermante, so hat er doch nimmermehr in die Scheidung desselben gewilligt, als dieser im Bewuſstsein, dem Stule Petri im Augenblicke unentbehrlich zu sein, ein neues Gesuch um endliche

Trennung von Ingeborg eingebracht hatte. Mit welch' gerechtem Stolz musste im J. 1213 die Nachricht das Herz Innocenz III. erfüllen, dass die seit 20 Jaren verstoßene, seit 17 Jaren gefänglich bewachte Königin von ihrem reuigen Gatten mit Ehren wider aufgenommen war. Einen anderen Triumph feierte der Papst, als es ihm 1206 gelang, die in zu nahem Verwandtschaftsgrade geschlossene Ehe des Königs Alfons IX. von Leon mit Donna Berengaria, Tochter des Königs von Castilien, zu trennen. Vermochte auch das über Leon verhängte Interdikt den König nicht, auf die von Rom gebotene Ehescheidung einzugehen, so wollte doch die Donna Berengaria nicht länger die Ursache sein, dass ihre Untertanen die Ruhe ihrer Seelen einbüßten. Als sie ihren Gatten verließ, um ins väterliche Haus zurückzukehren, löste Innocenz III. das Königreich und das königliche Haus vom Interdikt und Bann, und — als Zeichen seiner väterlichen Milde — erklärte er die aus jener Ehe entsprossenen Kinder für erbberechtigt. Ebenfalls wegen naher Verwandtschaft widersetzte sich der Papst dem Verlöbnis des Königs Peter von Aragonien mit Blanca von Navarra. Peter von Aragonien folgte, als gehorsamer Son der Kirche, dem päpstlichen Gebote und vermälte sich mit Maria, der Tochter Wilhelms von Montpellier. Seine Unbeständigkeit, die ihn die eheliche Verbindung als eine drückende Fessel fülen ließ, machte in ihm bald den Wunsch rege, sich von seiner Gattin zu trennen; um sein niedriges Vorhaben zu beschönigen, berief er sich auf die Blutsverwandtschaft, in der er zu seiner Gemalin stehe. Innocenz, die Triebfedern des Wüstlings anend, erklärte die angegebenen Scheidungsgründe für unzureichend. Wenn nun Peter von Aragonien der päpstlichen Entscheidung spottete und sogar an eine neue eheliche Verbindung dachte, so lässt sich sein trotziges Benehmen vielleicht daraus ableiten, dass ihn das Gefül, einst dem Papste Innocenz zu viel an Rechten eingeräumt zu haben, in späterer Zeit zu einer verschärften Opposition trieb. War er doch im Jare 1204 nach Rom geeilt, um dort sich vom Stellvertreter Petri die Königskrone aufs Haupt setzen zu lassen, und darauf sein Reich dem Apostelfürsten zu übergeben, und schließlich dasselbe vom Papste als Lehen zurückzuempfangen. Als ferner König Sancho von Portugal den von seinem Vater dem Stule Petri gelobten Zins nicht entrichten wollte, ließ Innocenz III. denselben mit Nachdruck einfordern. Den Herzog Ladislaus von Polen, der die Kirche und die Bischöfe ihrer Güter und Rechte beraubte, brachte er zum Gehorsam gegen die päpstlichen Anordnungen. Wie sehr Innocenz III. darauf hielt, dass nur dem Papste das Recht zustehe, Könige zu bannen und vom Bann zu lösen, ersehen wir daraus, dass als Hakon, König von Schweden, durch den Erzbischof Erich von Drontheim, weil er der Kirche zurückgegeben, was ihr sein Vater entrissen, vom Banne, aber one vorangegangene Meinungsäußerung des Papstes, befreit wurde, so schrieb dieser dem letzteren, er habe ihm so nachgeamt, wie ein Affe dem Menschen, nur die Lossprechung des Gebannten durch den Stellvertreter Petri habe Gültigkeit. Das Ansehn des gewaltigen Nachfolgers Petri ließ den Fürsten der Bulgaren, Johann, hoffen, durch Unterwerfung unter den römischen Stul, seine Herrschaft gegen innere Feinde, sowie gegen die Ansprüche byzantinischer Kaiser zu sichern. Am 8. Nov. 1204 empfing er aus den Händen des Legaten des Papstes die Königskrone und das Szepter; zugleich übersandte ihm Innocenz eine Fane, die mit dem Kreuze Christi und den Schlüsseln des Petrus geschmückt war. Die durch die Krönung vollzogene Vereinigung der Bulgaren mit der Kirche war ein Erfolg, über den sich der Papst mit höchster Befriedigung aussprach. Die Unerschrockenheit, das feste Beharren auf dem einmal eingeschlagenen Weg, die stolze Verachtung aller weltlichen Hoheit, die aus dem Bewusstsein hervorging, nicht bloß Stellvertreter Petri, sondern Vikar Christi und Gottes zu sein — diesen Titel legte sich Innocenz III. mit Vorliebe bei — gipfelt in dem Verhalten des Papstes zu dem englischen Könige Johann one Land. Von den Mönchen des Doms von Canterbury war nach dem Tode ihres Erzbischofs Hubert zuerst der Superior Reginald, dann, als dieser sich ihres Vertrauens unwürdig erzeigte, auf Wunsch des Königs der Bischof Johann von Norwich als Nachfolger des verstorbenen Kirchenfürsten gewält worden. Da nun Innocenz III.

die Wal des letzteren, weil sie unter dem Einfluſs Johanns one Land erfolgt war, nicht bestätigte, sondern einige in Rom weilende Glieder des Konvents von Canterbury veranlaſste, den Kardinalpriester Stefan Langhton auf den erzbischöflichen Stul zu erheben, so war auch hier ein heftiger Konflikt zwischen Stat und Kirche unausbleiblich; denn auch der König war nicht gewillt, zu gunsten eines vom Papste ihm aufgedrungenen Mannes, in dem er noch dazu einen entschiedenen Gegner vermuthete, auf die Erhebung des Bischofs von Norwich zum Oberhaupte der englischen Kirche zu verzichten. Den im Namen des Papstes mit dem Interdikt drohenden englischen Bischöfen erwiderte der erzürnte Herrscher mit einem Schwur bei den „Zänen Gottes“, sie und überhaupt alle Geistliche in dem Augenblicke aus dem Lande jagen zu wollen, da das Interdikt verhängt werde. Und als nun die päpstliche Drohung am 24. März 1208 zur Ausfürung kam, da machte auch der König seinen Schwur zur Warheit, indem er alle Geistlichen aus England zu verbannen, ihre Güter einzuziehen befahl. Aber selbst das Interdikt stimmte Johann noch nicht nachgiebiger; da tat der Papst ihn in Bann. Alle Mittel, denselben in England nicht ruchbar werden zu lassen, waren vergeblich, er wurde bekannt und seine Wirkung spürte der König daran, daſs sich der hohe Adel gegen ihn empörte. Als nun vollends Innocenz III. alle Untertanen von der Treue und dem Gehorsam, die sie dem Könige geschworen, entband, und jedem, der mit diesem verkehre, die Strafe des Bannes androhte, da wuchs die Aufregung und der Haſs gegen den wegen seiner Erpressungen, seiner Grausamkeit, seiner zügellosen Sinnlichkeit gefürchteten und verachteten Johann unter den Baronen und im Volke immer mehr. Die Kunde von der Schauder erregenden Miſsregierung des englischen Königs, ließ den Papst zum letzten Mittel greifen, um den Starrsinnigen zu beugen, er erklärte ihn der englischen Krone für verlustig, forderte Philipp August auf, den Unwürdigen vom Throne zu stoßen, sich selbst in den dauernden Besitz desselben zu setzen; wer sich an dem Kriege gegen Johann beteilige, sollte als Kreuzfarer gelten und aller der Gnaden eines Kreuzzugs teilhaft werden. Die Macht und Klugheit seines Gegners auf dem französischen Königsthron richtig schätzend, den eingetretenen und im Falle des Krieges sicher noch eintretenden Abfall seiner Barone erwägend, beschloſs Johann auf die Vorschläge, die ihm die Kurie durch die Legaten Pandulf und Durand noch einmal machte, einzugehn. Am 13. Mai 1213 schloſs der König zu Dover mit den römischen Bevollmächtigten eine Konvention des Inhalts ab, daſs er Stefan als Erzbischof von Canterbury anerkennen, alle an sich gerissenen Kirchengüter zurückerstatten, den ausgewanderten und vertriebenen Geistlichen und Mönchen die Rückkehr und den gefangenen die Freiheit gewären wolle &c. Jedoch diese Scene von Dover hatte noch ein ernsteres Nachspiel, das hinsichtlich seines erschütternden Effektes, sowie der in seinem Gefolge befindlichen gewaltigen Ereignisse selbst die Tragödie von Canossa überbietet. Augenscheinlich um sich vor dem bevorstehenden Einfall des französischen Kronprätendenten zu sichern, nominell jedoch zur Büßung seiner Sünden, übergab Johann am 18. Mai 1213 Gott und dem Papste seine Königreiche England und Irland und empfing sie dann als päpstlicher Lehnsträger unter der Bedingung wider zurück, daſs er dem Stule Petri 700 Mark für England und 300 Mark für Irland als Lehnszins järlich entrichte. Aber erst als er sich auch vor dem Erzbischof Stefan so tief gedemütigt hatte, daſs er sich auf der Landstraße vor ihm in den Staub warf und um Erbarmen flehte, ward er vom Banne gelöst, jedoch blieb das Land noch unter dem Interdikt bis zum 2. Juli 1214, d. h. bis zu dem Zeitpunkte, da der König der Geistlichkeit den Schaden, den er ihr wärend der schweren Verfolgung zugefügt, durch eine hohe Summe Geldes ersetzt hatte. Wol war der Friede mit der Kirche hergestellt, aber die vom Könige vergewaltigten, mit Steuern belasteten Barone konnten die Demütigung nicht überwinden, die ihnen Johann, durch Überlassung des Reiches an den Papst, angetan. Als ihre Beschwerden nicht abgestellt wurden, griffen sie 1215 zu den Waffen, bemächtigten sich Londons und erzwangen am 15. Juni 1215 vom Könige jenen Freibrief, der die Grundlage der englischen Statsverfassung bildet, die **Magna Charta**.

Kaum war der Inhalt derselben Innocenz bekannt geworden, so erklärte er den Vertrag des Adels mit dem König, weil er den königlichen Vorrechten und indirekt dem Stule Petri — da ja der Papst der Lehnsherr Johanns war — zu nahe trete, für nichtswürdig, schimpflich und unverbindlich. Aber weder diese Erklärung noch die widerholte Exkommunikation aller Gegner des Königs hatte den geringsten Erfolg. Nur einer der an dem Aufstande, wenn auch nur mittelbar Beteiligten, fiel Innocenz als Opfer in die Hände: der Erzbischof Stefan von Canterbury, der bisherige Günstling des Papstes. Weil er den Adel zum Aufrur gereizt habe und später die Empörer nicht bannen wollte, wurde er, als er sich 1215 zum Konzil nach Rom begeben hatte, vom Amte suspendirt. Durch nichts hat sich das Papsttum so sehr in England geschadet, als durch den Widerstand, den es der Magna Charta entgegengesetzt. In England hatte allerdings der große Papst den Zustand geschaffen, der ihm als das Ideal des Verhältnisses von Kirche und Stat vorschwebte. Dem Könige Johann schrieb er: „Jesus Christus wollte, daſs das Königtum priesterlich und das Priestertum königlich sei. Über alles setzte er einen zu seinem Stellvertreter auf Erden, daſs, gleichwie sich ihm alle Kniee beugen, diesem alle gehorsam sein sollen, damit ein Hirt und eine Heerde sei; . . . dieses erwägend hast du auch weltlich demjenigen dein Reich unterworfen, dem geistlich alles untertan ist“. Wo Innocenz Fürsten und Völkern gegenüber die Rechte des römischen Stules verteidigte, da geschah es immer in dem Bewuſstsein, daſs, was er auch tun möge, durch den Einfluſs dessen in ihm gewirkt werde, dessen Stellvertreter er zu sein glaubte, Christi. Auf sich wendet er daher das Wort Christi an: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“. Schon dem Petrus habe Christus die Leitung der gesamten Welt übertragen. Wenn Petrus auf dem Meere wandelte, so bedeutet das Meer die Völkerwelt. Der Papst ist wie Melchisedek König und Hoherpriester in einer Person, und „wie in der Bundeslade die Rute neben den Tafeln des Gesetzes lag, so ruht auch in der Brust des Papstes die furchtbare Kraft zu zerstören und die Vergünstigung der Gnade“. Die Anordnungen des apostolischen Stules, der über Völker und Fürsten gesetzt ist, erfordern unbedingten Gehorsam, wer ihnen sich widersetzt, ist ein Tempelschänder und Götzendiener. Die schon von Gregor VII. gezogene Parallele zwischen Sonne und Mond einerseits, der Kirche und dem State andererseits erweitert Innocenz III., indem er sagt: „sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est isto quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem, cujus conspectu quanto magis inhaeret tanto minori lumine decoratur, et quo plus ab ejus elongatur aspectu, eo plus proficit in splendore“. Innocenz spricht es offen aus, daſs nur das Priestertum, d. h. die Kirche göttlicher Ordnung, dagegen das Königtum, d. h. der Stat, „per extorsionem humanam“ entstanden. Daher beanspruchte er auch in allen Fällen, wo eine schwere Sünde vorliegt, das Recht, die Entscheidungen der weltlichen Obrigkeit zu prüfen und, wenn nötig, zu kassiren; gehören doch dem Papste die beiden Schwerter, das weltliche und das geistliche, wärend er das letztere selbst fürt, hat er jenes den Fürsten übertragen. Als Stellvertreter Christi hielt er es nun auch für seine Pflicht, gleich beim Antritt seines Pontifikats die Könige und Völker aufzurufen zum heiligen Kampfe; da dem obersten Lehnsherrn aller Herrscher, Christo, sein Reich von seinen Feinden entrissen, sei es Pflicht der Fürsten und Nationen dasselbe ihm zurückzuerobern. Die Predigt des Fulco von Neully gewann einen Teil des französischen Adels unter der Fürung des Markgrafen Bonifacius von Montferrat und die alle geistlichen und weltlichen Vorteile abwägenden Worte des Abtes Martin öffneten die Herzen in Süddeutschland dem päpstlichen Plane. Doch das in Venedig lagernde Kreuzheer wurde von dem Dogen Dandolo zur Widereroberung der den Venetianern vom Könige von Ungarn entrissenen Stadt Zara benutzt; vergebens hatte Innocenz III. den Dogen und die Kreuzfarer gewarnt, ihre Waffen gegen einen christlichen König zu wenden, ihren Ungehorsam strafte er mit dem Bann. Kaum war derselbe auf Bitten des Abtes Martin gelöst, als sich die Kreuzritter ebenfalls gegen den Willen des Papstes auf ein wei-

teres Unternehmen einließen, welches mit der Eroberung des heiligen Landes in keinem Zusammenhang stand. Die Gesandten des Königs Philipp von Deutschland bewogen die Kreuzritter, dem Schwager desselben, dem byzantinischen Prätendenten Alexios Angelos, dem Sone des abgesetzten und geblendeten Kaisers Isaak Angelos, zur Widererlangung des väterlichen, von dem Usurpator Alexios III. vorenthaltenen Erbes und zur Eroberung Konstantinopels ihre Hilfe zuzusagen. Als nun aber Konstantinopel von den Kreuzfarern gewonnen, Isaak Angelos und sein Son sich wider in den Besitz des Thrones gesetzt hatten, wurde das Verhältnis zwischen Griechen und Lateinern ein so unleidliches, dass in einem Aufstand jener, der angeblich den Lateinern allzu gewogene Alexios Angelos in den Kerker geworfen und schließlich erdrosselt wurde. Jetzt blieb den lateinischen Rittern nichts anderes übrig, als sich der Stadt mit Waffengewalt zu bemächtigen und daselbst ein lateinisches Kaisertum aufzurichten; am 16. Mai 1204 ward Graf Balduin von Flandern als Kaiser gekrönt; durch die Begründung des lateinischen Kaisertums eröffnete sich dem Stule Petri eine erwünschte Perspektive auf endliche Vereinigung der griechischen mit der abendländischen Kirche; so erklärt es sich uns, dass Innocenz III., der die Verzögerung, welche der Kreuzzug durch die Expedition nach Konstantinopel erfaren, zuerst bitter getadelt, nun brieflich seine Freude über den großen Waffenerfolg und die Hoffnung aussprach, dass es bald einen Hirten und eine Herde geben werde. Was mancher seiner Vorläufer auf dem Stule Petri ersehnt, ward diesem Papste vergönnt: die Ernennung eines katholischen Patriarchen von Konstantinopel. Wol mochte Innocenz einsehen, dass der Begeisterung für die Kreuzzüge eine neue Richtung gegeben werden müsse; am 12. Oktober 1204 erließ er eine Bulle, in der er der Fart nach Livland die gleichen Gnaden zusicherte, wie der Beteiligung an einem Zuge nach Jerusalem, ja sogar allen denen, die sich zu letzterem bereit erklärt, diese Verpflichtung gegen den Zug nach Livland umzutauschen gestattete. Dem Bischof Albert von Livland gelang es, indem er immer neue Scharen von Kreuzfarern vom Mutterlande in die Kolonie hinüberfürte, 1206 die Liven, 1208 die Letten zu taufen und dem Stule Petri untertan zu machen. Ob die Dankbarkeit gegen Albert, ob es das Streben war, die Metropolitanverfassung zu gunsten einer direkten Abhängigkeit der Bischöfe von Rom zu durchbrechen, muss dahin gestellt bleiben, Innocenz entzog Riga und den Bischof Albert der so oft von den Päpsten anerkannten Metropolitanhoheit Bremens. Die Streitigkeiten, die zwischen Albert und den Brüdern „der Ritterschaft Christi in Livland" statt hatten, suchte er durch einen 1210 zwischen den in Rom anwesenden Beteiligten abgeschlossenen Vergleich so beizulegen, dass der Orden den dritten Teil des sich über die Liven und Letten erstreckenden bischöflichen Gebietes von Albert gegen die Verpflichtung zu Lehen erhielt, demselben im Kampfe gegen die streitbaren Heiden beizustehen. Als nun auch die bekehrten Esten ihren eigenen Bischof erhielten, der livländische Ritterorden aber auf das jenem unterworfene Gebiet Ansprüche erhob, da zeigte es sich, wie schwer es der in Rom centralisirten Kirchengewalt wurde, sich einen rechten Einblick in die Verhältnisse einer entfernteren Kirchenprovinz zu verschaffen. In Unkenntnis der territorialen Lage und in der Meinung, das streitige Gebiet unter die Bewerber geteilt zu haben, verlieh der Papst einen und denselben Landstrich, die estnische Kirchenprovinz, sowol dem Bischof wie dem Orden. Es ist Innocenz III. nicht so hoch anzurechnen — wie es vielfach geschehen — dass er den Kreuzzügen zuerst die Richtung der Ketzerkriege gegeben, indem er schon 1207 den französischen König zur Vertilgung der Häretiker in der Grafschaft Toulouse aufforderte und jedem der sich dem Kreuzzuge gegen dieselben anschließen werde, denselben Ablass wie den Kreuzfarern verhieß; die an den Albigensern verübten Greuel fallen nicht der Persönlichkeit, sondern dem Systeme Innocenz III. zur Last, dieses aber entstammt dem Geiste des Kirchenvaters Augustin, der im Kampfe gegen die Donatisten auch bereits die praktischen Konsequenzen, die sich Innocenz III. aufdrängten, gezogen hatte. (S. den Art. „Katharer"). Die vom Papste gegen die Ketzer getroffenen Verfügungen wurden auf der 12. allgem. Synode vom Jare 1215 gebilligt und zum

Kirchengesetz erhoben. Dieselbe gebot: Alle Gewalthaber sollen geloben, keine Häretiker in ihrem Gebiete zu dulden. Wenn ein Fürst der Aufforderung der Kirche, sein Land von Ketzern zu säubern, nicht Folge leiste, soll er mit dem Banne belegt, bei fortdauernder Renitenz seiner Herrschaft entsetzt, ja derselben mit Gewalt der Waffen beraubt werden. Jedem, der an einem solchen Kriegszuge teil nimmt, werden die den Kreuzfarern gewärten Vergünstigungen zugesichert. Auch das von diesem Konzil, d. h. von Innocenz III. gegen die Juden eingeschlagene und gebotene Verfaren, war ein überaus hartes. Nicht bloß wurde den Obrigkeiten untersagt, den Juden ein öffentliches Amt anzuvertrauen. Es wurde auch den Juden geboten, sich anders zu kleiden als die Christen, damit sie als Juden sofort kenntlich seien, ja wärend der Karwoche sollen sie nicht auf die Straße hinausgehen, damit nicht die Christen in dieser Trauerzeit an ihrer geputzten Kleidung Anstoß nehmen. Unter den übrigen Entscheidungen, die dieses Konzil auf Wunsch Innocenz III. gefällt, ist die Verwerfung der Irrlehre des Amalrich von Bena (s. d. Art.) sowie die Verdammung der von Joachim von Flore (s. d. Art.) gegen Petrus Lombardus gerichteten Schrift „De unitate seu essentia trinitatis“ besonders zu bemerken; dass aber die Lateransynode von 1215 die Ordensregeln des Dominikus Guzmann und des Franz von Assisi bestätigt habe, ist eine oft vorgebrachte, aber unrichtige, mindestens unvollständige Behauptung. Vielmehr kamen Papst und Konzil dahin überein, dass die Stiftung neuer Orden zu verbieten sei, wer ein Kloster gründen will, soll dasselbe nach einer von der Kirche bereits approbirten Ordensregel einrichten. An Dominikus, und wie es scheint auch an Franz von Assisi, die beide den Papst und das Konzil persönlich um Bestätigung ihrer Orden gebeten, stellte Innocenz die vom Konzil geltend gemachte Forderung, ihre Vereine einer von der Kirche bereits anerkannten Ordensregel zu unterwerfen. Die letzte Äußerung dieser Synode war die Zustimmung zu der päpstlichen Bulle, in welcher die Völker und Fürsten zu einem neuen Kreuzzug ins heilige Land für das Jar 1217 aufgefordert wurden. Dieses am Schlusse des Pontifikats Innocenz III. abgehaltene allgemeine Konzil, welches er im Gefüle des nahe bevorstehenden Todes mit einer Rede über die Worte des Herrn: „sehnlichst hat mich darnach verlangt, noch vor meinem Leiden dieses Passah mit euch zu essen“ eröffnete, zeigt uns diesen gewaltigsten der Päpste als den unumschränkten Herrscher über die Großen der Welt und der Kirche. Kaiser, Könige, Fürsten hatten zu denselben ihre Bevollmächtigten gesandt und 1500 Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte ꝛc. beteiligten sich an den Verhandlungen der Synode, oder besser gesagt, wonten der Verlesung der Dekrete Innocenz III. bei; denn zu eigentlichen Beratungen kam es nicht, auf die Verlesung der päpstlichen Dekrete scheint sofort die Abstimmung der Prälaten erfolgt zu sein. Indem diese aber die Meinungsäußerungen des Papstes zu kirchlichen Vorschriften erhoben, unterschrieben sie eigentlich ihre eigene Abdankung. Denn keiner der Vorgänger Innocenz III. hat in dem Maße wie dieser in die Befugnisse der Metropoliten und Bischöfe eingegriffen, und in so hohem Grade wie er sich das den lokalen kirchlichen Oberen zustehende Besetzungsrecht angemaßt. Er zuerst hat ein Recht der Päpste auf Verleihung von Benefizien beansprucht und unzälige Provisionsmandate verliehn, um auf Kosten der im Lande befindlichen Geistlichen und des Ansehns der einheimischen Bischöfe, den päpstlichen Dienern, den römischen Klerikern, selbst seinen Blutsverwandten und Vertrauten eine ergiebige Pfründe zu sichern. Die Centralisation der kirchlichen Gewalt in den Händen der Päpste hat Innocenz III. auch dadurch befördert, dass er es sich vorbehielt, die Bischofsstüle in dem Fall zu besetzen, dass die Walberechtigten ihre kanonischen Befugnisse überschritten. Auch die Versetzung der Bischöfe reservirte er dem römischen Stule, indem er erklärte, dass es allein dem Papste als Stellvertreter Christi zustehe, die Ehe zwischen einem Bischof und seiner Gemeinde zu lösen. Das ungemessene Ansehn, welches in Fragen des kirchlichen Rechts Innocenz III. genoss, beruhte in gleicher Weise auf seinem vielfach bewiesenen juristischen Scharfsinn wie auf seiner tiefgehenden Kenntnis der einschlägigen Materien. Schon nach den 3 ersten Pontifikatsjaren wurden die bisherigen Dekre-

talen des Papstes von Rainer von Pomposi gesammelt, später unternahm Bernardus Compostellanus die aus den 9 ersten Jaren Innocenz III. herrürenden Verordnungen zu einer Sammlung, der Compilatio Romana, zu vereinigen. Da aber jener wie dieser einige unechte Briefe des Papstes aufgenommen, ließ derselbe durch seinen Notar Petrus Callivacinus alle bis zu seinem 12. Regierungsjare erlassenen Dekretalen zusammentragen und übersandte diese sogenannte „Compilatio tertia“ der Universität Bologna. Kurz nach Innocenz III. Tode wurden dann auch die Briefe und Bullen aus den 6 letzten Pontifikatsjaren desselben in der Compilatio quarta der Öffentlichkeit übergeben. Und dieser von kirchlichen Streitigkeiten und Rechtsgeschäften bedrängte Papst fand doch noch Muße, seine schriftstellerische Tätigkeit fortzusetzen; wir besitzen von ihm eine Auslegung der 7 Bußpsalmen, die, abgesehen von den Spielereien, mit eigentümlichen Zalenverhältnissen und Verseinteilungen nach dem Geschmack seiner Zeit, den Geist einer inneren Herzensfrömmigkeit und das Streben bekundet, „aus dem Strudel menschlicher Übereilung sich an die Quelle göttlicher Gnade zu flüchten“. Um ein Gegengewicht gegen den veräußerlichenden Einfluss der Rechtshändel zu besitzen, aber auch zugleich, um das Beispiel eines treuen Seelenhirten zu geben, predigte Innocenz sehr häufig nicht bloß in Rom, sondern auch auf seinen Reisen. Seine Predigten ließ er zum teil selbst sammeln, eine Reihe derselben ist auf uns gekommen. Sind sie auch schwülstig, zu bilderreich, suchen sie in exegetischer Beziehung immer wider einen geheimnisvollen Sinn herauszufinden, so legen sie doch Zeugnis ab von dem Ernst seiner religiösen Gesinnung und von der tiefen Demut, die dieser, die Kaiser und Könige unter seine Botmäßigkeit zwingende Stellvertreter Christi, als Sünder seinem Gott und Heiland gegenüber fülte. Gewiss kam die Klage: „Überirdischem nachzusinnen, habe ich keine Muße; kaum dass ich atmen darf. Ja, so sehr muss ich für andere leben, dass ich mir beinahe selbst fremd werde“, aus einem Herzen, das sich aus den Körper und Geist aufreibenden Geschäften nach Ruhe sehnte. Dieselbe gewärte ihm am 16. Juli 1216 der Tod, er starb in Perugia. Es ist unmöglich, das ganze Denken und Streben Innocenz III. auf den Hochmut eines eitlen, selbstsüchtigen Herzens, auf die Rücksichtslosigkeit eines politischen, sich selbst vergötternden Priesters zurückzufüren. Wo er zürnte, bannte, Fesseln schmiedete und löste, suchte er nicht seine Ehre, sondern die Ehre dessen, der ihn, wie er fest glaubte, zu seinem Stellvertreter auf Erden berufen. Mitten durch die dunklen und wirren Zeitverhältnisse kann nur der seinen Weg so sicher und mutig gehen, der sich als Rüstzeug Gottes weiß und fült. Innocenz III. hat das dem protestantischen Gewissen so unerträgliche Papsttum mit allen seinen dem Geiste protestantischer Sittlichkeit so widersprechenden Aufgaben in dem Maße vergeistigt und sittlich verklärt, als es sich überhaupt mit christlich-sittlichem Gehalte erfüllen lässt. Sein tadelloser Wandel, seine Bruderliebe, seine Opferfähigkeit, seine einfache Lebensweise zeigen uns einen frommen Christen; die Habsucht, die ihm vorgeworfen wird, fürt mit Unrecht diesen Namen, nicht für sich wollte er erwerben und besitzen, alle seine Einkünfte verwandte er zum Nutzen der Kirche; dass er hin und wider seine Verwandten und vertrauten Diener mit Gütern und Pfründen bedachte, ist der einzige dunkle Schatten im Bilde Innocenz III., zugleich aber auch ein fast dem gesamten Papsttum anhaftender Krebsschaden.

Quellen: Gesta Innoc. III. auctore anonymo coaevo, ap. Muratori, Rer. Ital. scr. III, 1, Mediol. 1723, p. 486 sq., hiezu vergleiche man: Elkan, Die Gesta Innocentii III. im Verhältnis zu den Regesten desselben Papstes, Heidelb. 1876; Vita Innoc. III. ex ms. Bernardi Guidonis, ap. Muratori, Rer. Ital. scr. tom. III, 1, p. 480 sq.; Burchardi et Chuonradi, Urspergensium chronicon, ap. M. G. Scr. XXIII. p. 365 sq.; Annales Colonienses maximi, M. G. S. XVII; Magdeb. Schöppenchronik, in den Chroniken der deutschen Städte, Bd. VII, S. 123 ff.; Annales Marbacenses M. G. Scr. XVII; Annales Ceccanenses M. G. Scr. XIX, p. 294 sq.; Otto De S. Blasio, Continuatio chronici Ottonis Frisingensis M. G. Scr. XX, p. 329 sq.; Annales Casinenses ap. M. G. Scr. XIX, p. 318 sq.; Annales Placentini Guelfi

ap. M. G. Scr. XVIII, p. 422 sq.; Richardus de S. Germano, Chronicon ap. M. G. Scr. tom. XIX. p. 329 sq.; Rigordus, Gesta Philippi Augusti, ap. Bouquet, Recueil des historiens de Gaules et de la France, tom. XVII, p. 49 sq.; Guilelmus Brito, Histor. de vita et gestis Phil. Aug., ap. Bouquet, Recueil etc., tom. XVII, p. 73 sq.; Delisle, Catalogue des actes de Philippe-Auguste, Paris 1856; Rogerus de Wendover, Chronicon ed. Coxe 1841—1844, vol. III, p. 134 sq.; Rymeri foedera et acta publica inter Reg. Angl. et alios quosvis imperatores etc. Editio III, 1795, tom. 1, pars. I, p. 32 sq.; Epistolae Innocentii III., ap. Baluze, Epistolarum Innoc. III. libri undecim, Paris 1682, 2 vol., daselbst auch tom. I, p. 687 sq. das Registrum super negotio Rom. Imperii; weitere Briefe bei Bréquigny, Diplomata, chartae, epistolae etc. ad res Francicas spectantia, Pars II, tom. I et II, Paris 1791. Alle diese Briefe nebst den Schriften und Predigten Innocenz III. finden sich abgedruckt in Migne, Patrologiae cursus completus, tom. 214—217; Theiner, Codex diplomaticus dominii temporalis s. sedis, Rom. 1861, p. 28 sq.; Potthast, Regesta Pontif. Rom., vol. I, Berol. 1874, p. 1. sq.; Delisle, Mém. sur les Actes d'Innoc. III. suivi de l'itinéraire de ce pontife, Paris 1860 u. in Bibl. de l'Ec. des Chartes 1857, p. 500 sq. und 1858 p. 1 sq.; ferner hat Delisle in der Bibl. de l'Ec. des Chartes 1873, p. 397 sq. einige bisher unbekannte Briefe Innocenz III. herausgegeben; Winkelmann, Zu den Regesten des Papstes Innocenz III. in den Forschungen zur deutschen Geschichte, 9. Bd., Göttingen 1869, S. 455 ff.; Böhmer, Regesta Imperii 1198—1254, Stuttg. 1849; Huillard-Breholles, Historia diplomatica Friderici Secundi, Paris 1852—1861, tom. I, p. 6 sq. etc.; Raynaldus, Ann. eccles. ad ann. 1198—1216; Mansi, Sacr. concil. nova et amplissima collectio, tom. XXII, etc.

Litteratur: 1) allgemeine: Ciaconii vitae et res gestae Pontificum Rom. ab Aug. Oldoino recognitae, tom. II, Rom. 1677, p. 1 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, 2. Auflage, S. 267 ff.; Archibald Bower, Unpartheiische Historie der römischen Päpste, Theil VIII, übersetzt von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1770, S. 1 ff.; Rottengatter, Res ab Innocentii III. papa gestae Vratislav. 1831; Hurter, Geschichte Papst Innocenz III., 3. Auflage, 4 Bände, Hamburg 1841—1843. Ein Auszug aus Hurter ist: Waibel, Papst Innocenz III., Augsburg 1845; Jorry, Histoire du pape Innocent III., Paris 1853; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Band II, 2. Abtheilung, Zürich 1854, S. 322: Innocenz III.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 280 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. V, Freiburg i. Br. 1863, S. 679 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Band, Berlin 1867, S. 469 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, V. Band, 2. Aufl., Stuttgart 1871, S. 7 ff.; Deutsch, Papst Innocenz III. und sein Einfluss auf die Kirche, Breslau 1876; Wattenbach, Geschichte des römischen Papstthums, Berlin 1876, S. 184 ff. ꝛc.

2) Litteratur betreffend das Verhältnis Innocenz III. zum Kaisertum und zum deutschen Königtum: Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844, S. 10 ff., S. 14 ff.; Abel, König Philipp der Hohenstaufe, Berlin 1852, S. 71 ff.; Abel, Kaiser Otto IV. und König Friedrich II., Berlin 1856; Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, 3. Aufl., 2. Bd., Leipzig 1857, S. 391 ff. und 3. Bd., S. 7 ff.; Cherrier, Hist. de la lutte des Papes et des Empereurs, de la maison de Souabe 2. éd. tom. I, Paris 1858, p. 337 sq.; Huillard-Bréholles, Hist. dipl. Frider. II., praeface et introduction, Paris 1859; Schirrmacher, Kaiser Friedrich II., 1. Bd., Göttingen 1859, S. 7 ff.; Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrich des Zweiten, Berlin 1863, S. 27 ff.; Huillard-Bréholles, Frédéric II., Etude sur l'Empire et le Sacerdoce au 13. siècle in der Rev. Britann. Dec. 1863; Guibal, Les Hohenstaufen etc., Strassb. 1867, p. 12 sq.; Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Band II, Innsbruck 1869, S. 267 ff., 377 ff., 386 ff. ꝛc.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 82 ff.; Langerfeldt, Kaiser Otto IV., Hannover 1872, S. 18 ff.; Winkelmann, Philipp

von Schwaben und Otto IV., Band I, Leipzig 1873, S. 93 ff., Bd. II, Leipzig 1878, S. 3 ff.; Prinz, Markward von Anweiler, Emden 1875, S. 68 ff.; Mayr, Markward von Anweiler, Innsbruck 1876, S. 19 ff.; Lorenz, Drei Bücher Geschichte und Politik, Berlin 1876, S. 1: Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur römischen Kirche; Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2. Band, Berlin 1877, S. 253 ff.; Nitzsch, Deutsche Studien, Berlin 1879, S. 1: Staufische Studien S. 39 ff., S. 53 ff. ꝛc.

3) Litteratur betreffend das Verhältnis Innocenz III. zu Frankreich: J. Schulz, Philipp August und Ingeborg, Kiel 1804; Capefigue, Histoire de Philippe Auguste, Paris 1829, tom. II, p. 136 sq.; Geraud, Ingeburge de Danemark in der Bibliothèque de l'école des chartes, 2. Ser., tom. I, Paris 1844, p. 3 sq. und p. 93 sq.; Scheffer-Boichorst, Deutschland und Philipp II. August von Frankreich in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Band VIII, Göttingen 1868, S. 501 ff. Über die Albigenserkriege vergleiche: Douais, Les Albigeois, Paris 1879, p. 447 sq. und die bei dem Artikel: „Katharer“ angegebenen Werke ꝛc.

4) Litteratur betreffend das Verhältnis Innocenz III. zu England: Pauli, Geschichte von England, 3. Band, Hamburg 1853, S. 318 ff.; Lau, Die Entstehungsgeschichte der Magna Charta, Hamburg 1857, S. 32 ff.; Stubbs, The constitutional History of England, vol. I, Oxford 1874, p. 520 sq. etc.

5) Litteratur betreffend das Verhältnis Innocenz III. zu Spanien und Portugal: Schäfer, Geschichte von Spanien, III. Band, Gotha 1861, S. 55 ff.; Schäfer, Geschichte von Portugal, I. Band, Hamburg 1836, S. 115 ff.; Gervinus, Historische Schriften, neue Ausgabe, Wien 1871, S. 218 ff.: Versuch einer inneren Geschichte von Aragonien, S. 269 ff. ꝛc.

6) Litteratur betreffend das Verhältnis Innocenz III. zu Livland: Usinger, Deutsch-dänische Geschichte von 1189—1227, Berlin 1863, S. 186 ff.; Dehio, Geschichte des Erzbisthums Hamburg-Bremen, 2. Band, Berlin 1877, S. 168 ff.

7) Litteratur betreffend Innocenz III. Verhalten zu den Kreuzzügen: Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, Band V, Leipzig 1829, S. 59 ff.; Hefele, Der Kreuzzug unter Innocenz III. und das lateinische Kaiserthum in Konstantinopel in Hefeles Beiträgen zur Kirchengeschichte ꝛc., I. Band, Tübingen 1864, S. 316 ff.; Klimke, Die Quellen zur Geschichte des vierten Kreuzzugs, Breslau 1875; Rian, Innocent III., Philippe de Souabe et Boniface de Montferrat, Paris 1875; Riant, Exuviae sacrae constantinopolitanae, Genevae 1877, tom. I, p. XIII sq.; Riant, Le changement de direction de la quatrième croisade in der Revue de questions historiques 1878, p. 71 sq.; Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, 2 Band, Berlin 1878, S. 215 ff. ꝛc.

8) Litteratur betreffend die Schriften Innocenz III.: Reinlein, Innocenz III. und seine Schrift de contemptu mundi, Abtheilung I, Erlangen 1871, Abtheilung II, Erlangen 1873; Molitor, Die Dekretale „Per venerabilem“, Münster 1876. **R. Zöpffel.**

(**Fortsetzung und Schluſs** der Päpste Innocenz IV. bis XIII. siehe am Schluſs des Buchstabens **J.**)

Inquisition (Inquisitio haereticae pravitatis), auch heiliges Officium (Sanctum Officium), heiſst das in der römischen Kirche bestehende geistliche Gericht zur Ausspürung und Bestrafung derer, welche in Meinungen und Lehren von den Satzungen dieser Kirche abweichen; sofern solche als Ketzer bezeichnet werden, heiſst die Inquisition auch das Ketzergericht. Sie ist eine durch die Hierarchie herbeigefürte völlige Ausartung und Verzerrung der alten Kirchenzucht (s. d. Art.), welche den Bischöfen die Pflicht auferlegt hatte, den Irrlehren zu steuern und die Visitationen ihrer Sprengel auch zur Ausspähung etwa auftauchender Ketzereien zu benutzen. In der Mitte des 3. Jarhunderts waren die Novatianischen Streitigkeiten die Veranlassung, daſs einzelne morgenländische Gemeinden einen *πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας* anstellten, in dessen Ressort das Bußwesen auch

in Beziehung auf die Irrlehren fiel. Nach Konstantin dem Großen ging man mit immer strengeren Gesetzen gegen die Ketzer vor: der erste christliche Kaiser, welcher gegen dieselben — namentlich die Manichäer — Todesstrafe festsetzte, war Theodosius (382), jedoch erklärten sich angesehene Kirchenlehrer gegen sie, wie Chrysostomus (Homil. 29 und 46 in Matth.), und Augustin, der körperliche Züchtigung der Ketzer empfahl (s. Augustini Epist. 93 ad Vincentium; contra Gaudentium Lib. I, Ep. 185 ad Bonifacium). Dagegen suchte bereits Hieronymus (Epist. 37 ad Riparium adv. Vigilantium) eine Rechtfertigung der Todesstrafe gegen Ketzer in 5 Mos. 13, 6 ff.), und Leo der Große billigte geradezu deren Hinrichtung (Leonis Opp. Epist. 15 ad Turribium). Der „weltliche Arm“ nahm dieselbe vor, wie er denn überhaupt gegen verurteilte Ketzer mit bürgerlichen Strafen vorging, wärend kirchlicherseits den Gläubigen jeglicher Verkehr mit jenen untersagt wurde. Der Verfall von Kirche und Klerus gab trotzdem stets wider neuen Anlass dazu, dass anstößige Meinungen laut wurden, und die Bischöfe ließen es aus Genussſucht und Bequemlichkeit gar oft an dem nötigen Eifer in der Sorge für den kirchlichen Glauben fehlen. Die Sendgerichte sollten nun dem Übel abhelfen, wie schon das Concilium Tarraconense (516) C. 8 es anordnete und die Kapitularien Karls des Großen widerholt befahlen *). Vgl. F. A. Biener, Beitr. &c., S. 28 ff. Indes blieb der römische Stul hierbei nicht stehen. Um die Katharer im südlichen Frankreich, sowie die ‚Armen von Lyon‘ in den französischen Alpentälern und die antihierarchisch gewordenen Katarener in Norditalien zu unterdrücken, legte er das Strafamt der Kirche in die Hände von Legaten, die, mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet und gestützt auf Verordnungen mehrerer Konzilien (z. B. des zu Toulouse 1119, zu Oxford 1160, zu Tours 1163, des dritten Laterankonzils 1179 und der Synode von Verona 1184), die Gegner der Hierarchie blutig verfolgten. Innocenz III. war es dann, welcher die systematische Anordnung zur Ausspürung und Bestrafung der Ketzer traf, die als Inquisition im eigentlichen Sinne Jarhunderte lang wirksam gewesen ist. Durch das vierte Laterankonzil (Mansi, Conciliorum .. collectio, T. XXII, pag. 986 sq., c. 3) ließ er das Verfaren gegen die Ketzer zum Hauptgeschäft der bischöflichen Senden machen, in der Weise, dass jeder Erzbischof oder Bischof seine Diözese, in der sich dem Gerüchte nach Ketzer aufhalten möchten, entweder persönlich besuchen, oder durch geeignete Personen besuchen lassen und drei oder mehr Einwoner von unbescholtenem Rufe, nötigenfalls die ganze Bewonerschaft schwören lassen solle, alle diejenigen anzuzeigen, die als Ketzer bekannt seien, oder von denen sie wussten, dass sie geheime Zusammenkünfte hätten, oder in ihrem Wandel von den Gläubigen abwichen. Die Verweigerung des Schwures sollte den Verdacht der Ketzerei (haereticae pravitatis) rechtfertigen, der Bischof aber, der sich lässig im Strafamt zeigt, abgesetzt werden.

Die von Innocenz III. getroffene Einrichtung wurde durch das Konzil von Toulose (1229) noch erweitert. Dasselbe erließ 45 Sätze (bei Mansi, T. XXIII, pag. 192; vgl. Planck, Gesch. der kirchl. Gesellschaftsverf. IV, 2, S. 463 ff.), deren Hauptbestimmungen die folgenden waren: die Erzbischöfe oder Bischöfe sollten in jeder Parochie ihrer Diözesen einen Priester und zwei oder drei, nötigenfalls noch mehr Laien eidlich verpflichten, die Ketzer mit allem Eifer (diligenter, fideliter et frequenter) aufzuspüren, auch die geheimen Zufluchtsstätten derselben ausforschen, entdeckte Ketzer sowie deren Beschützer gefangen nehmen und abliefern. Wissentlich und aus irgend einem Grunde einen Ketzer zu verleugnen, soll wie Ketzerei körperlich und mit Verlust des Vermögens bestraft werden. Das Haus, in welchem man einen Ketzer finde, solle zerstört werden,

*) Nach Capit. Caroli M. anni 769, c. 7 sollen die Bischöfe investigare et prohibere paganas observationes divinosque vel sortilegos, aut auguria phylacteria, incantationes vel omnes spurcitias gentilium. Nach Capit. II, anni 813, C. 1 sollen sie beweisen inquirendi studium de . . . . malis quae contraria sunt Deo, quae in Sacris Scripturis leguntur, quae Christiani devitare debent.

der Ortsrichter, welcher sich etwa gegen dieselben lässig zeige, solle seine Stelle verlieren. Ein Ketzerausspürer solle auch in dem Gebiete des anderen sein Spürgeschäft vollziehen dürfen. Kehren Ketzer freiwillig zum Glauben zurück, so müssen sie an einen der Ketzerei nicht verdächtigen Ort ziehen, zur Bezeichnung ihres früheren Irrtums aber auf der rechten und linken Seite zwei in der Farbe hervorstechende Kreuze tragen, dürfen auch zu öffentlichen Ämtern oder Handlungen nur dann zugelassen werden, wenn sie bischöfliche Atteste über ihre Aussönung mit der Kirche aufzuweisen haben und vom Papste resp. dessen Legaten in den früheren Stand wider eingesetzt sind (in integrum restituti). Erfolgt die Rückkehr nicht freiwillig, sondern etwa aus Furcht vor dem Tode, so soll der Schuldige in ein Kloster gesperrt und sein Unterhalt entweder von seinem zu konfiszirenden Vermögen oder aber von dem Vorsteher bestritten werden. Männliche Personen sollen von ihrem 14., weibliche vom 12. Jare an jede Ketzerei abschwören, auch geloben, Ketzer nach Kräften verfolgen und diese selbst wie auch ihr Besitztum angeben zu wollen. Dieser Eid ist alle zwei Jare zu erneuern. Unterlassung der gebotenen järlichen Beichte begründet den Verdacht der Ketzerei; ebenso bei Laien der Besitz von biblischen Schriften, insbesondere in Übersetzungen. Verdächtige Kranke sollen keinen Arzt haben dürfen (officio medici non utantur); testamentarische Verfügungen sollen nur dann gültig sein, wenn sie in Gegenwart eines Geistlichen, eventuell sonstiger unbescholtener Männer gemacht sind. —

Diese Grundzüge des Verfarens sind der Inquisition für die Folge verblieben, nachdem sie zunächst für Toulouse und das südliche Frankreich also konstituirt worden war. Allein ongeachtet der strengen Verordnungen, ongeachtet die Legaten zu ihrer Ausfürung die Bischöfe stets antrieben und einen furchtbaren Eifer entwickelten, erreichte der päpstliche Stul auch nicht annähernd den gewünschten Erfolg. Wie hätten auch die Denunziationen in und außer dem Familienkreise, die Verhönung jedes sittlichen Gefüls, der Vernunft, aller menschlichen Rechte und Regungen, wie hätten Tod und Verderben die Menschen dahin füren können, die priesterliche Gewalttätigkeit als eine Woltat anzuerkennen? Die Schuld schob man auf die Bischöfe und ihren mangelhaften Eifer: so machte denn endlich der päpstliche Stul die Inquisition ganz von diesen unabhängig, ja stellte die Bischöfe selbst unter das Tribunal derselben. Gregor IX. ernannte 1232 in Deutschland, Aragonien und Austrien, 1233 in der Lombardei und dem südlichen Frankreich (s. Concilium Bitterense — von Béziers — anni 1233 bei Mansi Tom. XXIII, p. 269 sq., Raynaldi, Annales ad a. 1233, n. 59 sq.) die Dominikaner zu ständigen päpstlichen Inquisitoren; gleichzeitig entstand eine Militia Jesu Christi contra haereticos (Raynald l. c., nr. 40 sq.). In Italien begegnen 1231 die ersten eigens bestellten Inquisitoren. In den furchtbaren Grausamkeiten der Legaten und Inquisitoren Petrus von Castelnaudary (de Castronovo), Arnold, Milo u. a. fand sich das Vorbild für die Späteren. Ludwig IX., der Heilige, machte es in seinem berüchtigten Mandate ad Cives Narbonnae (1228, in Guil. Catel, Hist. des Comtes de Tolose, ibid. 1613, pag. 340 sq.) den weltlichen Obrigkeiten zur besonderen Pflicht, zur Vertilgung der Ketzer diejenigen one Aufschub zu strafen, welche als solche verurteilt worden seien. Änliche Bestimmungen musste Graf Raymund VII. von Béziers 1233 (bei Mansi T. XXIII, pag. 265) erlassen. Kirchlicherseits wurden die Bestimmungen Innocenz' III. noch erweitert: keinem Angeklagten sollte, wie die Konzile von Béziers und Narbonne (1235) festsetzten, ein Belastungszeuge namhaft gemacht werden — eine Bestimmung, welche Innocenz IV. 1254 in der Bulle Cum negotium bestätigte. Selbst Mitschuldige und Verbrecher wurden als Ankläger und Belastungszeugen zugelassen. Schon der Verdacht auf Ketzerei berechtigte zur Verhaftung. Ein Geständnis solle wo nötig durch Gefangenschaft oder Tortur (Bulle Innocenz' IV. ad extirpanda 1252) erzwungen werden. Die Willkür und Grausamkeit, mit welcher man so auch gegen Unschuldige verfur, sowie auch seine eigene Stellung zu Rom, veranlassten schon Philipp den Schönen 1291 zu dem Befehle an die weltlichen Behörden, bei Verhaftungen angeblicher Ketzer mit Vorsicht zu Werke zu gehen,

und auch Clemens V. ließ andererseits die Beschränkung eintreten (1311), daſs der Inquisitor nicht one Beiziehung des Diözesan-Bischofs gegen Angeklagte vorgehen solle.

Um den Wirkungsbereich der Inquisition ausdehnen zu können, gab man dem Begriffe der Ketzerei eine maßlos weite Bedeutung. Nicht allein auch die geringste Abweichung vom katholischen Dogma, sondern zugleich Zinswucher, Warsagerei, Beschimpfung des Kreuzes, Verachtung des Klerus, Verbindung mit Aussätzigen und Juden sowie mit dem Teufel, das Hexenwesen, die Zauberei und Magie, durch welche Menschen, Tiere und Pflanzen vergiftet und verderbliche Naturerscheinungen und Krankheiten herbeigefürt sein sollten — alles das gab Anlaſs zum inquisitorischen Vorgehen. Die Bestrafung war: Verlust der Ehre, der bürgerlichen und kirchlichen Rechte, harte Gefangenschaft, auch auf der Galeere, Todesstrafe, bald durch einfache Hinrichtung, bald mit vorhergehenden Martern, bald Einmauern, bald Feuertod. Einziehung des Vermögens, wovon durch Innocenz IV. (1252) je zwei Drittel, später der ganze Betrag, als zu Gunsten der Inquisition verfallen erlärt wurden, war fast mit jedem der Urteile, von denen nicht appellirt werden konnte, verbunden. Über die nichtswürdige Arglist, mit der die Inquisitoren auch ganz Unschuldige zu Ketzern machten und des Vermögens beraubten, s. M. Menard, Histoire de la ville de Nîmes, T. I, Par. 1750, Preuves 73. Oft suchte sich das gedrückte Volk seiner Peiniger selbst zu entledigen. Es kam zu heftigen Bewegungen und Aufständen gegen die Inquisitoren, so z. B. in Albi und Narbonne (1234), wo die Inquisitoren verjagt, in Toulouse, wo mehrere ermordet wurden. Dennoch schwangen sie fortwärend ihre blutige Geißel. Was aber Aufstände und königliche Edikte in Frankreich nicht gegen sie vermochten, erreichten kirchlich-politische Ereignisse, wie das päpstliche Schisma im 14. und die Reform-Konzilien im 15. Jarhundert. Im 16. Jarh. ist die Inquisition zwar widerum dort aufgerichtet worden durch eine Bulle Pauls IV. 1557 (bei Raynald ad a. 1557, n. 29), der entsprechend Heinrich II. dem Parlamente ein Edikt aufnötigte — aber die Lebenszeichen, welche die Inquisition damals von sich gab, waren nur ihre letzten Zuckungen: in Frankreich, wo sie ihre Entwickelung begonnen hatte, fand sie auch zuerst wider ihren Untergang. Allein mittlerweile war es ihr gelungen, ihr Netz über die benachbarten Länder, später sogar über die jenseits des Oceans liegenden, auszuwerfen.

In Deutschland war der Dominikaner Konrad Droso oder Dorso, besonders aber Konrad von Marburg 1231—1233 für sie tätig. Letzterer, der barbarische Beichtvater der thüringischen Landgräfin Elisabeth, sah bei Angeklagten die Versicherung der Unschuld nur für ein hartnäckiges Leugnen an, das er sofort mit Verbrennen bestrafte. In seinen Diensten stand ein gewisser Amfrid und eine herumschweifende Frau, Namens Alaidis, die beide mit List und Betrug zalreiche Opfer für ihn ausspürten. Auch gegen die Stadinger, die im heutigen Oldenburg auftraten, richtete Konrad seine blutige Tätigkeit (s. Raynald ad a. 1233, nr. 41), indem er ihnen dieselben Ketzereien aufnötigte, wie allen übrigen Schlachtopfern: nämlich, einen blassen Mann (pallidum virum), oder eine Kröte oder irgend eine Ungestalt berürt und durch Küssen verehrt zu haben. Die Manungen der Erzbischöfe von Mainz, Köln und Trier zur Mäßigung beantwortete er dadurch, daſs er zu Mainz das Kreuz gegen sie predigte; darauf fiel er aber selbst als ein Opfer der Volkswut bei Marburg, und auch Droso wurde ermordet. Obschon nun auch der Kaiser Friedrich II. von Ravenna aus seit 1232 Verordnungen zur Ausfürung der von der Inquisition ausgesprochenen Bluturteile erlassen hatte (s. Pertz, Mon. hist. Germ., Leg. T. II, pag. 287), um den Vorwurf der Ketzerei von sich selbst abzuwenden, war doch in Deutschland der Unwille und Widerstand des Volkes und der Großen so allgemein gegen die Inquisition gerichtet, daſs Deutschland von diesem Blutgerichte über hundert Jare lang nur vereinzelt heimgesucht wurde. Neue Versuche, dasselbe hier ganz widerherzustellen, wollten niemals den von der Hierarchie gewünschten Erfolg haben. Gegen die Begharden, die seit der Mitte des 14. Jarh.'s in Konstanz, Speier, Erfurt, Magdeburg und weiter nördlich auftraten, ernannte Urban V.

Inquisitoren, unter denen besonders Walter Kerlinger berüchtigt wurde. Nachdem Kaiser Karl IV. 1369 zu Gunsten der Inquisition besondere Mandate erlassen hatte, bestimmte Gregor XI. (1372) für Deutschland die Zal der Inquisitoren auf fünf, wärend schon Bonifazius IX. 1399 sie für Norddeutschland allein auf sechs erhöhte. Auf Betrieb der Inquisitoren Heinrich Kramers (Institoris) und Jakob Sprenger erließ Innocenz VIII. die Bulle Summis desiderantes affectibus (5. Dez. 1484, in E. D. Haubers Bibliotheca Acta et Scripta magica etc., St. 1, S. 1 ff.; G. C. Horst's Dämonomagie oder Geschichte des Glaubens an Zauberei 2c., II, S. 17 ff.), welche die bisherigen Lehren von Ketzerei im Zauber- und Hexenwesen, wie auch das Verfaren gegen dasselbe durch die Inquisition von neuem sanktionirte. Bald darauf gaben jene Beiden teils zur Darlegung des ganzen Wesens der Zauberei und Hexerei, teils zur Feststellung des gerichtlichen Verfarens gegen dasselbe mittels der Inquisition den berüchtigten Malleus maleficarum (Col. 1489; vergl. Hauber a. a. O., St. 1, S. 39 ff.; 2, S. 90 ff.; 5, S. 311 ff.) oder ‚Hexenhammer' heraus, den man mit Recht als einen monströsen Bastard von Pfaffentum und Scholastik bezeichnet hat. Jetzt fielen in Deutschland wider viele Opfer der Inquisition zu, und manche starben noch durch dieselbe — sie hatte in Köln einen Hauptsitz — wärend der Reformation. Auch in Österreich, Böhmen, Ungarn, Polen war dies der Fall, doch trat ihre Wirksamkeit jetzt nur noch periodisch und an einzelnen Orten hervor. Die Jesuiten suchten sie später dort und in Bayern (1599) wider herzustellen, auch im dreißigjärigen Kriege zeigte sie sich hier und da wider; Maria Theresia hob sie für ihre Länder gänzlich auf, und bald verschwand sie ganz aus Deutschland.

Wärend die Inquisition in den nördlichen Staaten Europas, wie in England, Schweden, Norwegen, Dänemark nur als eine vorübergehende Erscheinung sich zeigte, fand sie ein um so größeres Feld in Spanien und Portugal, sowie in den Niederlanden. Von Frankreich aus hatte sie den Weg nach Spanien noch im 13. Jarh. gefunden. Hier war sie damals in Aragonien besonders gegen die Mauren und Juden eingefürt worden. Nikolaus Eymericus, aus Gironna in Catalonien gebürtig, war dort 44 Jare lang als Generalinquisitor tätig, † 1399. Unter seinen vielen Schriften, worüber Z. Quétif und Echard (Scriptt. Ord. Praed. I, 709) und Oudin (Comment. de scriptt. Eccl. antiquis III, 1024) weitläufige Nachricht geben, ist sein Directorium Inquisitorum am meisten bekannt geworden, woraus man das Verfaren der Inquisition mit erschreckender Deutlichkeit kennen lernt. Der Erfolg derselben in Spanien, besonders gegen Nichtchristen und „Neuchristen", von denen man annahm, dass sie nur der Gewalt weichend sich bekehrt und im Geheimen dem alten Glauben anhingen, wurde erst durchschlagend, seit Kardinal Ximenez de Cisneros (s. d. Art.) in dem durch die Vermälung Ferdinands von Aragonien mit Isabella von Castilien vereinigten Königreiche die Organisation in die Hand nahm. Hefele hat in seiner Schrift über Ximenez und in dem Art. Inquisition bei Wetzer und Welte sich bemüht, der spanischen Inquisition einen mehr statlichen als kirchlichen Ursprung und Charakter zuzuschreiben und dieselbe gegen übertriebene Beschuldigungen in Schutz zu nehmen. Allein die spanische Inquisition kann schon deshalb nicht als ein „königlicher, nur mit geistlichen Waffen ausgerüsteter Gerichtshof" angesehen werden — wie ihn auch Ranke in ‚Fürsten und Völker 2c.' 1837 genannt hatte —, weil der Stat das Institut bereits fertig vorfand und andererseits der römische Stul die Bestätigung der den Charakter der spezifisch spanischen Inquisition ausmachenden Anordnungen ausdrücklich für sich reservirt und vollzogen hat. Hefele macht darauf aufmerksam, dass die Angaben Llorentes nicht immer zuverlässig seien, und bezüglich der Angaben über die Zal der Opfer stimmen wir dem bei: der Hauptirrtum scheint dieser zu sein, dass Torquemada allein im ersten Jare seiner Amtsverwaltung zu Sevilla 2000 Unglückliche habe verbrennen lassen, wärend nach Mariana diese 2000 auf die ganze Verwaltungszeit jenes Mannes verteilt werden müssen. Ferner macht Hefele darauf aufmerksam, dass die Prozedur der Inquisition, ihr ganzes Verfaren, nicht schlimmer, ja in manchen Stücken

milder war, als die Kriminaljustiz der Zeit überhaupt, deren Härte und Grausamkeit doch hinlänglich bekannt ist. Übrigens beweist schon die Art, wie das Verbot mehr als einmaliger Folterung umgangen wurde, deutlich genug, was von jenen milden Bestimmungen, auf welche Hefele seine Behauptung gründet, zu halten ist. Den Unglücklichen, nachdem er fast zu Tode gefoltert war, ließ man ein par Tage lang in Ruhe, bis er soweit sich erholt, dass er physisch im Stande war, die neuen Folterqualen zu ertragen; das hieß man Abbrechung und Wideraufnahme der Folter. Und dabei sieht Hefele die offizielle Bitte der Inquisitoren, welche bei Kapitalvergehen den Schluss des Urteils zu bilden pflegt und dahin geht, dass der weltliche Arm den Verurteilten nicht am Leben strafen möge, für ernst gemeint an und will das Hinabsinken jener Bitte zu einer bloßen Formalität lediglich auf Rechnung der weltlichen (!) Behörde bringen, um den Satz aufrecht zu erhalten: ecclesia abhorret a sanguine! Und nun zur ferneren Geschichte der Inquisition in Spanien. Die 1480 ernannten Inquisitoren, die Dominikaner Michael de Morillo und Juan de San Martino, begannen alsbald eine so furchtbare Tätigkeit zu entwickeln, dass selbst die Cortes ernste Klagen erhoben und Sixtus IV. über das ungerechte Verfaren in Anklagen und Verurteilungen sich aussprach (s. Sixti IV. Epist. ad Ferd. et Isab. bei Llorente, französische Ausg. IV, S. 347). Darauf wurde der schreckliche Domingo de Torquemada zum Generalinquisitor von Spanien ernannt, der das Ketzergericht im ganzen Lande organisirte. Seine Mitglieder erhielten die genauesten Instruktionen und umgaben sich mit Kundschaftern (Familiares Sancti Officii), zu denen sich sogar die Vornehmsten gebrauchen ließen, um sich selbst sicher zu stellen. Auch die Bischöfe mussten sich jenem Gerichte unterwerfen. Der Schrecken, den dasselbe durch Gefängnis, Güterkonfiskation, Landesverweisung, Tortur und Hinrichtungen um sich her verbreitete, veranlasste mehrfache Empörungen und Ermordung von Inquisitoren (Llorente T. I, p. 187 sq., 211 sq.). Dennoch dauerte deren Wirksamkeit fort, da der König selbst die Inquisition als ein Mittel zur Bereicherung und zur Ausdehnung seiner Gewalt benutzte. Auf Torquemadas Rat zwang man 1492 alle Juden, die nicht Christen werden wollten, zur Auswanderung; ein gleiches Schicksal traf die Mauren unter dem zweiten Generalinquisitor Diego Deza (1499—1506). Unter dem dritten, Ximenez (1507—1517), starben nach Llorente 2536, 1368 wurden in effigie verbrannt, 47,263 in anderer Weise bestraft. In dieser Zeit der höchsten Blüte der Inquisition zälte jedes Tribunal drei Inquisitoren, außerdem Assessoren, Sekretäre, Einnehmer, Familiaren, Kerkermeister und andere Beamte. Um Mitglied der Inquisition zu werden, musste man den Nachweis geben, von christlichen Eltern abzustammen, die niemals vor das Ketzergericht gezogen worden waren. Dieser Nachweis war die Casa limpia. Für jedes Mitglied war Verschwiegenheit strenge Pflicht. Das Haus der Inquisition hieß Casa santa. Erschien der Angeklagte auf die dreimalige Citation, so wurde er nach sorgfältiger Durchsuchung in ein dunkles Gefängnis gesperrt; man schor ihm das Haupt, nahm ein genaues Verzeichnis von seinem Eigentum auf, besonders von seinen Büchern; sein Vermögen wurde gewönlich sofort konfiszirt, und er selbst galt als ein Geächteter, für dessen Unschuld nicht einmal die nächsten Angehörigen aufzutreten wagten. Erschien er nicht, so wurde er in contumaciam unter dem Vorbehalt einer noch härteren Strafe mit einer Geldbuße belegt und exkommunizirt. Schnelles Eingeständnis befreite zwar von der Todesstrafe, zog aber doch meist den Verlust des Vermögens, Haft und Auflage strenger Büßungen nach sich; widerholte Anklage eine noch härtere Strafe, entweder Einmauerung oder Tod. Mit dem Eingeständnisse der Ketzerei war das Abschwören derselben verbunden, der Angeklagte musste aber zugleich eine gewisse Zeit hindurch den San benito (saccus benedictus, d. h. einen vorn und hinten mit einem roten Andreaskreuz versehenen Rock one Ärmel) über schwarzem Unterkleide tragen. Das Ablegen dieses Kleides vor Ablauf der bestimmten Zeit galt als Rückfall. Das Leugnen des Angeschuldigten gewärte in seltenen Fällen die Freiheit, meist hatte es eine strengere Haft zur Folge. Belastende Aussagen der Zeugen galten one Erhärtung als Beweise. Gestand der Angeklagte trotz alle-

dem nicht, so wurde mit der Tortur (examen rigorosum) vorgegangen, die in den Graden der Streck-, Wasser- und Feuertortur bestand; konnte er auch diese Foltern bestehen, dann verfiel er einem härteren Gefängnis oder man suchte ihn durch die Aussicht auf Gnade oder andere Listen zum Geständnis zu verlocken. Halfen auch diese Mittel nicht, so erfolgte entweder doch die Verurteilung, oder man ließ ihn im Kerker langsam dem Tode entgegen gehen. Starb er dort, so setzte man auch nach dem Tode noch den Prozess gegen ihn und seine Angehörigen fort, falls weitere Indizien sich ergaben, wie denn die Verbrennung in effigie meist auf Verstorbene Anwendung fand. Beruhte der Verdacht der Ketzerei auf Handlungen des Angeklagten, dann war Abschwörung de levi (d. h. suspicione) erforderlich: beruhte die Anklage auf der Aussage von Zeugen, dann erfolgte dieselbe de vehementi. Erfolgte ein Todesurteil, so fürte der weltliche Arm dasselbe meist durch Lebendigverbrennen aus; die Glieder der barmherzigen Brüderschaften begleiteten einen Verurteilten zum Auto da fé (Glaubensakt), welches in Spanien unter einem großartigen festlichen Aufzuge vor sich ging. Als Karl I. den Thron bestieg, bemühten sich die Cortes, eine Reform des Tribunales durchzusetzen. Selbst mit dem päpstlichen Stule wurden hiezu Verhandlungen angeknüpft, und den Cortes von Aragon gelang es, drei Breven von Leo X. zu erhalten, nach welchen die Bischöfe die Inquisitoren vorschlagen, diese nur nach dem Landrechte verfaren und immer in zwei Jaren einer Visitation unterworfen werden sollten. Die Breven kamen aber, da Karl I. und die Inquisition ihnen entgegen waren, nicht zur Ausfürung. Bald suchte und fand das Ketzergericht neue Opfer, meist Gelehrte und Geistliche, die sich der evangelischen Lehre offen oder geheim zugewandt hatten (vgl. M'Crie, Reform. in Spanien, deutsche Ausg., S. 114 ff.). Viele flohen, besonders seit mit der Thronbesteigung Philipps II. die Inquisition, begünstigt vom Könige, schrankenlose Macht erhielt. Der Generalinquisitor Fernando Valdez setzte Vize-Generalinquisitoren ein, Philipp II. erneuerte die Verordnung, die Denunzianten aus dem Vermögen der Angeklagten zu belonen, ließ 1558 einen Index librorum prohibitorum drucken, Güterkonfiskation und Todesstrafe gegen die verhängen, welche verbotene Bücher kaufen, besitzen oder lesen würden. Jezt loderten die Scheiterhaufen, zunächst in Sevilla und Valladolid 1559 und 1560 von neuem auf. Da noch vor Anfang des 17. Jarhunderts die reformatorische Bewegung in Spanien völlig unterdrückt worden war, wurden nun auch die Hinrichtungen um des Glaubens willen seltener, und in der Folge war die Inquisition hauptsächlich zur Durchfürung des Bücherzwanges tätig. Erst im 18. Jarhundert geschahen erfolgreiche Schritte zu ihrem Sturze. Durch den Minister Karls III., den Grafen von Aranda, wurde ihr verboten, one Genehmigung der Krone ein Urteil zu fällen, dann (1770) überhaupt einen Untertan zu verhaften, dessen Schuld nicht hinlänglich bewiesen war, endlich (1784) geboten, dass die Akten eines gegen einen Kronbeamten gerichteten Prozesses dem Könige zur Einsicht vorgelegt werden müssten. So bestand die Inquisition in Spanien, bis das Land unter französische Herrschaft kam; da hob Josef Napoléon (4. Dez. 1808) sie ganz auf. Als Ferdinand VII. den Thron wider erhielt, scharte er auch den Klerus um sich und stellte sofort die Inquisition wider her (1814), aber die Volkswut erhob sich 1820 gegen sie, zerstörte den Inquisitionspalast zu Madrid und die Cortes hoben sie von neuem auf. 1825 kam durch den fanatischen Klerus nochmals eine Inquisitionsjunta zu Stande, 1826 wurde das Gericht in Valencia wider eingefürt, doch Ferdinand VII. starb 1833, und 1834 wurde sie abermals aufgehoben und bestimmt, dass ihre Güter mit denen der Jesuiten und aufgehobenen Ordenshäuser zur Bezalung der öffentlichen Schulden verwendet werden sollten (Acta hist. eccl. 1835, p. 25 sq.). Seitdem ist Spanien von der Inquisition frei geblieben, die im 16. und 17. Jarhundert das rege wissenschaftliche Leben der Nation lämte und später unterdrückte und jenen kirchlichen und politischen Absolutismus herbeifürte, welcher in zweihundertjärigem verderblichen Wirken diese hochbegabte Nation fast aus der Reihe der europäischen Kulturvölker herausgedrängt hat. Freilich blieb Spanien — was Hefele rühmend hervorhebt — durch die Inquisition vor Häresieen und Religions-

kriegen bewart, aber die Ruhe des Grabes auf dem religiösen Gebiete war ein Danaergeschenk, das ihm teuer zu stehen gekommen ist.

Von den südeuropäischen Ländern ist Portugal eines von denjenigen, in welchen die Inquisition mit am längsten bestanden hat. Von Spanien aus drang sie ein, richtete ihre Tätigkeit vornehmlich gegen die Juden, und erhielt durch König Johann VIII. (1557) auch hier jenen halbstatlichen Charakter, sofern der König den Großinquisitor ernannte, der vom römischen Stule Bestätigung erhielt. Der oberste Gerichtshof hatte seinen Sitz in Lissabon, ihm waren alle Gerichte des Reiches untergeordnet. Als es dem Könige Philipp II. von Spanien gelang, sich Portugals zu bemächtigen, lernte das Land die ganzen Greuel der spanischen Inquisition im vollster Ausdehnung kennen. Erst als eine Verschwörung den Herzog von Braganza als Johann IX. auf den Thron brachte (1640), brach eine bessere Zeit für das geprüfte Land an. Freilich vermochte der König es bei dem Widerstande des Klerus und der Jesuiten nicht, die Inquisition ganz aufzuheben, nahm ihr aber die Befugnis, fernerhin die Güter der Verurteilten an sich zu ziehen. König Pedro II. (1706) suchte die Tätigkeit und die Privilegien der Inquisition noch mehr zu beschränken; ein fernerer und entscheidender Schritt gegen sie erfolgte unter dem klugen und umsichtigen Regimente seines Sones Josefs I. durch Pombal, der die Jesuiten verjagte und die Inquisition soweit beschränkte, dass sie dem Angeklagten die Beschuldigungen mittheilen, die Namen der Belastungszeugen nennen und einen Sachwalter zugestehen muſste; daſs sie ferner kein Urteil one Genehmigung des königlichen Rates vollziehen lassen durfte (vgl. d'Administration de M. de Pombal, Amsterd. 1789). Auch das Auto da fé verbot er, doch starb noch durch ein solches der in die Verschwörung gegen das Leben des Königs verwickelte Jesuit Malagrida (1761). Nach Josefs Tode und Pombals Sturze gewann zwar der Klerus wider neue Gewalt, aber der neue Geist, der durch beide Statsmänner geweckt worden war, konnte nicht wider erstickt werden. König Johann VI. (1818—1826) hob endlich die Inquisition für Portugal ganz auf, und die Versuche Don Miguels, ihr in der Revolutionszeit eine neue Stätte zu bereiten, blieben one weiteren Erfolg.

Im Königreich Italien sind jetzt mit der neuen politischen Ordnung auch die letzten Reste der Inquisition verschwunden, nur in Rom besteht die Kongregation derselben noch fort, nachdem sie freilich schon in den beiden letzten Jarzenten des päpstlichen Regimentes darauf beschränkt worden war, Vergehen oder abweichende Lehren, sofern Geistliche sich deren schuldig gemacht, zu untersuchen und durch die mit ihr verbundene Kongregation des Index die Büchercensur zu üben. Ihre Einfürung fällt in die Zeit Gregors IX., als die häretische Bewegung von Frankreich und Oberitalien aus sich durch das ganze Land zu verbreiten begann. Die politischen Erschütterungen und das päpstliche Schisma ließen es nicht zu durchgreifender Tätigkeit und einheitlichem Vorgehen kommen und lähmten ihre Wirksamkeit, bis sie endlich im 16. Jarh. festere Gestalt gewann. Als die protestantischen Anschauungen sich mehr und mehr in Italien verbreiteten, wurde sie auf den Rat des Kardinals Giovanni Pietro Caraffa (s. d. Art. Paul IV.) durch Paul III. 1542 nach dem Vorbilde der spanischen Inquisition reorganisirt. Caraffa selbst erhielt die Leitung des Gerichtshofes, der bald in allen Staten Italiens — in Venedig unter genauer Kontrole seitens des Senates — fungirte, die reformatorische Bewegung blutig unterdrückte und zalreiche hervorragende Vertreter derselben zwang, in das Ausland zu flüchten. Daſs das römische Sant Uffizio von vornherein nicht — wie dies Cantii (Gli Eretici d'Italia II, S. 8) behauptet — zur Abwehr schlechter, d. h. gegen das römische System gerichteter, Bücher gegründet worden, beweist die Einsetzungsbulle Licet ab initio: in derselben ist von Büchern gar nicht die Rede, sondern es wird der neuen Kongregation aufgetragen, mit allen Mitteln die Ketzer, auch die hochgestellten, zu verfolgen und die Ketzerei auszurotten. Als nun 1555 Caraffa selbst unter dem Namen Paul IV. Papst wurde, verlieh er der Inquisition wichtige Privilegien, hob ihr Ansehen und ihre erweiterte Tätigkeit noch mehr und stellte

sie unter den alexandrinischen Kardinal Ghislieri, welcher seit 1565 als Papst Pius V. das Werk Pauls IV. mit nur zu großem Erfolge fortsetzte. Die heutzutage in der Bibliothek der Dubliner Universität (Trinity College) zugänglichen Akten der römischen Inquisition, darunter das Protokollbuch von 1564—1567, gewären Einblick in die Tätigkeit dieses Gerichtes bis in das 17. und 18. Jarhundert. Sixtus V. setzte 1587 die Kongregation der Inquisition in ihrer gegenwärtigen Gestalt ein und reservirte dem Papste selbst den Vorsitz. In Neapel hatte noch 1547 der Unwille der Bevölkerung die Einfürung des Inquisitionsgerichtes verhindert; unter Pius V. finden wir es auch dort in voller Tätigkeit. In Sizilien stand es unter dem Großinquisitor von Spanien, bis zur Aufhebung 1782. In Venedig scheint (vgl. Albanese, L'Inquisizione religiosa etc., letztes Dokument) die Tätigkeit der Inquisition 1781 aufgehört zu haben. Napoleon I. hob sie für ganz Italien auf (1808), aber nach seinem Sturze sehen wir sie 1814 durch Pius VII. widerhergestellt und in mehreren Staten in neuer Tätigkeit, wo sie dann die Verbreitung der Bibel in der Landessprache und die der evangelischen Lehre zeitweise hindern konnte, bis ihre letzte Stunde selber geschlagen hatte.

In den Niederlanden, wo die Inquisition bereits im 13. Jarh. vielfach gegen die ketzerischen Parteien, welche hier auftraten, verwendet worden war, gewann sie ebenfalls im Zeitalter der Reformation weit ausgedehnte Wirksamkeit. Nachdem Karl V. schon von Worms aus am 8. Mai 1521 ein strenges Edikt gegen die Evangelischen als Ketzer erlassen hatte, setzte er sofort seinen Rat Franz van der Hulst, einen Laien, zum Generalinquisitor ein; 1525 bestimmte eine Bulle Clemens' VII. drei geistliche Amtsnachfolger für diesen, Paul III. brachte 1537 die Zal auf vier, und 1545 wurden noch Hilfsinquisitoren für alle niederländischen Landschaften angestellt. Die spanische Inquisition bildete auch hier in allem das Vorbild, und wie Karl V., so lieh auch Margaretha von Österreich bereitwilligst ihre Beihilfe. Nach Angabe von Grotius sollen unter Karl V. 100000 Menschen als Opfer gefallen sein; der Prinz von Oranien zält 50000, eine Summe, welche vielleicht auch noch übertrieben ist. Jedenfalls entfaltete die Inquisition in den Niederlanden ihren größten Eifer erst unter Philipp. II. Aber ihr Wüten und ihre Grausamkeit erregte auch eine tiefe Erbitterung, die sich oftmals in heftigem Widerstande äußerte. Endlich verbanden sich die Städte Löwen, Brüssel, Antwerpen und Herzogenbusch zu der entschiedenen Forderung, die Inquisition abzustellen; die Festigkeit dieser Städte fand Nachamung, und im Februar 1566 bildete sich in Breda ein Adelsbund, das Kompromiss genannt, welcher meist aus Katholiken bestand, schnell eine große Ausdehnung gewann und in der Bundesurkunde ausdrücklich erklärte, nichts gegen den Stat und die Kirche unternehmen, aber zusammenhalten zu wollen „wider die Inquisition, denn durch sie werde die schändlichste Sklaverei bezweckt und eingefürt, göttliches und menschliches Recht umgestoßen, Hab und Gut unsicher gemacht, Freiheit in Worten und Werken aufgehoben" (Schröckh, K.-Gesch. nach der Ref., III, S. 390 ff.). Im April 1566 kamen 3—400 Verbündete nach Brüssel und erneuerten vor der Statthalterei die Bitte um Abschaffung der Inquisition. Margaretha versprach, sich für eine Milderung der Ketzergesetze bei Philipp II. zu verwenden, dieser aber lehnte die Milderung ab; bald darauf entfaltete sich die Volkswut in einer Kirchen- und Bilderstürmerei, die von Margaretha in schrecklicher Weise an den Reformirten gestraft wurde, weil diese allein die Schuldigen sein sollten. Vorübergehender Nachgiebigkeit seitens der Statthalterei 1567 machte der von Spanien gesandte Herzog von Alba, Alvarez de Toledo, ein Ende. Als er erschien mit unumschränkter Vollmacht, legte Margaretha ihr Amt nieder, und nun wütete er mit einem von ihm eingesetzten „Blutrate" mit unerhörter Grausamkeit gegen die, deren Meinungen ihm verdächtig waren oder deren Reichtum ihn reizte. Trotzdem er vom Papste Pius V. einen geweihten Degen erhalten hatte und tausende unter furchtbaren Qualen sterben ließ, konnte er die Ausrottung des Protestantismus doch nicht erzielen, ja seine Grausamkeiten hatten den Widerstand gegen Philipp nicht nur erhalten, sondern noch gesteigert, und 1573 rief ihn Philipp

zurück. Die südlichen und nördlichen Provinzen schlossen 1576 den Vertrag von Gent; der fünfte Artikel desselben (Dumont, Corps universel diplomatique, T. V, 1, p. 278) hob die Mandate und Edikte auf, die zur Verfolgung der Ketzer erlassen worden waren. Jetzt wollte Philipp von neuem die Ausrottung der Ketzerei mit Gewalt durchsetzen. Die nördlichen Provinzen schlossen darauf die Utrechter Union, sagten sich von ihm los (1579) und errangen endlich ihre Unabhängigkeit von Spanien, die ihnen im westfälischen Frieden garantirt wurde, wärend in den südlichen Provinzen durch die Jesuiten noch manches Opfer dem Ketzerhasse fiel. Doch verschwand nun auch hier die Inquisition.

In die überseeischen Länder wurde dieselbe durch die Spanier und Portugiesen gebracht. Jene fürten sie in Amerika bald nach der Entdeckung des Landes ein, wo sie namentlich in Mexiko, Cartagena und Lima furchtbar wütete. Diese brachten sie 1560 nach Ostindien, wo sie in Goa ihren Hauptsitz fand; ebenso nach Brasilien. Erst in unserem Jarhundert ist sie dort aufgehoben worden.

So sind im Verlaufe der neueren Zeit die Zweige des Baumes auch in den katholischen Ländern abgestorben. Allein die römische Kirche ist dabei nur der ‚Ungunst der Verhältnisse' gewichen und die offiziell römische Anschauung betrachtet immer noch das Institut, für dessen Centralleitung ja auch noch eine besondere Kardinals-Kongregation bei der Kurie vorhanden ist, als zu Recht bestehend.

Litteratur: Nicolaus Eymericus, Directorium Inquisitorum, cum Commentariis Francisci Pegnae, Romae 1587 (Ven. 1607); Ludovicus Paramo De Origine et Progressu Officii Sanctae Inquisitionis ejusque dignitate et utilitate, Matriti 1589; Frà Paolo Sarpi, Storia della Sacra Inquisizione, Serravalle 1638; J. D. Reuß, Sammlung der Instruktionen des spanischen Inquisitionsgerichtes. Aus dem Spanischen übersetzt (mit Vorrede von L. T. Spittler), Hannover 1788; Sacro Arsenale overo Pratica dell'Officio della Santa Inquisizione, Bologna 1679 (über andere Ausgaben desf. vgl. Reusch, Galilei, S. 74 und 480); Friedolin Hoffmann, Gesch. der Inquisition, 2 Bde., Bonn 1878.

Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, Leipz. 1790 (Anhang von H. Martini); Henke, Conrad von Marburg 1861; Hausrath, Cuno, ders. 1861; ders. 1879; R. Wilmans, Zur Geschichte der röm. Inquisition in Deutschland während des 14. und 15. Jarhunderts (v. Sybels Histor. Zeitschr. 1879, Heft 2 (N. F., Bd. V). Vgl. den Art. „Hexenprozesse. Die Einrichtung und Wirksamkeit der Inquisition in Deutschland harret noch einer zusammenfassenden Darstellung. — Llorente, Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, Paris 1817, 4 Bde. (nachdem die ersten Umrisse bereits in Spanien herausgegeben worden waren), deutsch von Höck, Gmünd 1819, 4 Bde. Gegen Llorente: D. Jose Clemente Carnicero, La Inquisicion justamente restablecida, ò impugnacion de la obra de D. Juan Antonio Llorente, Madrid 1816 (vgl. auch den Art. „Llorente"). J. de Maistre, Lettres à un gentilhomme Russe sur l'Inquisition espagnole, Lyon 1837; C. J. Hefele, Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens u. s. w., 2. Aufl., Tübingen 1851 (achtzehntes Hauptstück). Vic de la Fuente, Historia eclesiastica de España, Bd. V, Madr. 1874; J. M. Orti y Lara, La Inquisicion, Madr. 1877; Fr. Garcia Rodrigo, Historia verdadera de la Inquisicion (1879?). Vergl. P. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien (III, 2, S. 90 ff.), Regensburg 1879; Ed. Böhmer, Franzisca Hernandez und Fray Francisco Ortiz, Leipzig 1865; Alex. Herculano, Da origem e estabelecimento da Inquisicão em Portugal, Lisboa 1854—57. Vgl. oben den Art. „Carranza". — P. Sarpi, Storia dell' Origine . . . dell' Inquisizione nel Dominio di Venezia, 1675; Albanese, L'Inquisizione religiosa nella Republica di Venezia, Venezia 1875; M'Crie, History of the Progress and Suppression of the Reformation in Italy (desgl. in Spain), new edition Edinburgh 1856; A. Caraccioli, Collectanea ad vitam Summi Pontificis Pauli IV., Col. 1612; Sala, Biografia di San Carlo und Documenti dazu: vgl. den Art. Borromeo; Publikationen aus den in Du-

blin, Trinity College Library, aufbewarten Akten der römischen Inquisition von R. Gibbings (vgl. Benrath, Akten aus römischen Archiven v. Sybel's Histor. Zeitschr. 1879, Heft 2 [N. F. Band V]) und Benrath (Rivista Cristiana, Florenz 1878, 1879 und 1880), sowie die Auswahl ders. in den wissenschaftl. Beilagen zur Augsb. Allg. Ztg. 1877, März bis Mai); Über die Galilei-Litteratur s. Hase, K.-G. (10. A.) S. 481, A. e. und dazu Reusch, Der Prozeß Galilei's und die Jesuiten, Bonn 1879, S. V f. — Über Einrichtung und Bedeutung der Inquisitionskongregation gibt Auskunft: F. H. Bangen, Die Römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster 1854, S. 91 ff.; Phillips, Kirchenrecht VI (1864), S. 583 ff.; Reusch a. a. O., Kap. VI; vgl. ferner den Art. „Büchercensur“. **(Neudecker †) Benrath.**

Inspiration bez. im theol. Sprachgebr. speziell die Einwirkung des hl. Geistes auf die Entstehung der hl. Schrift, durch welche dieselbe Ausdruck des uns geltenden Willens Gottes oder des Wortes Gottes geworden ist. Die Bezeichnung entstammt der Vulgata, welche 2 Tim. 3, 16 *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* mit omnis scriptura divinitus inspirata übersetzt. Ob damit der Sinn des griechischen Ausdrucks getroffen ist, erscheint mindestens fraglich. Derselbe gehört offenbar nur der hellenistischen und christlichen Gräcität an. Die Angabe, er werde auch in der klassischen Gräcität von Dichtern und Sehern gebraucht (Huther im Komment.), um zu bezeichnen, was Cic. pro Archia p. 8 sage: nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit, ist entschieden irrig. Denn *θεόπν.* findet sich in der klassischen und überhaupt in der Profangräcität gar nicht. An der einzigen Stelle Plut. de placit. phil. 5, 2 (Mor. 904, 2): *τοὺς ὀνείρους τοὺς θεοπνεύστους κατ᾽ ἀνάγκην γίνεσθαι· τοὺς δὲ φυσικοὺς ἀνειδωλοποιουμένης ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ κτλ.* kommt es mit größter Warscheinlichkeit auf Rechnung des Abschreibers, und steht, wie Wyttenbach vermutet, an Stelle von *θεοπέμπτους*. Außerdem findet es sich bei Pseudophokylides v. 121: *τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος*, — wenn nicht die ganze Zeile, als den Zusammenhang störend, mit Bernays zu streichen ist, — sowie im 5. Buch der Sibyllinen v. 308: *Κύμη δ᾽ ἡ μωρὰ σὺν νάμασι τοῖς θεοπνεύστοις* und v. 406: *Ἀλλὰ μέγαν γενετῆρα θεὸν πάντων θεοπνεύστων Ἐν θυσίαις ἐγέραιρον καὶ ἁγίας ἑκατόμβας.* Pseudophokylides aber ist ein Hellenist und der Verfasser des 5. Buches der Sibyllinen mit der größten Warscheinlichkeit ein zur Zeit Hadrians lebender ägyptischer Jude. Auf christlichem Boden lesen wir es 2 Tim. 3, 16 — vielleicht überhaupt die erste nachweisbare schriftliche Verwendung des Wortes. Wettstein fürt dazu aus der vita Sabae 16 (in Cotelerii monum.) die Stelle an: *ἔφθασε τῇ τοῦ χυ̅ χάριτι ἡ πάντων θεοπνεύστων, πάντων χριστοφόρων αὐτοῦ συνοδία μέχρι ο´ ὀνομάτων*, sowie die Bezeichnung des Marcus Eremita als *ὁ θεόπνευστος ἀνήρ*. Dass das Wort passivische Bedeutung hat, dürfte sich aus Sibyll. 5, 406 und den beiden zuletzt angefürten Stellen als unzweifelhaft ergeben = mit Gottes Geist begabt, göttlich begeistet (nicht begeistert, wie Ewald richtig unterscheidet). Dann aber scheint *γραφὴ θεόπνευστος* nicht wol „von Gottes Geist eingegeben“ im Sinne der Vulgata heißen zu können; vielmehr würde es mit solchen Begriffen, wie hier *γραφή*, Sibyll. 5, 308 *νᾶμα*, Quelle, verbunden s. v. a. „göttlichen Geist atmend“ bedeuten nach jenem naheliegenden Übergang der passiven in aktive Bedeutung, wie er in *ἄπνευστος*, *εὔπνευστος* vorliegt, schlecht, gut beatmet = schlecht, gut atmend. Vgl. Nonnus, paraphr. ev. Jo. 1, 102 sqq.: *οὗ ποδὸς ἄκρον ἀνδρομέην παλάμην οὐκ ἄξιός εἰμι πελάσσας, λῦσαι μοῦνον ἱμάντα θεοπνεύστοιο πεδίλου*, mit v. 129: *βαπτίζειν ἀπύροισιν καὶ ἀπνεύστοισι λοετροῖς*. Dem entsprechend könnte es auch Phocyl. 121 zu fassen sein; jedenfalls hat die Erklärung: „mit göttl. Geist begabte Weisheit“ den Vorzug, dass *θεόπνευστος* dann dieselbe Bedeutung behält, wie in den Verbindungen mit *ἀνήρ*, *ἄνθρωπος*. Ein Übergang zu der Bedeutung „von Gott gehaucht“ = von Gott eingegeben, scheint mindestens sehr schwer erklärbar, würde auch ungezwungen nur zu Phocyl. 121 passen, wärend 2 Tim. 3, 16 bei Annahme dieser Bedeutung immer eine nicht ganz leichte Metonymie vorläge. Die Bedeutung: „Geist Gottes

atmend", entspricht ebenso dem Zusammenhang, namentlich dem *ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν κτλ.*, dem *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι* V. 15, wie auch der sonstigen Redeweise, z. B. des Hebräerbriefes, in welchem das, was die Schrift sagt, bekanntlich als Rede, Wort des hl. Geistes benannt wird, vgl. auch Akt. 28, 25. Auch Origenes scheint es hom. 21 in Jerem. so zu verstehen: sacra volumina spiritus plenitudinem spirant. Dazu kommt, dass der Ausdruck: „von Gott eingehauchte, eingegebene Schrift" in Anwendung auf die ganze Schrift aus dem Rahmen der biblischen Vorstellung selbst hinaustritt, sofern dieselbe zwar wol die nicht aus menschlichem Willen hervorgegangene Weissagung (2 Petr. 1, 21) so bezeichnen würde, schwerlich aber alle übrige hl. Schrift — oder man müsste in 2 Tim. 3, 16 one jeglichen Anlass etwa den Ausdruck für eine der philonischen änliche Vorstellung von der heil. Schrift finden. Allerdings aber hat die Peschito es offenbar = von Gott eingegeben verstanden, jedoch nicht anders, als wie es Matth. 22, 43 heißt: *Δαυὶδ ἐν πνεύματι λαλεῖ.* Sie übersetzt: כָּל כְּתָב גֵּיר דַּבְרוּחָא אֶתְכְּתֶב, „denn jede Schrift, die *ἐν πνεύματι* geschrieben ist" — immerhin doch vorwaltend und in erster Linie die Vorstellung von Inspiration des Schreibenden. Ebenso die äthiop. Übersetzung: „Und jede Schrift ist in dem (durch den) Geist des HErrn und nützt rc.", wogegen die (aus dem Grundtext geflossene) arabische: „und jede Schrift, die göttlich von spiratio ist, divinam sapiens auram".

Allerdings könnte die Übersetzung der Peschito ebenso wie die Erklärung der griech. Exegeten für das divinitus inspirata sehr ins Gewicht fallen, wenn dieselbe sich nicht aus der herrschenden Vorstellung erklärte, für die man in 2 Tim. 3, 16 das entsprechende, sonst freilich nirgend gebrauchte und hier erst geprägte Wort zu finden glaubte, und welche mehr oder weniger vom alexandrinischen Judentum bezw. vom Heidentum herübergenommen war. —

Die kirchliche Inspirationslehre — oder vielmehr, da von einer Inspirationslehre kaum eher als nach der Zeit der Reformation die Rede sein kann und kirchlich, wie Kahnis mit Recht sagt, nur die Lehre ist, dass die Schrift inspirirt sei, wärend nie von der Kirche festgesetzt worden ist, wie sie inspirirt sei — die ältesten kirchlichen Vorstellungen von der Inspiration schlossen sich weit enger an den Alexandrinismus resp. an die heidnischen Vorstellungen an, als an die der jüdischen Theologie.

Das talmudische wie das alexandrinische Judentum waren einig in der unbedingten Verehrung und Anerkennung der einzigartigen Autorität der heiligen Schriften Alten Testaments. Das talmud. Judentum nimmt in Betreff der Thorah einen unmittelbar göttlichen Ursprung an. Gott habe sie mit eigener Hand geschrieben; anderwärts: Gott habe sie Mosi als seinem Amanuensis diktirt. Wenn einige Lehrer anzunehmen geneigt sind, dass Deut. 34, 5 von Josua geschrieben sei, so wird doch von anderen behauptet, auch dies habe Moses selbst nach göttlichem Diktat unter vielem Weinen geschrieben. Eine Offenbarung zweiter Ordnung bilden die Nebiim (vom B. Josua an mit Einschl. der Psalmen, Hohesl., Hiob, Koheleth, Esra), als Kabbalah d. i. Tradition unterschieden von der Thorah. Moses, heißt es einmal, schaute in einen reinen Spiegel, aber die anderen Propheten in einen unklaren; Moses sah durch einen Spiegel, die anderen durch sieben. Bei den Propheten ist die Person nicht so sehr vom Geiste Gottes hingenommen, dass ihre eigene Person ganz zurückträte und sie bewusstlose Organe des Geistes würden. Vielmehr macht sich die natürliche Eigenart so sehr geltend, dass z. B. Jesaias den Eindruck eines Mannes aus der Residenz, Ezechiel den eines Bauern macht; jener ist kurz und knapp in der Darstellung, dieser muss sich über alles verwundern und verfällt der Breite. Die Rede des Jeremias und des Amos entsprechen der heftigen Gemütsart dieser beiden. Ja es wird sogar eine Verschiedenheit der prophetischen Begabung angenommen und die dem Jesajas zu teil gewordene unmittelbare göttliche Mitteilung derjenigen aller anderen Propheten vorangestellt. „Bei der noch so strengen Anerkennung des Objektiven der Prophetie ließen die Talmudlehrer dennoch das

subjektive Bewusstsein des Propheten beim Empfange derselben nicht vernichtet sein" (Hamburger, Realencykl. für Bibel und Talmud, I, 850 ff., 857). Über die eigenartige Inspiration der Hagiogr. äußern sich erst die jüdischen Theologen des Mittelalters näher. Sie lehren, die prophetischen Bücher seien durch den Geist der Weissagung, diese durch den Geist der Heiligkeit geschrieben, — eine dem jüdischen Altertum zwar unbekannte Unterscheidung, veranlasst durch die Dreiteilung des Kan., schwerlich aber, wie J. Delitzsch (s. u.) annimmt, der unausgesprochene Grund derselben. Dass die Entstehung der Hagiographa ebenso auf Wirkung des Geistes Gottes zurückgefürt wurde, wie die der übrigen Schriften, beweist die Argumentation des Herrn e concessis Matth. 22, 43. Dass die Individualität der Vf. noch mehr in ihnen vorwaltend gedacht wurde, als in den Propheten, lässt sich ebenso aus ihrer Stelle im Kanon, wie aus verschiedenen Äußerungen schließen, in denen sie im Verhältnis zur Thorah, als die unterste Stufe einnehmend, behandelt werden.

Anders das alexandrinische Judentum. Zwar hält, in Übereinstimmung mit dem Talmud, Josephus daran fest, dass im 2. Tempel der hl. Geist fehle und bez. die Zeit des Artaxerxes Longimanus als das Ende des kanonischen Schrifttums — *ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*, c. Ap. 1, 8; Sir. praef. 1, vgl. auch 1 Makk. 14, 41 mit 2 Makk. 2, 13. Trotzdem nimmt Jos. ebenso wie Philo und das B. der Weish. 7, 27 eine Fortdauer der prophetischen Begabung an. Philo schreibt jedem frommen und weisen Manne, speziell auch sich selbst, *προφητεία* zu, und der Siracide stellt bei aller Bescheidenheit doch seine Schrift den väterlichen Büchern eher gleich, als dass er sie unterordnete, Sir. praef. 5 sqq., 33, 17 sqq. Die Sage von der Entstehung der Septuaginta beruht ebenso, wie die Aufnahme der Apokr. in dieselbe, auf dieser Theorie. Scheinbar also weitherziger und freier als das talmudische Judentum, vertritt der Hellenismus in Wirklichkeit eine bei weitem strengere Inspirationslehre. Alle Schriftsteller des Alten Test.'s sind Propheten. Bei der prophetischen Erleuchtung aber cessirt das menschliche Bewusstsein. Der Prophet ist Organ des durch ihn redenden Gottes, seiner selbst nicht bewusst und seines Willens beraubt. Er ist Dolmetscher des göttlichen Willens, one zu wissen, was er redet, denn er befindet sich im Zustande der Ekstase, der *θεοφόρητος μανία*. Die Ekstase, *ἐνθουσιοῦντος καὶ θεοφορήτου τὸ πάθος*, ist *ἡ ἠρεμία καὶ ἡσυχία τοῦ νοῦ*, Phil. quis rer. div. haer. I, 510 ed. Mang. cf. 511: *τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.* Andere Stellen s. bei Delitzsch, De inspir. etc., S. 10 ff. In diesem Zustande sind sie auch beim Schreiben, denn da ihnen die Offenbarung im Zustande der Ekstase und also des aufgehobenen Bewusstseins zu teil wird, so können sie dieselbe selbstverständlich auch nicht nachher aus Erinnerung niederschreiben, denn sie können sich nicht erinnern. Philo selbst glaubt die Ekstase aus der bei seiner eigenen schriftstellerischen Arbeit gewonnenen Erfarung beschreiben zu können, de migr. Abr. I, 441. Zwar scheint man nicht alles in der hl. Schrift als im Zustande der Ekstase geschrieben angenommen zu haben, z. B. die zeitgenössischen Mitteilungen der Propheten, *τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶν συγγραφόντων*, Jos. c. Ap. 1, 7. Dergleichen ist jedoch verhältnismäßig zu geringfügig, um etwa auf die Annahme einer verschiedenen Wirksamkeit des heiligen Geistes zu füren. Eher könnte man eine solche Annahme als Konsequenz der bevorzugten Stellung erwarten, welche Philo und Josephus im Einklange mit dem Talmud der Thorah zuweisen. Dennoch ist weder diese Bevorzugung noch die geringere Wertung der Hagiographa durchschlagend genug, um die obige Theorie von der Entstehung der biblischen Schriften zu beeinflussen. Ja nicht einmal die Unterscheidung zweier Arten von

Inspiration bei Moses, der ἑρμηνεία, wo Gott allein redet und mit seinem Dolmetscher gleichsam eine Person wird, und der προφητεία (de vit. Mos. III. II, p. 163 sq. ed. Mang.) ist dazu im Stande. Diese Unterscheidung ist eine rein formale, vgl. Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des Alten Testaments, S. 161. Die heiligen Schriftsteller haben ebenso geredet wie geschrieben im Zustande der Ekstase, durch welche das Selbstbewusstsein und die Selbsttätigkeit aufgehoben und der Mensch zum rein passiven Organe des Geistes Gottes bezw. des Logos wird, — dies ist die hellenistische Ansicht.

Auch die hl. Schrift kennt eine Ekstase, aber weder deckt sich diese mit der philonischen Ekstase, noch ist es biblische Vorstellung, dass die Inspiration sich wesentlich durch Versetzung in Ekstase vollziehe. Die Versetzung in Ekstase ist, wie sich ergeben wird, nicht ausgeschlossen, aber sie ist weder die einzige, noch auch nur die hauptsächliche Weise der Inspiration, vielmehr etwas durchaus außerordentliches. Vor allen Dingen geschieht die Mitteilung der durch Offenbarung empfangenen Kunde an andere nie im Zustande der Ekstase, ausgenommen vielleicht den Fall einer Prophetie wider Willen wie bei Bileam. Nach biblischem Begriff ist die Ekstase derjenige Zustand, in welchem dem für die Warnehmung übersinnlicher Dinge an und für sich ungeschickten Menschen übersinnliche Offenbarungen zu teil werden, sei es, dass es göttlich gezeigte Symbole wie Akt. 10, 10; 11, 5; Jerem. 1, 11. 13, oder dass es überirdische Realitäten oder Bilder zukünftiger Dinge sind, wie bei Bileam Num. 24, 3. 4; 22, 31, bei Gehasi 2 Kön. 6, 17; vgl. 2 Kor. 12, 1 ff.; Apok. 1, 10. In diesem Zustande ist der Mensch entweder ἐν πνεύματι, d. h. den Schranken seines an die Sinne gebundenen Warnehmungsvermögens enthoben, vgl. Apok. 1, 10; 2 Kor. 12, 1 ff., oder es fallen diese Schranken momentan, one dass zugleich die sinnliche Warnehmung aufgehoben erscheint, und die Warnehmuug übersinnlicher Erscheinungen 2c. tritt in den Zusammenhang des wachen Lebens, one ihn zu unterbrechen, ein, vgl. Luk. 1, 11 ff. In keinem Falle erscheint der Zustand der Ekstase als ein solcher, der keine Erinnerung des in ihm wargenommenen zurücklasse. Denn, wie Augustin zu Ps. 67, § 36 richtig bemerkt, ist die Ekstase nicht (wie bei Philo) eine alienatio a mente, sondern eine alienatio mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstretur.

Weder aus der hl. Schrift selbst also stammt die philonische resp. hellenistische Theorie von ihrer Entstehung, noch aus der eigentlichen jüdischen Theologie, — sie entstammt vielmehr in gerader Linie dem Heidentum. Dieses allein kennt eine θεοφόρητος μανία, wie Philo die Ekstase auch nennt, welcher im bibl. Sinne, genau genommen, nur der Begriff der Besessenheit entsprechen würde. Es ist nicht ganz genau, wenn der Begriff, mit welchem Philo rechnet, lediglich auf Rechnung seines „Platonisirens" gesetzt wird. Auch noch andere Momente, vielleicht Einflüsse orientalischer Religionen, dürften mitgewirkt haben (vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, S. 296). Jedenfalls aber ist es die allgemeine Vorstellung der Griechen von dem ἐνθουσιασμός, der μανία der μάντεις, und die platonische Ansicht von der Quelle der künstlerischen Hervorbringung und dem Ursprunge der Philosophie aus solcher μανία oder göttlichen Begeisterung, welche Philo aufgenommen hat. Cf. Plat. Jon. 534, b: κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ. ἕως δ' ἂν τουτὶ ἔχῃ τὸ κτῆμα, ἀδυνατὸς πᾶς ποιεῖν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ χρησμῳδεῖν. Vergl. auch Mezger, Art. Divination in Pauly's Real-Encykl. der class. Alterthumswissenschaft, II, S. 1120 ff. Freilich besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der platonischen und philonischen Ansicht, welcher aber nicht das Wesen, sondern die Bedeutung der Ekstase betrift. Nach Plato ist die Verwirrung der Seele, welche sie bei der Erinnerung an die in ihrem übernatürlichen Dasein geschauten Urbilder mit Entzücken ergreift, doch nur der Ausgangspunkt der Philosophie, indem der dadurch geweckte philosophische Trieb, der Eros, das Streben, dem Unsterblichen änlich zu werden, seine Befriedigung sucht und erlangt auf dem Wege der dialektischen Methode (Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 1,

3. Aufl., S. 516). Für Philo dagegen ist die Ekstase das Ziel des Strebens, die vollendete Versenkung in die Gemeinschaft Gottes durch volles Aufgeben des individuellen Bewusstseins. Aber gerade dieser Unterschied zeigt, dass Philo im Grunde nichts höheres kennt, als den gemeinen Begriff der Ekstase, wie er von der Mantik und dem Mysterienkultus hergenommen ist, zu dessen Anwendung und Ausdehnung auf analoge Erscheinungen des Offenbarungsgebietes er sich dann in seinem Synkretismus für berechtigt hielt.

Die gleiche im Grunde genommen durch und durch heidnische Vorstellung finden wir in der christlichen Kirche gleich an der ersten Stelle wider, an der uns bestimmte Aussagen über die Art und Weise der Inspiration begegnen. Wärend nämlich bei den apostolischen Vätern nur die Tatsache der Inspiration in der Art, wie sie die hl. Schrift Alten Test.'s citiren, einfachen Ausdruck findet, betonen die Apologeten des 2. Jarhunderts die göttliche Entstehung der in der hl. Schrift niedergelegten Erkenntnis und äußern sich darüber so, dass sie unverkennbar nicht bloß eine mechanische, sondern eine mantische Inspiration lehren. Vgl. die bei Delitzsch a. a. O., S. 36 ff. gesammelten Stellen, namentlich Just. coh. ad Graec. 8. 10; Apol. I, 36; Athen. leg. 9, 42. Justin sagt von den hl. Schriftstellern (coh. ad Gr. 8): *καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐράνοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινος ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.* Athenagoras behauptet ausdrücklich die Ekstase der Propheten, *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι*, leg. 9, 42; Theophil. ad. Autol. 2, 9. Um dies zu begreifen, wird man sich vergegenwärtigen müssen, dass den im Heidentum geschulten Männern mit der Erkenntnis der christlichen Warheit nicht bloß im allgemeinen der göttliche Ursprung der ersten Erkenntnis derselben und damit der hl. Schrift sich aufdrängte, sondern um so leichter sich auch die griechischen Vorstellungen von der Entstehung solcher Erkenntnisse geltend machten, je weniger die christliche Warheit das Ergebnis schlussmäßigen Denkens sein wollte und konnte und jemehr der mit dem Christentum unauflöslich verknüpfte Begriff der Offenbarung und der Wirksamkeit des Geistes Gottes solche Vorstellungen zu rechtfertigen schien, die noch genärt wurden durch das der Sibylle (coh. ad Gr. 37) beigelegte Ansehen. Nimmt man dies letztere, die Gleichstellung der heidnischen Sibylle mit den Propheten und die bedeutsame Stellung hinzu, welche die Weissagung in der hl. Schrift einnimmt, bringt man das Gewicht in Anschlag, welches die Apologeten auf die Weissagung legten und legen mussten und dass die Zurückfürung der Weissagung auf göttlichen Geist für das ganze Altertum selbstverständlich war, so bedurfte es kaum der Bekanntschaft mit Philo, von welchem Justin mit größter Anerkennung spricht (coh. ad Gr. 9. 10. 13), um ihn zu dieser Ansicht zu bringen, welche schließlich im Montanismus ihre entschiedenste Vertretung fand. Dazu wolle man nicht vergessen, dass die Betrachtung immer von der alttestamentlichen Schrift, resp. den Propheten ausgeht. Auf die neutest. Schriften wendet sie zuerst an Theophil. ad Autol. 3, 12.

Der Opposition der Kirche gegen den Montanismus ist es zu danken, dass die Ansicht von der Ekstase als der Form der Inspiration keine nachhaltige Anerkennung fand. Miltiades, auch ein Apologet, schrieb nach Eus. h. e. 5, 17 gegen die Montanisten *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Clemens Al. bezeichnet die Ekstase als ein Merkmal der falschen Propheten und des bösen Geistes (Strom. 1, 311) und seit Origenes kennzeichnet die Verwerfung der aus dem Heidentum stammenden Vorstellungen die Auffassung der Kirchenlehrer. Im vollkommensten Gegensatze gegen den Montanismus wollte man in den Propheten nichts unbewusstes anerkennen — Chrys. hom. 29 in ep. ad Cor.: *ὁ δὲ προφήτης — μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα·* cf. Epiphan. haer. 48, 2. 3; Athan. c. Arian. 4; Hieron. prol. in expos. Jes. ed. Valla, IV, p. 3. praef. comm. in Nah. VI, 536; Gregor. M. Mor. in Job. c. 13). Hierdurch wurde freilich wider eine an-

dere Überspannung, die des Begriffs der Offenbarung eingeleitet. Denn die Durchfürung dieser Ansicht musste die alttestamentliche Erkenntnis auf gleiche Stufe stellen mit der neutestamentlichen und so schließlich zu der zwar nicht mantischen aber mechanischen Inspirationslehre der älteren protestantischen Dogmatik gelangen. Die Ansätze einer richtigeren Erkenntnis, wie wir sie in der Unterscheidung des Irenäus zwischen prophetischer und apostolischer Inspiration (adv. haer. III, 11, 4) und in seiner Anung einer heilsgeschichtlichen Entwickelung (IV, 9, 3) finden, blieben one Frucht. Die Inspirationslehre der Kirchenväter verbindet mit der vollsten Anerkennung der uneingeschränkten Einwirkung des heiligen Geistes auf den Willen und die Erkenntnis der biblischen Schriftsteller die Anerkennung ihrer Selbständigkeit und Selbsttätigkeit, auf welche mehr noch als Form und Stil zurückgefürt wird. Ein Versuch, die Vereinigung der Wirksamkeit des hl. Geistes mit der selbständigen Tätigkeit der hl. Schriftsteller zu begreifen, wird nicht gemacht. Derselbe Irenäus, welcher die Eigentümlichkeiten des paulinischen Stils ableitet aus der velocitas sermonum suorum et propter impetum, qui in ipso est spiritu, ist darum doch nicht gewillt, die Einwirkung des hl. Geistes auf die Einzelheiten der Ausdrucksweise hintanzustellen, sondern sagt adv. haer. III, 16, 2: Potuerat dicere Matthaeus: Jesu vero generatio sic erat; sed praevidens Spiritus sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthaeum ait: Christi autem generatio sic erat. Derselbe Augustin, der von den Evangelisten sagt, sie hätten geschrieben ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius, vel prolixius (de consensu evv. II, 12), vergleicht die Apostel mit den Händen, die niederschrieben, was das Haupt Christus diktirte (ibid. 1, 35). Hieronymus weiß von Solöcismen und änl. in der Schrift zu reden, findet aber gerade darin ein Zeugnis für die Einwirkung des hl. Geistes, quod apostolus . . absque rhetorici nitore sermonis et verborum compositione et eloquii venustate nunquam totum mundum traducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia verbi, sed in virtute Dei (Comment. in ep. ad. Eph. II, ad 3, 1). Weiter scheint Origenes zu gehen, der nicht bloß den Apostel Paulus im Namen aller bibl. Verfasser sagen läſst, daſs er den köstlichen Schatz in irdenem Gefäß beware, sondern auch fordert, daſs man unterscheide zwischen dem Wort als Klang und Zeichen und zwischen dem Inhalt. Letzterer sei stets richtig, in den Worten fehlten bisweilen die Verfasser, obgleich sie nie sogleich schrieben, was ihnen in den Sinn kam, sondern alles einzelne, Worte, Satzbau u. s. w. mit großer Sorgfalt zuvor erwogen. Indes dies hindert ihn nicht, nicht bloß jeden Irrtum auszuschließen, sondern auch zu behaupten, daſs durch alle Teile der hl. Schrift, selbst die zufälligen Buchstaben, sich die Fülle der göttlichen Majestät ergieße. „Wer den Urheber der Welt und der Schrift für dasselbe Wesen hält, kann hierüber nicht zweifelhaft sein". Cf. Sel. in Deut. p. 386, Hom. in Jer. 21, 282; Hom. in Ez. VI, 376. Origenes hat unter den Kirchenvätern sich offenbar am eingehendsten mit der Frage nach der Art der Inspiration beschäftigt und die mitgeteilten Äußerungen hängen genau mit seiner Theorie zusammen, wonach die Inspiratiou eine Erhebung des Gemütes und eine Öffnung des inneren Gehörssinnes für die Warheit ist, eine höhere Stufe der Erleuchtung, welcher alle Frommen gewürdigt werden. Sie erfordert die höchste Besonnenheit des Geistes für diejenigen, welche Organe und Vermittler der göttl. Offenbarungen für die minder lauteren, einer unmittelbaren Erleuchtung unfähigen Menschen sein sollen, vgl. Jes. 6. (Ausfürlicheres s. Redepenning, Origenes, I, S. 253 ff.) Hiernach vereinigt sich für Origenes in der Inspiration eine gesteigerte Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes mit einer diese hervorrufenden gesteigerten Wirksamkeit des hl. Geistes.

Damit war ein fruchtbarer Ansatz für das Verständnis der eigenartigen Entstehung der hl. Schrift gegeben. Es lag nicht an dem Zusammenhang dieser Anschauung des Origenes mit anderen Sätzen seines Systems, namentlich dem Verhältnis des Geistes zum Logos, dem des Logos zum Vater und dem Verhältnis Gottes zur Welt, auch nicht an dem Verdacht, in den die Rechtgläubigkeit des

Origenes geriet, dass diese Ansätze fruchtlos blieben. Vielmehr fehlte, als die Zeit der Apologeten vorüber und der Montanismus überwunden war, der Anlass, das praktische Interesse an der Ausgestaltung dieser Lehre. In den innerkirchlichen Kämpfen wurde die Auktorität und damit der göttliche Ursprung der hl. Schrift nicht in Zweifel gezogen. Durch den Austrag jener Kämpfe und die Erstarkung der kirchlichen Ordnung trat der Autorität der Schrift die der Kirche zur Seite, welche ein solches Gewicht in die Wagschale warf, dass Augustin bekannte: evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas (adv. Man. 5). Noch freilich galt: *αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν* (Athanas. contr. gent. 1, p. 1 B), aber es bahnte sich namentlich durch die Annahme einer fortdauernden Inspiration, welche in den Beschlüssen der Konzilien gipfelte, die Theorie einer zwiefachen Erkenntnisquelle an, der divinae legis auctoritas und der ecclesiae catholicae traditio, wie sie Vincentius in seinem commonitorium aufstellte, und für welche es sich bloß um einen Kanon zur Beurteilung, also um die Feststellung der Tatsache handelte, nicht um die Frage nach der Art der Inspiration. Dass in der antiochenischen Schule die menschliche Seite der heiligen Schrift stärker betont wurde, war bei der gleichzeitigen Anerkennung ihrer Auktorität zu wenig von Gewicht, um eine Erörterung über die Inspiration selbst hervorzurufen. Auch die weitgehenden Äußerungen Theodors von Mopsueste, das Buch Hiob sei ein Gedicht auf heidnischem Grund und Boden entstanden, das Hohelied sei ein langweiliges Brautkarmen, Salomo habe (Prov. und Koheleth) zwar den *λόγος γνώσεως*, aber nicht den *λόγος σοφίας*, die prophetische Gabe, empfangen, betrafen ja nicht die Inspiration der heiligen Schrift im allgemeinen, sondern nur die Frage, ob alle Teile der heiligen Schrift gleichmäßig an der (prophetischen) Inspiration Teil hätten, und hatten keinen anderen Erfolg, als bei der Entscheidung des Dreikapitelstreites auf dem 5. ökumenischen Konzil zu Konstantinopel verworfen zu werden.

So blieb es denn bei der Annahme einer einzigartigen und umfassenden Eingebung des heiligen Geistes, welche die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Verfasser nicht ausschloss, one dass die Art der Inspiration näher untersucht und erörtert wurde. Naturgemäß trat dann die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Vordergrund, so dass man die Selbsttätigkeit der Verfasser kaum noch beachtete. Als Agobard von Lyon die äußerlichsten Zeichen dieser durch die Inspiration nicht aufgehobenen Selbständigkeit hervorhob und behauptete, die heiligen Schriftsteller hätten nicht immer die Regeln der Grammatik beobachtet, ging der Abt Fredegis von Tours so weit, zu behaupten, dass der heilige Geist selbst etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore apostolorum gebildet habe. So leicht es auch Agobard hatte, sich durch die bedenkliche Analogie zu verteidigen, in welche dann die heiligen Schriftsteller mit Bileams Eselin gerieten, so wenig kam es ihm auf der anderen Seite in den Sinn, die Wirksamkeit des heiligen Geistes irgendwie beschränken zu wollen; er fürte vielmehr jene Erscheinung auf eine Herablassung des heiligen Geistes zu den menschlichen Schwächen zurück.

Die Scholastik bezeugte kein tieferes Interesse für den Begriff der Inspiration. Zwar wird er im Zusammenhange des Systems mit der gewonten Sorgfalt erörtert. Das Gewicht aber, welches ihm doch eigentlich um seines Zusammenhangs willen mit dem der Offenbarung auch für die Scholastiker zukäme, wird ihm nicht beigelegt, wie er denn auch nicht im Zusammenhange mit letzterem erörtert wird. Dass er hie und da den Gegenstand ernstesten Nachdenkens gebildet hat, wird uns bezeugt; so hat z. B. Anselm sich viele Nächte lang mit der Frage beschäftigt, wie die Inspiration wol zu denken sei, namentlich wie die Propheten die Zukunft als die Gegenwart schauen konnten (Möhler, Gesammelte Schriften I, 52). Thomas von Aq. behandelt die Frage in der Lehre von den Tugenden, übergehend von den allgemeinen Tugenden zu denen einzelner, wo dann die Charismata, gratiae gratis datae, in erster Linie stehen. Die auf die Erkenntnis bezüglichen Gnadengaben werden unter den Begriff der Prophetie befasst, zu welcher gehören inspiratio und revelatio. Erstere bewirkt die Er-

hebung der intentio mentis ad percipienda divina, letztere die perceptio divinorum. Die Prophetie ist in gewissem Sinne eine passio; wie schon beim natürlichen Erkennen der Intellekt etwas erleidet, so muss das prophetische Licht erst recht der Seele des Propheten einwonen per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis. Es gibt verschiedene Formen und verschiedene Grade der Prophetie, letzteres sowol hinsichtlich des Inhalts als der Zeit der Offenbarung. Die Form anlangend, ist zu unterscheiden, ob die göttliche Erleuchtung auf übernatürliche Dinge sich bezieht oder nur auf göttliche Vergewisserung in Betreff dessen, was die menschliche Vernunft aus sich erkennen kann. Letzterer Art ist die Erleuchtung der Verfasser der Hagiographa, ersterer die der eigentlichen Propheten, die deshalb auch in der Person Gottes redeten, wogegen jene in eigener Person redeten. Die eigentlich prophetische Erleuchtung ist darum auch die höhere, hat aber je nach Zeit und Inhalt wider ihre Stufen. David erkennt mehr als Moses, obwol die Art, wie Moses Gott schaute, höher steht. Je näher Christo, desto größer die Erleuchtung, bis zur Zeit der Gnade der Son Gottes selbst das Geheimnis der Trinität offenbart und die Diener des Neuen Testamentes deshalb quasi magis revelate spectantes auch hoch über Moses stehen. An das Charisma der Erkenntnis schließt sich nun das des Wortes, one welches die Erkenntnis anderen nicht zu gute käme. Das rechte Wort zu wirken bedient sich der heilige Geist der menschlichen Zunge, quasi instrumenti, ipse autem est qui perficit operationem interius. Aber der Segen des Wortes wird bisweilen gemindert durch Schuld des Hörers, bisweilen aber auch durch Schuld des Redenden selbst. (Summa secunda secundae, qu. 171—174. 177). Die Wirksamkeit des heiligen Geistes ist also nicht eine vergewaltigende, die Selbsttätigkeit lahm legende. Darüber jedoch läßt Thom. sich nicht aus, inwieweit gewisse Erscheinungen des Schriftwortes sich auf diese Weise erklären. Er hat es nur mit der sittlich-religiösen Wirkung des Wortes zu tun und dass nach dieser Seite hin dem Schriftwort kein Mangel anhaftet, kommt ihm gar nicht in Frage. Wo er von einem Mangel redet, der dem geistgewirkten Wort anhaften könne, hat er nicht sowol das Schriftwort im Auge, sondern die so wenig wie die übrigen Geistesgaben erloschene Gabe des Wortes in der Kirche.

Die Auktorität der Schrift war unbestritten, aber das Bedürfnis, sie anzuwenden und sie zu untersuchen, war nicht vorhanden und wurde auch nicht geweckt. Die Mystik hatte ein tiefes Gefül für die Gotteskraft des Schriftwortes und ein Verständnis für die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Aber die Annahme einer Fortdauer auch der Gabe der Inspiration ließ die Inspiration der heiligen Schrift trotz des ihr eingeräumten Vorzugs nicht sehr aus dem Rahmen der allgemein möglichen Erfarung von der Wirksamkeit des Geistes heraustreten. So verband sich mit der feststehenden Auktorität der Schrift eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen ihre Einzigartigkeit. Die durch Berufung auf Gal. 2, 11 ff. gestützte Behauptung Abälards, dass die Propheten und Apostel nicht irrtumsfrei gewesen, wurde von ihm selbst nur zaghaft angewandt. Als aber der Humanismus die in der menschlichen Beschränktheit ihrer Verfasser begründeten Mängel der heil. Schrift aufzeigte, fand die Kirche und Wissenschaft dadurch die Auktorität der Schrift nicht beeinträchtigt.

So fand die Reformation das Dogma vor. Noch nie seit der Apostel Zeit war so großartiger Gebrauch von der heil. Schrift gemacht, noch nie ihre Auktorität so entschieden und durchgreifend zur Geltung gebracht, noch nie ihre Gotteskraft so mächtig erlebt worden, wie jetzt. Um so weniger aber wurde reflektirt über die Art, wie sie zu stande gekommen sei. Genug dass sie da war. Daran dachte niemand, ihre Autorität zu bestreiten. Nur um die Anwendung war Streit. Daraus erklärt es sich, dass wir bei den Reformatoren selbst wie bei ihren Zeitgenossen und in der unmittelbar nachreformatorischen Zeit genau die bisherige Auffassung der Inspiration one weitere Erörterung des Verhältnisses der beiden bei Entstehung der heil. Schrift zusammenwirkenden Faktoren und one Begrenzung des Umfanges, in welchem der Schrift Inspiration zukomme, widerfinden. One Begrenzung des Umfanges, — denn auf der einen Seite ist die heil. Schrift

für Luther ein Buch, in welchem „an einem Buchstaben, ja am einigen Titel mehr und größer gelegen ist, denn an Himmel und Erde", auf der andern Seite weiß er zu sagen von Heu, Stroh und Stoppeln, welches den Propheten bei ihren eigenen guten Gedanken mit untergelaufen sei, von einem unzureichenden Beweise des Apostels Paulus Gal. 4, 21 ff. („zum Stich zu schwach") u. a.

Was das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors zu einander betrifft, so ist es Luther ebenso gewiss, dass der heil. Geist Urheber der Schrift ist, als dass die Verfasser nicht bloß an ihren Menschlichkeiten zu erkennen sind, sondern vor allem ihr eigenes Herz in Worten ausgeschüttet haben, in denen ihnen niemand gleichkommt. Mit der Formel „Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen" würde man diese lebensvolle Anschauung doch nur sehr ungenügend bezeichnen. In thesi unterschied sie sich nicht von der traditionellen Auffassung, nur in der Energie ihrer Anwendung und ihres Ausdrucks. Ebenso wie Luther stand Calvin. Der heiligen Schrift gebürt ein Ansehn, ac si vivae ipsae Dei voces exaudirentur. Der heilige Geist ist ihr Verfasser, welcher mehrfach rudi et crasso stylo usus est. Dies schließt nicht aus, dass Calvin nicht bloß Ungenauigkeiten und Irrungen, wie Matth. 27, 9 u. a. anerkennt, sondern vor allem ebenso wie Luther durch die Schrift in den Herzen ihrer Verfasser liest. Wie Luther und Calvin, so standen auch ihre Zeitgenossen und Schüler. Mit derjenigen Auktorität, welche die schmalkaldischen Artikel der heiligen Schrift zuerkennen, wenn sie sagen: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, sonst niemand", stand auch ihr göttlicher Ursprung fest, und so eng war die Zusammengehörigkeit von Schrift und Geist, dass die schmalkald. Artikel entschieden aussprechen: Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente. Wie aber dieser Ursprung der Schrift geartet sei, kam vorläufig nicht in Frage. Chemnitz ist der erste, der (im examen conc. Trid.) eine eingehende Lehre von der heiligen Schrift aufstellt, aber indem er die Aufgabe hat, die Autorität der auch von den Gegnern als inspirirt anerkannten Schrift gegenüber der Kirche und der Tradition sicher zu stellen, kann er e concessis argumentiren und die Frage nach Wesen und Art der Inspiration drängt sich ihm nicht auf. Selnecker befasst die Inspiration unter den Begriff der Offenbarung und beschreibt sie als einen occultus flatus quo sancti olim Patriarchae et Prophetae divinitus multa edocti fuerunt, setzt diesen Vorgang aber in unverkennbare Analogie mit der Einwirkung und Einwonung des heiligen Geistes in den Gläubigen. Joh. Gerhards reichhaltige Erörterung des locus de scriptura sacra enthält ebenfalls keine näheren Bestimmungen über den Begriff der Inspiration. Allein je mehr es sich um die Sicherung der Auktorität der heil. Schrift handelte, desto seltener werden Äußerungen und Zugeständnisse, wie die Bugenhagens, dass die Evangelisten geschrieben haben, quod ipsis visum est, und dass Irrtümer der Septuaginta in den Text des N. T.'s übergegangen seien. Es war ja natürlich, dass alles Schwergewicht auf den göttlichen Ursprung des Schriftwortes fiel. Als nun zu der Polemik gegen Rom die gegen den Synkretismus hinzukam, und Calixt in Annäherung an katholische Theologen unterschied zwischen einer revelatio oder Inspiration im strengeren Sinn, die sich auf die Heilswarheit selbst beziehe, und einer directio divina bezüglich dessen, quae in sensus incurrerunt aut aliunde nota fuerunt, wofür es keiner Offenbarung, sondern nur einer Leitung bedürfe, ne quidquam scriberent a veritate alienum, da war für das nach unverbrüchlicher gesetzlicher Auktorität verlangende Geschlecht die Zeit für eine handhaftere Gestaltung der Lehre von der heiligen Schrift, für eine vermeintlich festere Sicherung der Schriftautorität gegen ihre Gefärdung im eigenen Lager gekommen, und diese musste an dem Punkte einsetzen, wo die Auktorität der Schrift ihren Ursprung hat. Calov ist der Begründer der nun entstehenden und gewönlich als kirchlich bezeichneten Inspirationslehre. Ihm ist Inspiration die Form der Offenbarung. Schlechthin nichts kann in der Schrift sein, quod non sit scriptoribus divinitus suggestum et inspiratum. Nam si ulla tantum particula scripturae esset e notitia et memoria vel revelatione humana deprompta, non omnis scriptura dici pos-

set universaliter divinitus inspirata. Und nun folgen alle jene Bestimmungen eines Quenstedt, Baier, Hollaz u. a., daſs die heil. Schriftsteller nicht haben dürfen den sensum divinum in ea conjicere verba, quae ipsi pro arbitrio suo eligerent, sed ipsorum erat haerere et pendere ab ore dictantis spiritus sancti, daſs der Stil des N. T.'s von allen Barbarismen und Soloecismen frei sei u. s. w., bis zur Behauptung der Inspiration auch der Vokale im A. T. seitens der reformirten Theologen Buxtorf Vater und Son, wie sie auch in die formula cons. helv. aufgenommen ist, ja bis zur Ausdehnung der Inspiration auf die Interpunktion bei Gisb. Voet. Der Widerspruch eines Musaeus wenigstens gegen die Reinheit des neutestamentlichen Stils zog demselben die schwersten Befehdungen zu, obwol er trotzdem die Verbalinspiration lehrte.

Diese Inspirationslehre war ein schlechthinniges Novum. Zwar fehlte bloß der Begriff der Ekstase zur Erneuerung der von der Kirche im Gegensatze gegen den Montanismus einmütig aufgegebenen mantischen Inspirationslehre Philos und der alten Apologeten. Aber das Fehlen dieses Begriffs verschlechterte die Sachlage nur, indem es die mantische Inspiration zu einer mechanischen herabdrückte und sie nicht bloß außer Analogie, sondern in vollkommenen Widerspruch setzte zu aller anderweitigen Wirksamkeit des heiligen Geistes. Nirgend in dem Zusammenhange des göttlichen Wirkens findet sich ein Anknüpfungspunkt dafür. Wenn die Annahme einer Ekstase doch noch wenigstens eine Selbstbereitung der heiligen Schriftsteller forderte, ein *καθαρὸν ἑαυτὸν τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ* (Justin, siehe oben), so war dies für die so geartete Inspiration nicht mehr erforderlich. Von einer Zeugenschaft, die die eigene Person einsetzt, wie die Apostel sie für sich in Anspruch nehmen, kann nicht mehr die Rede sein. Sie könnten alle Bileam und Kaiphas sein, der Effekt wäre derselbe. Diese Konsequenzen wurden freilich nicht gezogen und würden mit aller Entschiedenheit abgelehnt sein. Aber unausbleiblich sind sie.

Daſs die Theologen der römischen Kirche wenigstens zum teil einer freieren Auffassung zugetan waren (wie z. B. Bellarmin, Canus, R. Simon), verschlug umsoweniger, als sie das Interesse verfolgten, die Autorität der Schrift der der Kirche unterzuordnen, obwol die Beschlüsse des Tridentinums die heil. Schrift als ein Diktat des heil. Geistes bezeichnet hatten. Ebensowenig Erfolg hatte es, daſs die Arminianer mit einigen französischen und deutschen reformirten Theologen eine freiere Ansicht vertraten. Erst dem neuen Aufschwung des christlichen Lebens im Pietismus war es vorbehalten, nicht one Erfolg zu widersprechen. Es dürfte weniger „die Auflehnung der religiösen gegen die dogmatische Seligkeit“ (Tholuck nach Gaß, Georg Calixt, S. XI), als vielmehr das größere Verständnis für die Wirksamkeit des heiligen Geistes im persönlichen Leben gewesen sein, welches dem Pietismus ebenso wie den „durch ihre exemplarische Frömmigkeit berühmten“ geistesverwandten Dissenters der anglikanischen Kirche, einem Baxter, Doddridge u. a. nahe legte, wenigstens wie Spener die reine Passivität der biblischen Verfasser zu bestreiten. So wenig aber der Pietismus eine Erneuerung kirchlichen Lebens und kirchlicher Wissenschaft bewirkte, so wenig erzielte er eine Umgestaltung der jüngsten Inspirationslehre im positiven Sinne, wobei freilich nicht vergessen werden darf, daſs er seine edelsten Früchte erst in Bengel und der Bengelschen Schule getragen hat, von der eine neue, noch bis heute die fruchtbarste Einwirkung auf die Gestaltung der Lehren von der Offenbarung und von der heiligen Schrift ausgegangen ist. Die kirchliche Theologie nahm eine immer freiere Stellung zur heiligen Schrift ein. Der menschliche Faktor trat in den Vordergrund der Betrachtung. Dem Supranaturalismus blieb von der Inspiration nur die Mitteilung der durch die Vernunft nicht zu findenden Warheiten übrig — also eine auf ein bestimmtes Gebiet des Schriftinhaltes beschränkte Erleuchtung. Dem Rationalismus ging über der grammatisch-historischen Exegese der göttliche Inhalt der Schrift verloren. Bedeutung für die Entwickelung unseres Dogmas kann ihm nur insofern zugeschrieben werden, als er den Menschlichkeiten, die sich in der Schrift finden, nachhaltige Anerkennung verschafft hat. Für die große und selbständige Bedeutung des Menschlichen im Unterschiede von

jenen Menschlichkeiten fehlte ihm alles und jedes Verständnis, weil ihm alle und jede Kongenialität mit der Schrift fehlte.

Die neuere Entwicklung der Inspirationslehre knüpft teils an Schleiermacher, teils an die Bengelsche Schule an. Letztere vertritt die Erhaltung und Weiterbildung einer positiven Lehre von der heiligen Schrift, Schleiermacher baut von Grund aus neu. Wärend dem Rationalismus das Verständnis für den eigenartigen Geist der Schrift ganz entschwunden war, setzte Schl. gerade hier ein, nur dass es ihm nicht der den Menschen gegenüber zugleich selbständige Geist Gottes war, aus dem sie geboren, sondern der h. Geist wie er seinem Begriffe nach nichts anderes als der Gemeingeist der christl. Kirche ist und als solcher die Quelle aller Geistesgaben und guten Werke, auf den sich alle Gedankenerzeugung zurückfürt, so weit sie dem Reiche Gottes angehört. Auch das Apokryphische ist noch inspirirt, sofern noch die einzelnen Spuren von Zusammenhang mit dem christlichen Geistesleben von ihm herstammen. Im Kanonischen ist seine Wirksamkeit durch das Individuum näher bestimmt fast one von ihm geschwächt zu sein, so jedoch, dass in keinem Einzelleben der Unterschied von Christo ganz aufgehoben ist (Gl. L. § 130, 2). Seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist kein Zeitalter one eigentümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken. Dieser Geist aber, der christliche Gemeingeist, ist das Wollen des Reiches Gottes, in jedem einzelnen sein Gemeingeist, in dem Ganzen seiner Innerlichkeit nach ein schlechthin kräftiges Gottesbewusstsein, mithin das Sein Gottes in demselben, bedingt durch das Sein Gottes in Christo (§ 116, 3). Der eine wesentliche Faktor desselben ist die von Christo geweckte Empfänglichkeit, der andere die durch ihn geweckte Selbsttätigkeit. Der reinigende Einfluss der lebendigen Erinnerung an Christus macht das erste Glied aller Darstellungen des christlichen Glaubens, das Zeugnis der unmittelbaren Schüler Christi, zur Norm für alle folgenden. Es versteht sich bei dieser Auffassung von selbst, dass die Inspiration sich nicht bloß auf die Schriften, sondern auf die ganze amtliche Wirksamkeit der Apostel erstreckt. Darum ist auch zwischen dem apostolischen Lehren und dem evangelischen Erzälen kein Unterschied, denn die Gedanken der Apostel sind nur Entwicklung der Äußerungen Christi und die reine und vollständige Auffassung der Lebensmomente Christi ist ebenso eine notwendige Bedingung für die gesamte apostolische Amtstätigkeit, wie die Sicherstellung der richtigen Erinnerung ihre Aufgabe ist. An diese Wirksamkeit des heiligen Geistes schließt sich die Aufbewarung der apostolischen Schriften als das Werk des seine eigenen Erzeugnisse anerkennenden Geistes. Das Alte Test. teilt weder die normale Dignität noch die Eingebung des N. T. Es ist aus dem israelitischen, also nicht aus dem christlichen Gemeingeist geboren. Derselbe ist nur uneigentlich heiliger Geist, nämlich nur sofern sich mit ihm das Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit verbindet, also etwas dem christlichen Gemeingeist verwandtes, eigentlich nur höchste Empfänglichkeit für den heiligen Geist.

Das Hauptgewicht liegt also bei Schleiermacher auf seiten der menschlichen Verfasser. Sie sind vermöge ihres Verhältnisses zu Christo die vollgültigen ursprünglichen Zeugen der christlichen Warheit. Der Geist, der sie bestimmt, ist nicht der überweltliche Geist Gottes, sondern nur so weit von ihnen unterschieden, wie das Allgemeine von dem Besonderen. Er ist an die Personen gebunden und kann sich nur durch sie äußern. Der christliche Gemeingeist ist eine Bestimmtheit ihres Geisteslebens. Theopneustie wird man die Beeinflussung durch diesen Geist schwerlich noch nennen können. Schl. weist ausdrücklich jede Frage nach dem Verhältnis dieses heiligen Geistes oder Gemeingeistes zu dem heiligen Geiste in der Trinität ab. So ist seine Inspirationslehre formell und materiell der geradeste Gegensatz zu derjenigen Gestalt, welche sie zuletzt in der Theologie des 17. Jarhunderts angenommen hatte. Dennoch enthalten seine Aufstellungen in wesentlichen Punkten einen nicht wider aufzugebenden Fortschritt. Einmal darin, dass die Inspiration aus der Geschichte in der sie erscheint begriffen werden soll; sodann in der Wertung des menschlichen Faktors für die Bezeugung und Mitteilung der göttlichen Warheit, wärend derselbe bis dahin immer nur ertragen und mit in den Kauf genommen wurde. Ferner die Einordnung der Inspiration

in die einheitliche und doch mannigfaltige Wirksamkeit des heiligen Geistes und endlich die Einordnung der schriftstellerischen Wirksamkeit und damit die Einwirkung des heiligen Geistes auf dieselbe in die gesamte amtliche Wirksamkeit ihrer Verfasser. Aber diese Punkte betreffen nur die Art der Inspiration, also die formelle Seite. Es wird nun alles auf den ersten Punkt ankommen, auf die Zugehörigkeit der Inspiration zu einer bestimmten Geschichte; dass ein solches Verhältnis besteht, wird nirgends bestritten. Es bleibt Schl.'s Verdienst, dies Verhältnis zum Ausgangspunkt genommen zu haben; ob umfassend genug, ob der wirklichen Geschichte entsprechend oder gemäß einer Theorie über dieselbe, ist eine andere Frage. Jedenfalls muss die Inspiration aus diesem Verhältnis begriffen und alle Bestimmungen über Wesen und Art derselben müssen aus dieser Geschichte begriffen werden.

Hier setzt denn auch die neuere Entwickelung durch Rothe und Hofmann ganz entschieden ein, nachdem zuvor Twesten in teilweisem Anschlusse an Schlm. die supranaturale Fassung der Inspiration „one die Übertreibungen des 17. Jarhunderts" erneuert, Beck eine selbständige Berichtigung und Weiterbildung der alten Inspirationslehre, Philippi eine Widerherstellung derselben versucht hat. Twesten nimmt von Schl. nur die Bestimmung des Geistes als des kirchenbildenden Prinzips mit dem Unterschiede auf, dass es nicht bloß der göttliche Gemeingeist, sondern der gottheitlich sich zur Gemeinde verhaltende Geist ist. Beck erkennt in der Theopneustie ein wesentliches Moment des „Offenbarungsorganismus" und stellt sich damit entschiedener noch als Twesten auf supranaturalen Boden. Aber sie ist nicht die Offenbarung, sondern eben ein Glied des Offenbarungsorganismus. Damit ist nicht bloß die Gleichsetzung beider in der Theologie des 17. Jarhunderts aufgegeben, sondern auch die alte Unterscheidung von Offenbarung und Inspiration ein bedeutsames Stück weiter gefürt. Denn was Beck hier den Offenbarungsorganismus nennt, ist die göttliche Heilsbeschaffung auf dem Wege der Geschichte, und damit ist auch von ihm erkannt, dass aus dem Zusammenhange der Heilsgeschichte heraus die Inspiration verstanden werden muss. Nur scheinbar aber berürt sich hier Beck mit Schl.; die Anknüpfung liegt in der Bengelschen Schule, deren edelste und verheißungsvollste Frucht die Erkenntnis ist, welche Gottfr. Menken im J. 1793 dahin zusammenfasste: „Die Bibel ist keine Dogmatik . . ., sie ist vielmehr ein geschichtliches, harmonisches Ganzes. Alles, was sie lehrt, lehrt sie uns entweder unmittelbar in Geschichte oder es ruht doch auf Geschichte, hat seinen Grund und sein Licht in der Geschichte" (Dämonologie S. 153, Werke VII, 68). Die Zugehörigkeit der Inspiration zum Offenbarungsorganismus lässt im Gegensatze zu Schl. das Hauptgewicht auf den göttlichen Faktor fallen. Die Inspiration hat den Zweck, die Offenbarung nicht bloß für, sondern in und durch Menschen zu bezeugen. Darum setzt sie die Wirkung der Offenbarung, die Widergeburt und das aus ihr sich entwickelnde Gottesleben voraus und schließt daran an. Hiemit ist sie eingegliedert in den Zusammenhang der innermenschlichen Geisteswirksamkeit, die Bedeutung des menschlichen Faktors gewart und den Übertreibungen des 17. Jarhunderts vorgebeugt. Sie wird dann weiter unter den Begriff der an die Widergeburt anschließenden, mit ihr gesetzten Erleuchtung gefasst, woraus sich die Annahme von Stufen, sowie die Möglichkeit der Inspiration auch dort, wo noch keine Widergeburt sein kann (A. T.), ergibt, nur ist sie im letzteren Falle nicht bleibender Zustand. Diese Befassung unter den Begriff der Erleuchtung gibt aber eigentlich die Einreihung in den Offenbarungsorganismus auf. Beck vertauscht die Geschichte und den Organismus der Heilstaten Gottes mit der Geschichte und dem Organismus des menschlichen Heilslebens und wird damit seinem Ausgangspunkte untreu.

Philippi befasst die Inspiration gleichfalls unter den Begriff der Erleuchtung, setzt sie aber auch der Offenbarung gleich, indem auf ihrer höchsten apostolischen Stufe nur noch ein begrifflicher, kein sachlicher Unterschied zwischen beiden bestehen soll. Die Inspiration „ist derjenige Akt des Geistes Gottes auf den Menschengeist, durch welchen letzterer ganz in das Offenbarungsobjekt hineinversetzt und befähigt wird, dasselbe rein und ungetrübt widerzugeben, oder derjenige

Zusammenschluss des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, durch welchen die Offenbarung des letzteren lauter und unentstellt zum Inhalt des ersteren wird". Demgemäß ist wie in der Offenbarung so auch in der Inspiration eine alt- und neutest. Stufe oder näher die gesetzliche, die prophetische und die apostolische Inspiration zu unterscheiden. Mit Recht wendet Hofmann ein, dass Philippi die Einwonung des heiligen Geistes, welche den Christen zum Christen mache und seine auf die Ausrichtung des apostolischen Berufes gerichtete Wirkung in eins vermenge. Zu dieser Vermengung kommt jene Gleichsetzung mit der Offenbarung, wodurch diese Auffassung unhaltbar werden dürfte. Wie Ph. versuchen auch Henderson und Gaussen die Theorie des 17. Jarh. zu erneuern.

Ganz entschieden nimmt Rothe seinen Ausgangspunkt in der Zugehörigkeit der Schrift zur Offenbarung, von der sie ein unabtrennlicher Bestandteil ist. Sie ist Urkunde derselben im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes. Daraus ergibt sich ihre Einzigartigkeit und ihre Eigenart. Nicht dass man sie als inspirirt bezeichnen dürfte. Dies Prädikat kommt nur Menschen zu. Ihre Eigenart rürt daher, dass ihre Verfasser mithandelnde Personen sind in dem geschichtlichen Hergange der göttlichen Offenbarung. Darum ist ihr religiöses Bewusstsein ein spezifisches und in seiner Eigentümlichkeit ein für alle Zeiten normatives. An sie ergeht die Offenbarung unmittelbar. Das eine Moment der Offenbarung ist ein subjektives, inneres und fällt in sie selbst hinein. Dies ist die Inspiration, ein momentaner, flüchtig dahin eilender Zustand, welcher die Reihe der Lebensentwicklung des Menschen aus eigener Selbstbestimmung unterbricht (vgl. Thom.Ag.) und daher nicht für schriftstellerische Tätigkeit verwendbar. Solche Inspirationen sind den bibl. Schriftstellern zu teil geworden. Durch dieselben sind sie die Inhaber des richtigen Verständnisses des objektiven Momentes, nämlich der göttlichen Manifestation und somit die authentischen und zwar allein authentischen Ausleger der Offenbarung. Der Eindruck, den die göttliche Offenbarung bei ihrem Eintritt in die Geschichte macht, ist in ihnen in voller Unmittelbarkeit vorhanden; nach einem Gesetz der Geschichte muss demselben eine Stärke und Reinheit eignen, wie sie vorerst nicht wider vorkommen kann. Denn sie verhalten sich zunächst nur rezeptiv. Nunmehr erst treten sie selbsttätig ein, aber nicht bloß als Schriftsteller. Jedoch begründet die schriftstellerische Tätigkeit eine besonders gesteigerte Empfänglichkeit für die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Deshalb nehmen wir in den amtlichen Schriften der Apostel und ihrer Gehilfen ein besonders hohes Maß von Wirkung des ihnen eignenden heiligen Geistes war. Dies ist ihre Erleuchtung, etwas habituelles im Unterschiede von der momentanen Inspiration. Somit kann von Inspiration der heil. Schrift auch nicht einmal in dem abgeleiteten Sinne die Rede sein, in welchem sie als ein Werk inspirirter Verfasser so heißen könnte. Denn Inspiration bezieht sich nicht auf schriftstellerische Tätigkeit. Die heilige Schrift ist einfach ein Ausfluss des göttlichen Lebens ihrer Verfasser.

Abgesehen von der Frage nach dem Rechte des Wortes Inspiration wird man auch von dieser Darstellung sagen müssen, dass sie ihren eigenen Ansprüchen nicht gerecht wird, — gerade den Ansprüchen, von deren Erfüllung unbedingt der Erfolg der Untersuchung abhängig ist. Rothe will die Bibel aus ihrer Zugehörigkeit zur Offenbarung und zwar wesentlich zu der geschichtlichen Tatsache der göttlichen Manifestation begreifen. Aber er gewinnt dies Verständnis von einem allgemeinen Gesetz der Geschichte aus, anstatt vor allem aus der Eigenart derjenigen Geschichte, um die sichs handelt, und aus dem „Mithandeln" der betreffenden Personen selbst.

In Hofmann treffen die Einflüsse der Bengelschen Schule mit den von Schleiermacher ausgehenden zusammen. Wenn irgendwo, so hat bei ihm die heilige Schrift ihre Stelle in der Heilsgeschichte. „Am Schlusse des Lehrstücks, dessen Inhalt die auf Christum vorbildliche Geschichte ausmacht, steht der Satz, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu sein, habe Israel einer Zusammenfassung jener Geschichte im Worte, eines entsprechenden Schriftdenkmals derselben bedurft, dessen Herstellung dann ebenso wie die

Vorbildlichkeit der Geschichte, deren Denkmal es war, ein Werk des Geistes Gottes gewesen sein werde. Und am Schlusse desjenigen Lehrstücks, dessen Inhalt die Entstehung der Kirche ausmacht, steht der Satz: um von dem Anfange der in Jesu Christo vermittelten Geschichte zum Ende derselben übergeleitet zu werden, habe seine Gemeinde eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben bedurft, welches also durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden, werde hergestellt sein, um nun samt dem von der heilsgeschichtlichen Gegenwart aus verstandenen Schriftdenkmale ihrer Vorgeschichte ihre heilige Schrift zu sein" (Hofmann, Die heil. Schr. N. T. I, 2. Aufl., S. 49). Für alles, was zur Fortfürung der heil. Geschichte dient, waltet der heil. Geist dem Menschen hinsichtlich seines Naturlebens bestimmend inne, wie es für den jedesmaligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist. Wie die dem Gemeinwesen Gottes dienenden Machtübungen kraft des Geistes Gottes geschehen, so weissagen die Propheten des A. B. kraft desselben Geistes. Die Bestandteile der Schrift sind nicht die einen mehr als die andern kraft göttlicher Wirkung hervorgebracht worden. Das durch den Geist in der individuellen Menschennatur gewirkte entstammt dieser, wie das Kind der Mutter; diejenige Freiheit, welche zum Wesen des Menschen gehört, wird nicht geschädigt. Wie aber Wirkung des Geistes Gottes die Schriften hervorgebracht hat, so hat sie auch Wirkung des Geistes Gottes zusammengebracht.

Ob man von der Bedeutung und Stellung des Schriftganzen in der heiligen Geschichte wird ausgehen dürfen, um die eigenartige Entstehung — denn um diese handelt es sich bei der Inspirationsfrage — zu begreifen, sowie, ob man die Geisteswirksamkeit, durch welche die heilige Schrift zusammengebracht ist, mit derjenigen, durch welche sie entstanden ist, auf eine Linie stellen darf, erscheint mehr wie fraglich. Die Kanonicität ist Gotteswirkung, die Herstellung des Kanon Aufgabe der Gemeinde Gottes. Was etwa Ergebnis der Erkenntnis resp. Gewissheit sein kann, dass die Schrift inspirirt ist, die Bedeutung der so zu stande gekommenen Schrift, darf nicht Ausgangspunkt der Erkenntnis sein. Es handelt sich zunächst um die Tatsache der Inspiration, sodann um Wesen und Art derselben, worüber es bei Hofmann an näheren, als den oben angegebenen Bestimmungen fehlt.

Was den Begriff der Inspiration betrifft, so besagt derselbe, wie zu Anfang nachgewiesen, etwas anderes als das griech. θεόπνευστος, welches sich nicht auf die Entstehung, sondern auf die Art der Schrift bezieht. Atmet aber die Schrift Gottes Geist, so wird sie diese ihre Beschaffenheit auch nur von Gott her haben. Atmet sie Gottes Geist in einzigartiger Weise, so wird sich dies auch in einzigartiger Weise auf Gott zurückfüren. Damit sind wir berechtigt, von einer besonderen Einwirkung Gottes, und weil alle Wirkung Gottes durch seinen Geist sich vermittelt, von einer besonderen Einwirkung des heiligen Geistes auf die Entstehung der heiligen Schrift zu reden, für welche dann Inspiration das im kirchlichen Sprachgebrauch gemünzte Wort ist.

Atmet nun wirklich die heilige Schrift Geist Gottes in einzigartiger Weise? und ist die Inspiration Tatsache? Die Feststellung der Tatsache ist die erste Aufgabe. Dass die Schrift Geist Gottes atmet, wird erkannt auf dem Wege gottbezogenen Verhaltens; gleichwie wir inne werden können, was Gottes ist, so können wir auch dieser Eigenart der Schrift inne werden. Es ist dies ein Erlebnis, eine Erfarung des gottbezogenen Lebens oder des Glaubens. Indes diese Erfarung gilt noch nicht κ. ἐ. dem Inhalte der heil. Schrift, sondern zugleich dem, was die Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, bekennt, bezeugt und überliefert. Es fragt sich, ob diese Erfarung sich auf die Schrift in irgend welcher besonderen Weise bezieht? Es ist eine geschichtliche Tatsache, dass zwar die Erkenntnis der christlichen Warheit auf Grund des Zusammenhanges mit der Kirche one besonderes persönliches Verhältnis zur heiligen Schrift entsteht, aber ebenso ist es Tatsache, dass mit der Gewinnung dieser Erkenntnis sofort ein besonderes Verhältnis zur heiligen Schrift eintritt, welches jenem unbedingt regelnd und richtend übergeordnet ist. Mit andern Worten, das kirchliche wie jedes andere Zeugnis von der göttlichen Warheit ist und namentlich bleibt uns nur in dem

Maße gewiss, in welchem es sich in Übereinstimmung befindet mit der h. Schrift bezw. von dieser bestätigt wird. Was vom Geiste Gottes stammt, wird, wie alles Wirken und Walten des Geistes Gottes an seinem Gegensatze zur Sünde bezw. zu unserer sündigen Art erkannt. Ist eine untrügliche Sündenerkenntnis möglich — und sie ist der Anfang aller Warheitserkenntnis —, so ist auch eine untrügliche Erkenntnis dessen, was des Geistes ist, möglich. Je reiner, völliger und mächtiger dieser Gegensatz heraustritt und sich zu erkennen und zu erfaren gibt, desto völliger ist das, woran wir solches warnehmen, des Geistes. Solche Warnehmung und Erfarung wird aber, wenn sie richtig ist, nicht die eines einzelnen sein. Sie muss die Art einer allgemeinen, wenigstens allgemein möglichen Erfarung an sich tragen, deren Allgemeinheit nur beschränkt sein kann durch das der Freiheit anheimfallende sittlich-religiöse Verhalten. Es ist darum auch kein Gegenbeweis, wenn Jemand diese Erfarung nicht kennt. Nun trägt aber diese Erkenntnis und Erfarung jene Art an sich; sie ist die Erfarung einer Gemeinschaft, der Kirche, in allen Generationen sich als dieselbe widerholend, in der geschichtlichen Entwicklung sich bereichernd und vertiefend. Die Schrift hat sich der Kirche stets und immer wider ausgewiesen und insbesondere sich bewärt als den untrüglichen kritischen Maßstab des religiös-sittlichen Verhaltens, als die unbedingt reine Quelle desselben und als die maßgebende Norm aller abgeleiteten Bezeugung. Dies ist das testimonium spiritus sancti, die kirchliche und individuelle Erfarung von der Bedeutung der heil. Schrift. Sie bezieht sich auf die Schrift als Ganzes. Ob resp. inwieweit sie in all ihren Teilen derselben entspricht und diese Geistesart an sich trage, bedarf der Einzeluntersuchung, für welche die Entscheidung dieser Frage nicht umgangen werden kann.

Die ganze Schrift hat es mit der göttlichen Heilsoffenbarung zu tun und auf diese bezieht sich die in Rede stehende Erkenntnis und Erfarung. Den Inhalt der Schrift bildet eine Geschichte, die Geschichte nämlich, welche sich zwischen Gott und der Menschheit begeben hat, bezw. begeben wird. Sie wird uns berichtet, gedeutet, geweissagt. Dieser Geschichte Bedeutung ist die Beschaffung, Zueignung und Vollendung des Heils. Es ist nach dem Gesagten verständlich, wie dieser Inhalt, auch die Weissagung, als Warheit erkannt werden kann. Die Besonderheit, in der in der Schrift der Geist Gottes sich warzunehmen gibt, ruht deshalb auf einem besonderen Verhältnis der Schrift zur Heilsoffenbarung. Indem dem Glauben die besondere Zugehörigkeit der Schrift zur Heilsoffenbarung feststeht, ergibt sich, dass ihre Verfasser zum heiligen Geiste, wie er in der Heilsgeschichte wirksam ist, in besonderem Verhältnis stehen, in einem Verhältnis, welches nicht bloß auf ihrer Seite, sondern auch auf seiten des heiligen Geistes bezw. der Heilsoffenbarung statt haben muss. Welcher Art dieses Verhältnis ist, kann, da es ein geschichtliches ist, bedingt durch die betr. Geschichte, nun auch nur aus der Geschichte, wie sie in der heiligen Schrift uns vorliegt, erkannt werden.

Es ist ein verschiedenes Verhältnis je nach der Zeit, der es angehört. Der Unterschied der alt- und neutestamentlichen Gottesoffenbarung ist im allgemeinen der der Gottesferne und der Gottesnähe. Vor dem Eintritte der Heilsgegenwart oder vor der Widerherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit, welche die neutestamentliche Zeit bringt, konnte Gott nur aus seiner überweltlichen Ferne her und one dieselbe aufzugeben sich in Verbindung setzen mit solchen, die er zu Zeugen seines Heilswillens erwälte. Dem entsprechend finden wir im A. T. einen dem N. T. fremden Ausdruck in Betreff der göttlichen Mitteilungen an seine Zeugen, welcher in bedeutsamer Weise den Unterschied alt- und neutestamentlicher Inspiration ausprägt. Von der Mitteilung des göttlichen Wortes an die Propheten heißt es durchgängig דבר יהוה היה אל (vergl. Joh. 10, 35) und von dem Vernehmen dieses Wortes חזה דבר יהוה Jes. 2, 1; Mich. 1, 1; Am. 1, 1, vgl. Ps. 89, 20; Jes. 13, 1; 1 Chron. 25, 5. Nur vereinzelt und nur außerordentlicherweise wird die Entfernung (Entfremdung) zwischen Gott und den Menschen durchbrochen und überbrückt, und auch subjektiv kann das Wort Gottes unmittelbar nur auf außerordentliche Weise vernommen werden.

Im N. T. ist das Wort, der Ausdruck des Heilswillens Gottes, aus seiner Ferne und Verborgenheit in die Weltgegenwart eingetreten in Christo, Röm. 10, 5—8; Tit. 1, 3; Akt. 10, 36; 13, 26; 1 Petr. 1, 23 ff. Vgl. Akt. 6, 7; 12, 24; 19, 20; 2 Tim. 2, 9; 2 Thess. 3, 1; Joh. 17, 14; Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1—3 mit Joh. 10, 35. Um die Gottesoffenbarung in Christo warzunehmen und zu erkennen, bedarf es nicht mehr der besonderen Art und Weise, wie den Propheten göttliche Mitteilungen zu teil wurden, wie denn auch das Schauen der Propheten und das Sehen der Jünger sich unterscheidet, Luk. 10, 24; 1 Petr. 1, 10. Es bedarf im allgemeinen nur der gläubigen Selbstbeziehung zu Christus, um die Offenbarung zu empfangen, Matth. 11, 25; 16, 17, vgl. mit Joh. 6. 45 f.; 14, 21. Diejenigen, die berufen werden, den ersten Einblick in das in Christo offenbar gewordene Geheimnis der Liebe Gottes zu tun, erhalten damit den Beruf und werden in den Stand gesetzt, Zeugen Gottes zu sein, Matth. 10, 27; Joh. 15, 15; Luk. 10, 16. Zwischen ihnen und den Genossen des neuen Bundes besteht hinsichtlich der Selbstoffenbarung Gottes und der Erkenntnis des Heiles ein anderes Verhältnis, als zwischen den Propheten und dem Volke des Alten Bundes. Die neutestamentliche Ausrüstung zur Zeugenschaft ist in erster Linie begründet durch die gläubige Selbstbeziehung zu der in Christo erkannten Selbstoffenbarung Gottes in Christo und das neutest. Zeugnis erfolgt nur im Zusammenhange des hiernach sich gestaltenden Glaubenslebens. Es gibt sich zugleich als Frucht und Wirkung der in dem persönlichen Leben durch das Glaubensverhältnis zu Christus bestehenden Gemeinschaft mit Gott. Von den alttestamentlichen berufenen Gotteszeugen wird ebenfalls wie überall, wo es sich um Gott handelt, Glauben erfordert, aber die alttest. Theopneustie kann nur getragen sein von der gläubigen Selbstbeziehung zu dem Gott, mit dem erst in der Zukunft wirkliche Lebensgemeinschaft möglich ist.

Die neutestamentliche Heilsbezeugung ist bedingt durch die Tatsache der neutestamentlichen Gottesoffenbarung und Heilsbeschaffung, wie sie objektiv in Christo geschehen ist, und wie sie in das persönliche Leben eintritt durch die Einwonung des hl. Geistes. Aber es ist nicht dasselbe, in der durch den Empfang des heil. Geistes zustandegekommenen Gottes- und Heilsgemeinschaft zu stehen, und dieses Heil zu bezeugen zu haben. Letzteres ist besondere Aufgabe, besonderer Beruf auf Grund des allgemeinen Christenstandes und erfordert wie jeder besondere Gottesdienst zu aller Zeit besondere Geistesausrüstung; der Beruf zur ersten, also grundlegenden, und darum für alle Folgezeit maßgebenden Zeugenschaft erfordert solche Ausrüstung in besonderem Maße. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in seinem Verhältnis zu den grundlegenden Zeugen des Heils ist darum eine zwiefache. Indem er ihnen das Heil tatsächlich zueignet als Geist der Widergeburt, bezeugt beziehungsweise bestätigt er ihnen die Tatsache des Heils. Indem sie die Aufgabe haben, das Heil zu bezeugen, verleiht er ihnen im Anschluss an ihre persönliche Heilserfarung nach der Regel, dass den Aufgaben die Gaben entsprechen, eine Erkenntnis und ein Verständnis des Heiles und zugleich eine Befähigung, es zu verkündigen, wie dies alles für den Zeugen, der mit seiner persönlichen Erfarung einzutreten hat, erforderlich ist, 1 Kor. 2, 10 ff. Die Voraussetzung der neutest. Theopneustie ist die Heilserfarung, und zwar die erste Heilserfarung, die von Menschen gemacht wurde. Anschließend an ihren Gnadenstand ist die Inspiration die besondere Ausrüstung der betr. Personen zur grundlegenden Zeugenschaft in dem ganzen Umfange dieses ihres Berufes, den sie ebenso durch ihre mündliche Verkündigung, wie durch ihre schriftstellerische Wirksamkeit ausrichten. Die Inspiration ist *ihre Amtsgnade, ihr Charisma, welches sie befähigt, ungeachtet der individuellen, allgemein menschlichen sowol wie schuldbaren, Unvollkommenheit* (Gal. 2, vergl. mit 1 Kor. 9, 16 ff.) *zu einer für alle Zeit grundlegenden und maßgebenden Aussage der Heilstatsachen und ihrer Bedeutung.* Hiefür haben wir eine Analogie in der allgemeinen christlichen Heilserkenntnis und ihrem Verhältnis zum inneren Leben. Das letztere kann weiter reichen und entwickelter sein als jene, oder umgekehrt. In keinem Falle decken

sie sich. Sogar bei fortgeschrittener Entwickelung des inneren Lebens sieht sich der Christ immer hinter dem, was er erkannt hat und weiß, zurückgeblieben und ist befähigt, mehr auszusagen, als er in sich trägt.

Wenn nun im N. T. zu besonderem Wirken im Dienste Gottes besondere Ausrüstung erforderlich ist, so erst recht für die Zeit des A. T., wo der Geist Gottes noch nicht im Menschen wonen und walten konnte als Geist und Kraft der Erlösung. Der Einwonung des Geistes im Neuen Bunde entspricht im Alten Test. nur die Einwirkung des Geistes. Wenn sich nicht einmal im Neuen Bunde und bei der neutest. Geistesausrüstung Amtsgnade und Gnadenstand decken, indem die Amtsgnade weitergreift als die persönliche Entwickelung im Glaubensleben, so erklärt sich, wie im Alten Bunde eine Geisteseinwirkung stattfinden kann als Amtsgnade, one dass der Geist schon Lebensprinzip ist. Nur wo im N. T. die Zukunft zur Sprache kommt und es sich nicht bloß um die Gestaltung derselben im allgemeinen in Kraft der Heilsgegenwart, sondern um dieselbe im Kampf mit den widerstrebenden Elementen der Geschichte handelt, wird die neutestamentliche Inspiration in größerer Analogie mit der alttestamentlichen zu denken sein.

Es ergibt sich aus alledem noch ein weiterer Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Theopneustie. Die Theopneustie der neutest. Heilszeugen ist nicht als vereinzelter, immer wider neu von Gott gewirkter Zustand aufzufassen, sondern ist eine bleibende Bestimmtheit, wärend sie im A. T. wenigstens als Theopneustie der Propheten nur als etwas zeitweiliges auftritt. Für die Zeit des A. B. ist der Geist als Amtsgeist sozusagen nur accidentiell an die Person gebunden. Er bestimmt sie im Bereiche ihrer amtlichen Wirksamkeit, wärend ihr persönliches inneres Leben unter demselben Geistesmangel leidet, wie das ihrer Zeit- und Volksgenossen, Joh. 7, 39. Darin ist es begründet, was wir 1 Petr. 1, 10. 11 lesen. Am schroffsten tritt dieser Unterschied alt- und neutest. Geistesausrüstung darin hervor, dass es nicht einmal stets ethisch und religiös qualifizirte Zeugen sind, sodass es für die Zeit des A. B. eine Prophetie wider Willen gibt. Num. 22—24; Jonas; 1 Kön. 13; Joh. 11, 49 bis 52.

So ist das alttest. Zeugnis ein verhältnismäßig unfreieres. Die Subjektivität tritt deshalb mehr zurück als im N. T., wenn auch nicht völlig. Die neutest. Zeugen müssen den Geist Gottes Geist ihres persönlichen Lebens werden lassen, Gal. 1, 12. 15. 16; 2, 11—21. Dadurch ist es ihnen möglich, als selbstständige Zeugen Gottes aufzutreten, nicht nur als Organe Gottes und seines Geistes, Eph. 3, 4; Joh. 15, 26. 27. Nach dieser Seite hin haben wir aus der Zeit des A. B. nur eine Analogie des neutest. Zeugnisses, die Schriften der Chokmah, welche aber neben dem individuellen Gepräge zugleich auch den eigentümlichen Mangel des neutest. Geistes als des Geistes des persönlichen Lebens hervortreten lassen.

Aus dem eigentümlichen Charakter der neutest. Theopneustie als einer bleibenden Bestimmtheit der Heilszeugen erklärt sich noch eine andere Warnehmung. Wenn nämlich Paulus einen Unterschied macht zwischen Aussagen, die er auf göttliche Mitteilung zurückfürt, und seiner eigenen Meinung, so will er doch die Unterscheidung zwischen inspirirtem und nicht inspirirtem Wort darum nicht zulassen. Vergl. 1 Kor. 7, 40. 6. 10. 12. 25; Röm. 9—11; 11, 25 mit Eph. 3, 3—6; 1 Kor. 15 mit 15, 51. Dem entspricht es, dass Paulus seine Ausfürungen getrost dem Urteil seiner Leser unterstellt. Vergl. 1 Kor. 10, 15; 11, 13 mit 2 Kor. 4, 2. Ferner: ist die Theopneustie eine Lebensbestimmtheit, kein nur auf Momente sich beschränkender Zustand der Zeugen, so können sie auch von andern als zur Heilsverkündigung gehörigen Dingen, wie 2 Tim. 4, 13, reden, one dass ihre Inspiration in diesem Falle ruhte.

Der Inhalt des geistgewirkten Heilszeugnisses bringt noch eine andere Eigentümlichkeit mit sich. Da es sich wesentlich um Bezeugung und Deutung von Tatsachen handelt, so geht die Heilsverkündigung Hand in Hand mit der geschichtlichen Berichterstattung; zu dieser bedarf es ebenfalls der besonderen Befähigung

durch den Geist Gottes. Deshalb wird die alttestamentliche Geschichtsschreibung wesentlich eine prophetische sein müssen, um die Geschichte ihrer eigenen Tendenz nach darstellen zu können. Nur ist es nicht die Kenntnis, sondern das Verständnis der Geschichte, welches durch den Geist Gottes ebenso wie in Betreff der neutest. Geschichte gewirkt wird. Die Kenntnis ist eine durch das Leben selbst, seis durch Zeitgenossenschaft und Augenzeugenschaft, seis durch schriftliche oder mündliche Tradition, vermittelte. Die Befähigung zu dieser Berichterstattung werden wir für die Zeit des A. Bundes wesentlich dort zu suchen haben, wo die Aufgabe und Befähigung zur Bewarung der göttlichen Bestimmung Israels vorhanden war, bei den Propheten, in den Prophetenschulen und bei dem Priestertum. Ist es nun nicht die Kenntnis, sondern das Verständnis der Geschichte, auf welches sich die Geistesausrüstung bezog, so erklären sich Erscheinungen der heil. Geschichtsschreibung, die ihr mit aller Geschichtsschreibung eignen, Abweichungen in den begleitenden Umständen, in der chronologischen Ordnung 2c.

Nur noch ein Punkt bedarf besonderer Erwänung. Wenn wir in der heil. Schrift N. T.'s Bestandteile finden, die sich nicht auf die unmittelbaren Zeugen der Heilsoffenbarung zurückfüren, so entsteht die Frage, inwiefern für solche Bestandteile die Inspiration würde in Anspruch genommen werden können, da es derselben wesentlich ist, das grundlegende Heilszeugnis hervorzubringen? Jedenfalls kann nur die Zeitgenossenschaft dazu geeignet sein. Man wird sich die Bedeutung vergegenwärtigen müssen, welche die Erfarung der ersten Generation der Kirche, die das Evangelium von den unmittelbaren Zeugen empfangen hat, für alle Folgezeit hat. Sie schließt sich mit dem apostolischen Zeugnis zusammen und hat die Bedeutung, ja die Aufgabe, die erste und darum für die Folge grundlegende Bestätigung des Originalzeugnisses zu sein. Das Zeugnis der Apostelschüler setzt das Zeugnis der Apostel voraus, dient aber dazu, das Zeugnis derselben zu einem Zeugnis der Zeitgenossenschaft zu erheben.

In dieser Art etwa würde Wesen und Art der Inspiration sich aus der Geschichte der Offenbarung selbst ergeben. Nicht gehindert, wie die Theologen des 17. Jarhunderts fürchteten, und nicht beschränkt, wie ihre Gegner annehmen, wird die Wirksamkeit des hl. Geistes durch die Selbständigkeit und Eigenart der biblischen Schriftsteller, sondern ermöglicht und gefördert, weil vermittelt. Die Inspiration ist das Gegenteil von Aufhebung der menschlichen Selbständigkeit, — vielmehr Stärkung derselben; sie ist nicht Herablassung zur menschlichen Eigenart, sondern Heiligung derselben, damit die Person in ihrer Eigenart selbständig eintrete für Gottes Werk und Willen. Die Inspiration liegt weder außerhalb des Kreises christlicher Erfarung, noch steht sie außerhalb des Zusammenhanges aller sonstigen Wirksamkeit des Geistes. Sie gliedert sich als Inspiration des Neuen Testaments ein in den Zusammenhang des inneren Lebens und in den Zusammenhang der in der Kirche wirksamen Charismata, wenngleich sie als Befähigung zur grundlegenden Zeugenschaft zwar nicht auf die Entstehung der hl. Schrift, aber doch auf die Zeit des Anfangs der Kirche Gottes beschränkt ist und bleibt.

Litteratur: Geschichtliches: Sontag, Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelberg 1810; Credner, De libror. N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium. I., Jen. 1828. Desselben Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schr., I, S. 1—91; Rudelbach, Die Lehre von der Inspiration der hl. Schrift, Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche, 1840, I, 1—60; II, 1—66; IV, 1—40; Tholuck, Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. 2c., 1850, Nr. 16—18, 42—44; Ders., Art. Inspiration in der ersten Aufl. dieser Encykl.; Grimm, Art. Inspiration bei Ersch und Gruber, Allgem. Encykl. II, 19, S. 37 ff.; Jo. Delitzsch, De inspiratione script. scr. quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi, Lips. 1872; Kahnis, Dogmat. III, S. 136 ff.; Köstlin, Luthers Theologie, 2, S. 246 ff.; Romberg, Die Lehre Luthers von der heil. Schrift, Wittenberg 1868; Ewald, Geschichte des Volks Israel, 2. Ausg., VI, 268 ff.;

Jahrbb. für biblische Wissensch. 7, 68 ff., 9, 91 ff.; Mezger, Art. Divination in Paulys Realencykl. der class. Alterthumswissenschaft, II, 1120 ff. — Dogmatisches: Chemnitii Examen concilii tridentini, Francof. 1615, I, p. 1—97; Selnecceri Paedagogia christiana, Jen. 1568; Hunnius, Tr. de majestate et auct. scr. scr., Francof. 1594; Hutter, Disp. de scr. s., Viteb. 1606; R. Simon, Traité de l'inspiration des livres sacrés, 1687; Griesbach, Stricturarum in locum de theopneustia libror. scror. p. I—V, Jen. 1784—88; Planck, Ueber den Inspirationsbegriff in Flatts Magazin, St. 2, S. 1—23; Elwert, Ueber die Lehre von der Inspiration, in Studien der Württb. Geistl., 1831, H. 2; Schleiermacher, Glaubenslehre, § 128—132; Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik rc., I, § 23 ff.; Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre, § 88—101; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, I, 2. Aufl., S. 205 ff.; Rothe, Zur Dogmatik, Gotha 1863, S. 121 ff.; Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 25 ff., 41 ff.; Schriftbeweis, 2. Aufl., I, 670 ff.; III, 98 ff.; Die heil. Schrift Neuen Test.'s, I, 2. Aufl., S. 1—54 (dagegen Dieckhoff in der kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth und Mejer, 1858, S. 711 ff.); Kahnis a. a. O.; Frank, System der christlichen Gewißheit, II, S. 56 ff.; Ewald, Lehre der Bibel von Gott, I, S. 314 ff.; Baumgarten, Prot. Warnung und Lehre, 1857, Heft III; Riehm, Ueber den gottmenschl. Charakter der heil. Schrift, Stud. und Krit. 1859, 2; Dietzsch, Ueber die Insp., Stud. und Krit., 1869; Mehring, Zur Rev. des Inspirationsbegr., Zeitschr. f. die ges. luth. Theol. rc., 1862, 1; Rougemont, Christus und seine Zeugen oder Briefe über die Offenb. und die Inspiration. Deutsch von E. Fabarius, Barmen 1859; Voigt, Fundamental-Dogmatik, 1874, § 21; Dorner, System der christl. Glaubenslehre, 1879; § 57—59; Henderson, Divine inspiration, 1836; Gaussen, Theopneustie, 1842; Viguié, De la nature de l'autorité du N. T., Strassb. 1850. Außerdem eine große Zal kleinerer selbstständiger Abhandlungen von Fricke, Schmidt, Roos, Link u. a.

Cremer.

Inspirirte und **Inspirationsgemeinden** sind eine in Deutschland um 1700 entstandene Sekte, welche durch Anregung der neuen Propheten der Camisarden in den Cevennen (s. den Art.) aus den damals in Deutschland zalreich vorhandenen Separatisten sich gebildet hat und daher ihren Namen fürt, daſs sie neben der hl. Schrift noch eine fortwärende unmittelbare göttliche Inspiration einzelner Gläubigen als besonderer Werkzeuge des Geistes anerkennt und sich ihren göttlichen Aussprachen unterwirft. Die Inspirirten können hiernach deutsche Quäker genannt werden, und haben die Separatisten zu Vorgängern und die Herrnhuter zu Nachfolgern. Ihre Geschichte ist von dem Verfasser dieses Artikels aus bisher unbekannten, aber sehr reichlich vorhandenen Quellen in der Monographie: Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden von 1688—1854 (Zeitschrift für historische Theologie, 1854. II. III. 1855. I. III.) bearbeitet worden. Dort sind auch alle Quellen näher bezeichnet, die daher in dem nachstehenden Auszuge nicht besonders erwänt werden.

Nach dem unglücklichen Ausgange des Kampfes der gewaltsam unterdrückten Reformirten in den Cevennen um Religions- und Gewissensfreiheit kamen viele ihrer vornehmsten Anfürer und außerordentlichen Propheten, welche nach Vertreibung der ordentlichen Prediger die Gabe der begeisterten Aussprachen unter leiblichen (krampf- und krankhaften) Erschütterungen und anderen wunderbaren Erscheinungen hatten, namentlich Elie Marion, Durande Fage, Jean Cavalier und Jean Allut, 1706 nach England und Schottland und bald darauf auch nach den Niederlanden und erfüllten vornehmlich von London aus die ganze christliche Welt mit ihrem Allarmgeschrei wider Babel (Frankreich) und die große Hure (das Papsttum), um dieselbe zum Kampf wider den Antichrist zu entflammen. Wegen ihrer als unrichtig erfundenen Weissagungen von ihrer französisch-reformirten Gemeinde in London und dann auch von der bischöflich-anglikanischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (1707) und dadurch zum Separatismus und zur Bildung einer besonderen Sekte gedrängt, wandten sich die Inspirirten Allut und Marion mit den sie begleitenden Schreibern ihrer Aussprachen Facio und Por-

tales 1711 nach den „jungfräulichen" Niederlanden und nach Deutschland, und zwar natürlicherweise schon allein der Sprache wegen zunächst an die dortigen zalreichen französisch-reformirten Kolonieen, one jedoch auch bei ihnen besonderen und nachhaltigen Anklang zu finden. Desto entscheidender war ihr Einfluss auf die zalreichen Erweckten in Nord- und Westdeutschland, die sogenannten Pietisten und Separatisten, deren Hang nach apokalyptischen Schwärmereien und Offenbarungen ihren Inspirationen empfänglich und gläubig entgegenkam. So fassten denn die französischen Inspirirten zuerst in Halle (1713) und in Berlin (1714) festen Fuß und hielten in Halle 1714 ihr erstes gemeinsames Liebesmal (Agape, Abendmal) mit 31 Lutheranern und Reformirten, womit der Ansatz zu einer neuen Sekte gegeben war. Der junge reformirte Domprediger Knauth (bald darauf deshalb suspendirt und abgesetzt) verteidigte ihre Aussprachen amtlich und öffentlich als göttliche Weissagungen, und Aug. H. Francke berichtete anfänglich amtlich sehr günstig über sie: „Dafür wolle er gut sein, dass man auch bei dem schärfsten Examen finden würde, dass es keine Betrügerei sei". Als nun aber auch deutsche Erweckte von den fremdartigen Bewegungen ergriffen wurden und Aussprachen erhielten — in Halle 1714 die erst achtzehnjärige Marie Elisabeth Mathes, Tochter des Famulus von Francke, und in Berlin der erweckte und nachher wansinnige Schneider Bolich — ward die ganze Geschichte sehr bald verdächtig und verdrängt. Unterdessen war die Gabe der Inspiration auf die drei erweckten Brüder Pott übergegangen, welche bis dahin in Halle studirt hatten und sich (1714) mit ihrer schwärmerischen Mutter nach der damaligen Zuflucht aller verfolgten Sektirer und Separatisten, nach dem Isenburgischen und Hanauischen in der Wetterau begaben, wo sie unter den anfangs misstrauischen Separatisten bald großen Anklang fanden und so eine besondere Sekte und Inspirationsgemeinschaft stiften konnten. Als Häupter dieser vornehmlich aus Schwaben und Franken eingewanderten Separatisten galten M. Eberhard Ludwig Gruber (1665 bis 1728) in Himbach bei Hanau, früher Repetent in Tübingen und Pfarrer in Großsüßen und Hofen bei Göppingen, M. Andreas Groß in Frankfurt, früher Pfarrer in Eßlingen, welcher zuerst in Halle durch Breithaupt, Anton und Francke erweckt worden war, Johann Friedrich Rock (1678—1749) aus Oberwälden bei Göppingen in Württemberg, Gräflich Isenburgischer Hoffattler in Himbach, und der Einsiedler Ernst Christof Hochmann von Hochenau (1670—1721, s. d. Art.) in Schwarzenau unweit Berleburg. Diese Separatisten hatten noch vor kurzem (1708) die unter ihnen entstandene Wider- oder Neutäuferei (Dompelaers) glücklich überwunden und ausgesondert; der Inspiration vermochten sie nicht zu widerstehen. Zuerst wurde in Hanau die schon früher erweckte, dann aber wider lau gewordene Johanne Margarethe Melchior inspirirt, worauf auch ihr einst in Leipzig und Halle als Student erweckter und Separatist gewordenen Schwager Neumann (geb. 1687, starb nach 1782 als treues Glied der Brüdergemeinde) für die Inspiration gewonnen wurde, und dann nach längerem Kampfe Gruber und Rock.

Diese in der Wetterau mit so starker Gemeinde bildender Gewalt aufgetretene Inspiration entstand meistens wärend der gemeinsamen Erbauungsversammlungen in den sogenannten inspirirten Werkzeugen. Ganz änlich, wie bei den neuen Propheten in den Cevennen, gingen den Aussprachen bestimmte körperliche Empfindungen und Bewegungen stärkerer oder schwächerer Art vorher: ein Wärmegefül (Brennen) in der Nähe des Herzens, Beengung des Athmens, konvulsivische Bewegungen des Leibes, besonders der Arme und Beine, Schütteln des Kopfes, Schlappern des Mundes, Zuckung der Achseln, Schlottern der Kniee, Zittern der Beine — welche Bewegungen nach aller Zeugnis dem Ungewonten und Uneingeweihten schrecklich und gräßlich anzusehen waren. Dann geschah mitten in dem bewusstlosen, ekstatischen, somnambülen Zustande die Einsprache, und dieser meistens unmittelbar folgend die Aussprache, entweder in unausgebildeter Art in bloß pantomimischen Bewegungen oder typischen Handlungen (Knieen, Fechten, Heulen, Klagen) bestehend oder — meistens — in Worten sich ausdrückend, welche mit unnatürlich starker Stimme in kurzen Sätzen meistens in

biblischer Bildersprache stoßweise ausgesprochen wurden. Dem Inhalte nach glichen die Aussprachen den prophetischen Drohungen und Verheißungen und handelten vornehmlich von der Nothwendigkeit der Übung des tätigen Christentumes, der Buße und Bekehrung und richteten sich häufig an einzelne anwesende oder auch abwesende Personen, deren Innerstes auf merkwürdige, erschreckende und ergreifende Weise durch das Werkzeug aufgedeckt wurde.

Durch diese auffallende, an das Wunderbare grenzende Erscheinung fülten sich die allmählich in Lauheit versunkenen Separatisten in der Wetterau und im Wittgensteinischen allgemein und mächtig erweckt; in dem neuen Feuer entstanden (seit 1714) unter diesen bisher ganz einsam lebenden Stillen im Lande neue Gebetsgemeinschaften mit einer bestimmten Ordnung und Verfassung, welche sich seit 1716 im Unterschiede von den freien oder falsch Inspirirten die waren Inspirationsgemeinden nannten und mehrere tausend von früheren erweckten Separatisten sich einordneten. Als inspirirte und als echt erkannte Werkzeuge traten in der Erweckungszeit von 1714—1719 im ganzen acht auf, meistens Handwerker, und zwar Strumpfweber. Nämlich außer dem Melchior und der Frau Wagner: Grubers einziger Son Joh. Adam, Schwanfelder, Mackinet, Rock, Ursula Meyer und Johann Karl Gleim. In ihrer schwärmerischen Begeisterung durchzogen sie proselytensüchtig zur Erweckung und Sammlung ihrer Brüder nah und fern nicht nur die ganze Wetterau und das Wittgensteinische, die schon voller Separatisten waren, sondern auch ganz Westdeutschland und die Schweiz, besonders Württemberg, die Pfalz und das Elsaß, ebenso auch Ost- und Norddeutschland bis nach Sachsen und Böhmen hinein. Die Berufung und die Ausrüstung zu diesen verleugnungs- und kreuzesvollen Bekehrungsreisen in die feindliche Welt erfolgte meistens in und nach den Liebesmalen (Streitermalen), in welchen die neue Gemeinschaft sich in hoher Begeisterung auf Tod und Leben erbaute und stärkte. Solcher Liebesmale, wie sie von jeher in der Christenheit, wo sie als Sekte auftrat, stattgefunden haben, vorher unter den Labadisten, den französischen Inspirirten und den Widertäufern, wie nachher und noch jetzt in der Brüdergemeinde, fanden in den beiden ersten Jaren 1714—1716 im ganzen fünf statt. Wochenlang vorher wurden sie angekündigt; nur durch die Werkzeuge namentlich Berufene durften daran teil nehmen; acht Tage vorher fand ein Fast-, Buß- und Bettag statt; Tags zuvor war Morgens und Nachmittags Vorbereitung, bei welcher jeder sein besonderes Sündenbekenntnis in knieendem Gebete ablegte. Das Liebesmal selbst wurde nach vielstündigem Beten, Singen, Weissagungen und Bekennen und vorgängigem Fußwaschen und nach glühendem Weihgebete eines Werkzeuges durch gemeinsames Essen von Kuchen und Wein gefeiert, worauf sich andern Tages eine Nachfeier anschloss.

Natürlicherweise konnte diese gewaltsame Anspannung der höchsten Begeisterung, auch wenn sie durch das Feuer der Trübsal und der Verfolgung genärt wurde, nicht lange anhalten. Die meisten Werkzeuge hörten bald wider auf, Aussprachen zu haben, teils durch eigene Untreue und Lauheit, teils durch innere Zwistigkeiten, teils durch äußere Umstände zum Schweigen gebracht. Auch die Brüder Pott und die Mathes waren bald wider lau geworden und abgefallen. Unterdessen hatten die treugebliebenen Prophetenkinder am 4. Juli 1716 in Büdingen durch Gruber II. in einer Aussprache ihre Verfassung erhalten: „die 24 Regeln der wahren Gottseligkeit und heiligen Wandels“. Gruber I. richtete nach diesen Grundregeln in der dortigen Gegend etwa zehn Gemeinden ein: zu Schwarzenau, Homrighausen bei Berleburg, Himbach mit Bergheim, Ronneburg, Düdelsheim, Büdingen, Birstein, und vielleicht auch in Hanau und Frankfurt, welche dort zum teil bis in das zweite Viertel unseres Jarhunderts bestanden haben, aber durch Auswanderung nach Amerika bis auf einzelne Reste verschwunden sind. Außerdem bestanden solche Gebetsgemeinschaften: in Anweiler in der Pfalz, in Göppingen, Calw, Stuttgart, Heilbronn, Ulm, Memmingen in Schwaben, in Schaffhausen, Zürich, Bern, Dießbach, Amsoldingen in der Schweiz. Jede Gemeinschaft hatte einen Vorsteher und zwei Mitältesten, welche mit dem Vorstande der andern Gemeinden von Zeit zu Zeit zu „Konferenzen der ältesten Brüder“

zusammentraten und alle Gemeindeangelegenheiten, namentlich gute Armenpflege und strenge Kirchenzucht, handhabten. Außerdem dienten die Besuchsreisen oder Visitationsreisen der ausgesandten Brüder zur Erhaltung der brüderlichen Gemeinschaft. Ein besonderes Lehramt bestand in den Gemeinden nicht, vielmehr musste in den täglichen oder wenigstens zwei sonntäglichen Versammlungen jeder Erwachsene, Mann und Frau, durch lautes freies Gebet seinen Beitrag tun. Außerdem wurde viel gesungen (aus dem besonderen Gesangbuch der Gemeinschaft, dem sogenannten Büdingischen) und teils die hl. Schrift, teils die (in etwa 50 Sammlungen geschriebenen oder gedruckten) Aussprachen der Werkzeuge gelesen, falls nicht etwa ein Werkzeug anwesend war und eine neue besondere Aussprache an die Versammlung hatte. In der dogmatischen Lehre stimmten die Inspirirten im wesentlichen mit der gesamten evangelischen Kirche überein, verwarfen aber gleich allen andern Separatisten diese Kirche selbst mit ihren Satzungen als abgefallenes Babel, und forderten strenge Enthaltung von ihrer Gemeinschaft (Taufe und Abendmal), soweit sie nicht etwa — wie z. B. bei der Trauung — unvermeidlich war. Ihre sonstigen praktischen Grundsätze waren die der bekannten Mystiker: Schwenkfeld, J. Böhm, Weigel und Hoburg; besonders sahen sie die Ehe nicht gerne, wenn sie sie auch je länger je mehr wenigstens duldeten. Sich selber betrachteten sie als Streiter Christi, deren Leben in dieser Welt nur ein Leben voller Entsagung und Verleugnung sein müsse.

Nach dem Aufhören der übrigen Werkzeuge seit 1719 trat Johann Friedrich Rock als einzig übriggebliebenes Werkzeug mit dem Aufseher Gruber an die Spitze der Gemeinden und ward nach Grubers Tod (1728) bis an seinen Tod (1749) der vornehmste Träger des christlichen Lebens in ihnen.

Er war am 5. November 1678 zu Oberwälden bei Göppingen geboren, wo sein Vater Pfarrer war; auch seine Mutter war eine Pfarrerstochter und sein Großvater war Prälat in Murrhard gewesen. Schon als Kind hatte er Anfassungen, geriet aber später auf Abwege, bis er nach langem Hin- und Herschwanken zuerst 1700 in Halle und dann (1701) in Berlin gründlich erweckt wurde, worauf er 1702 zu seiner Mutter nach Stuttgart zurückkehrte. Hier war damals (durch den frommen Hofprediger Hedinger) fast im ganzen Land eine sonderliche Erweckung, die infolge der wider sie begonnenen Verfolgung allmählich in Separation ausartete. Wegen des 1707 ergangenen strengen Reskriptes wider alle Privatversammlungen wanderte Rock (mit Gruber und Groß) nach dem Isenburgischen aus und verlebte dort als gräflich marienbornischer Hofsattler einige Jare in stiller Einsamkeit, in welcher er von dem gesetzlich pietistisch-separatistischen Wesen zur stillen inwendigen Mystik überging. So wurde er von dem Inspirationswesen ergriffen und blieb demselben, nach Überwindung der ersten Abneigung, Abwege und Unlauterkeit, in aufrichtiger Herzensfrömmigkeit zeitlebens treu und ergeben. Mit unermüdlichem Eifer machte er bis zu den letzten sieben Jaren seines Lebens nicht weniger als 39 Besuchsreisen. Daher war auch sein Motto: In Fortwährenden Reisen. Verfolgung, Schmach, Misshandlung und Gefängnis, welche ihn fortwärend trafen, achtete er nicht, da er immer nur dem Drange nach Bekehrung der Seelen und Erbauung der Brüder folgte. Mit den bedeutendsten oder frömmsten Männern, und namentlich den Separatisten seiner Zeit, mit Oetinger, Bengel, Steinhofer, Marsay, Dr. Kaiser, Dr. Carl, Dr. Dippel, Edelmann und Schütz, und besonders mit dem Grafen Zinzendorf und den Erstlingen der Brüdergemeinde kam er dabei in vielfache persönliche Berürung, und benutzte zugleich seine Gabe der schriftlichen Rede und der Reimerei zur Abfassung und Verbreitung seiner frommen Gedanken und Erfarungen in seinen Tagebüchern und Liedern, welche freilich jetzt unschmackhaft geworden sind.

Unterdessen nahm aber der Inspirationsperiodus mit dem Aufhören der anderen Werkzeuge, der Auswanderung vieler Separatisten und mehrerer ehemaliger Werkzeuge (Gruber II, Gleim und Mackinet) nach Germantown in Pennsylvanien seit 1725, mit des ausgezeichnet erfarenen Grubers Tod 1728 und besonders mit dem Anfange des herrnhutischen Periodus seit 1730 allmählich ab, und es

wurde später dem alternden Rock schwer, sich in diese Abnahme der fortwärend für göttlich gehaltenen Inspiration zu schicken. Besonders schmerzlich waren ihm seine Kämpfe mit dem einst innigst von ihm geliebten und noch inniger an ihm hangenden Grafen Zinzendorf, welcher zuerst 1730 nach dem Wittgensteinischen und dem Isenburgischen kam, anfangs mit Rock und den „waren Gebetsgemeinden“ in die innigste Brudergemeinschaft trat, dann aber, nachdem er selber wider kirchlicher geworden war, seit 1732 sich allmälig zurückzog und endlich — wegen Rocks Verachtung der Taufe und des heiligen Abendmales — 1734 zuerst heimlich und dann öffentlich sich von ihm lossagte. Als er nun aber aus Herrnhut verbannt, 1736 mit seiner Pilgergemeinde in der Wetterau sich niederließ, vermochte Rock sich und die Inspirationsgemeinden vor dem überwältigenden Einflusse des von Liebe zu dem Heilande und den ihm gehörenden Seelen glühenden Grafen und seiner Herrnhuter nicht zu bewaren. Zinzendorf trat nun mit offener Feinseligkeit wider sie auf, erklärte Rock, „den er früher einige Jare lang geehrt, geliebt und bewundert“ hatte, 1740 für einen falschen Propheten, wärend Rock wider die in der Wetterau sich ausbreitenden und in Herrnhaag 1745—1750 in die schrecklichste Schwärmerei verfallenden Brüder mit bitterem Ernste weissagte, den von ihm vorher verkündigten traurigen Untergang Herrnhaags (1750) aber nicht mehr erlebte; von dem dagegen für ein Jarhundert wider die Inspirirten Besitz nahmen.

Auch mit seinem früheren Freunde Böhmes, dem mystischen Separatisten Dr. Johann Kaiser (Alethophilus), einem Anhänger Böhmes, des Molinos und der Frau Guyon, welcher 1710 in Stuttgart eine philadelphische Gemeinde gestiftet hatte, die aber bald wider zerstob, und 1717 eine Inspirationsgemeinde gebildet hatte, geriet Rock 1740—1748 in Streit, nachdem Kaiser alle Inspirirten, die jemals in Frankreich, England, Holland, Deutschland und im Isenburgischen gewesen seien, „falsche Wegweiser“ genannt hatte. Rock und die alten nach Amerika ausgewanderten Werkzeuge, Gruber II und Mackinet, traten mit einmütigem und wehmütigem Zeugnisse wider ihren früheren Freund und nunmehrigen immer bitterer werdenden Gegner auf, und wir verdanken diesem Streite die wichtigsten Erklärungen über das Wesen und für die Warheit der Inspiration. Unterdessen fanden die Inspirirten auch in dieser Zeit ihres beginnenden Verfalles immer noch neue Anhänger, besonders auch unter Theologen und Ärzten. Die bedeutendsten unter denselben waren der 1716 gewonnene reformirte Inspektor Keßler in Zweibrücken, welcher 1728 Grubers Nachfolger in Schwarzenau wurde, jedoch schon 1729 an der ganzen Inspirationssache wider irre wurde; Dr. Carl in Büdingen (1675—1757), 1714 gewonnen und seit 1728 abgefallen, worauf er von 1730—1736 die Geistliche Fama herausgab; und endlich der bis zuletzt treu gebliebene Hofprediger Dr. Kämpf in Bauhl im Elsaß (1687—1753), welcher 1716 sein Pfarramt niederlegte, sich der Medizin widmete und später landgräflicher Leibarzt in Homburg wurde, wo er eine berühmte medizinische Schule bildete und insbesondere auch den mit den Herrnhutern wie mit den Inspirirten eine zeitlang verbundenen Oetinger zu seinen Schülern zälte. (Auch Tersteegen hatte in der Zeit seiner ersten Erweckung infolge seines Umganges mit einigen Inspirirten Jare lang Inspirationsbewegungen, welche er aber möglichst bekämpfte.) Acht Jare vor seinem Tode musste Rock seinen bisherigen Zufluchtsort Himbach verlassen und nach dem Schlosse Gelnhausen bei Hanau ziehen, wo der Ganerbe Gremp von Freudenstein Herz und Haus dem Bedrängten, Verworfenen und Verstoßenen aufgetan hatte. Nicht mehr besuchend, aber, oft aus weiter Ferne, vielfach besucht, beklagte er den eingetretenen Stillstand unter den alten und jungen Seelen, schrieb schon 1746 einen Abschiedsgruß an die damals noch vorhandenen Gemeinden in Schwarzenau, Berleburg und Homrighausen, an die Schweizer Brüder und das Zweibrücker Land, an die Göppinger, Neuwieder, Homburger, Hanauer, Birsteiner, Reichenbacher und alle Isenburger Brüder, und starb dann am 2. März 1749 freudig und getrost, nachdem er noch im Sterben eine kaum bemerkbare Bewegung mit der Aussprache gehabt hatte: „Der Mann, der aus dem Himmel ruft, wird bald Othem machen! Der

wird aus einer kleinen eine große Kraft machen. Jetzt schlaf ich ein in Jesu Namen, bald still und ruhig, Amen!"

Von nun an erlebten die Inspirationsgemeinden eine lange Zeit der Abnahme und des Aussterbens, so dass es fast unbegreiflich ist, wie sie sich one Nachwuchs, one Predigt, Taufe und Liebesmal, das erst seit 1820 wider gefeiert worden zu sein scheint, noch erhielten, ja nach 60- bis 70järiger Unterbrechung mit Kraft wider auflebten. Sie wussten sich in dieser Zeit nur noch wehmütige, still ergebene Todesnachrichten mitzuteilen. Da erwachte aber mit dem neuen christlichen Leben in der großen Kirche überhaupt auch wider unter den erweckten Separatisten die Gabe der Inspiration und zwar nach der Beschreibung von Augenzeugen ganz in der alten camisardischen und wetterauischen Art. Zuerst 1816 in dem Schneider Michael Krausert aus Straßburg, bis 1820 das zweite neuerstandene Werkzeug, Barbara Heinemann aus Leilersweiler im Elsaß, seine Unlauterkeit entdeckte, worauf 1823 der Schreiner Christian Metz, geb. 1792 in Neuwied, an ihre Stelle trat. Unter dem Einflusse dieser ersten Werkzeuge reorganisirten sich nun die alten fast zerfallenen Gemeinden im Elsaß, in der Pfalz und in der Wetterau 1816—1821 aufs neue auf Grund ihrer alten Gruberschen Regeln der Gottseligkeit, wanderten aber dann bis auf wenige Reste infolge des erneuerten Druckes der hessischen und preußischen Obrigkeit etwa 800 Seelen stark aus der Wetterau, dem Wittgensteinischen und Wiedischen seit 1841 unter der Leitung von Metz, dem Hofrate Dr. Weber aus Lich und dem Fabrikanten Mörschel auf der Ronneburg nach Ebenezer bei Buffalo in Newyork, wo sie eine auf Ackerbau und (Tuch-) Fabrikation gegründete, äußerlich rasch aufblühende und auch innerlich gedeihende, in teilweiser Gütergemeinschaft lebende und lediglich von Metz als dem Werkzeuge regierte Kolonie von etwa 1500—2000 Seelen errichten. Jetzt ist drüben von ihnen nichts mehr zu erfaren. Sie sind verschwunden.

Neben diesen Inspirationsgemeinden hat es fortwärend mehr oder weniger mit ihnen in Zusammenhang oder Gegensatz stehende einzelne Inspirirte gegeben, besonders in der französischen und in der deutschen Schweiz, sowie in Oberdeutschland; und noch immer kommen in den Zeiten bedeutender Erweckungen solche krankhafte Auswüchse des christlichen Lebens vor, welche von der treibenden Macht des hl. Geistes in bisher unerleuchteten und unerfarenen Seelen und der Notwendigkeit der Unterwerfung unter seine ernste Zucht Zeugnis ablegen. Die bedeutendste derartige Erscheinung neuerer Zeit sind die sogenannten Leser oder Prediger (Predigtkrankheit) in Schweden und Norwegen, und der englische Irvingismus hat wenigstens eine ebensolche inspirirte ekstatische Grundlage.

M. Goebel†.

Interdikt (interdictum sc. officiorum divinorum), d. h. Untersagung des Gottesdienstes, ist eine Kirchenstrafe, — Censur oder poena —, welche sich aus der Exkommunikation (s. d. Art. Bann, Bd. II, S. 84 ff.) in der Art entwickelt hat, dass eine besondere F o l g e dieser Censur (die Ausschließung von den Woltaten des Gottesdienstes) zu einem s e l b s t ä n d i g e n Straf- und Zwangsmittel gemacht wurde. Das interd. locale untersagt den Gottesdienst an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Bezirk, das interd. personale für bestimmte Personen. Vorzugsweise wird unter Interdikt das erstere verstanden, hauptsächsächlich das interd. generale, wie es von den Päpsten des Mittelalters in ihren Kämpfen gegen die weltlichen Mächte über ganze Länder und Reiche verhängt wurde, und welchem das particulare in dem Sinne gegenübersteht, dass es nur einzelne, für den Gottesdienst bestimmte Räumlichkeiten betrifft: c. 17 X. de verb. sign. 5, 40. Aus der Darstellung seiner Geschichte, wie sie Kober im Archiv f. kath. Kirchenr., Bd. 21 (N. F. 15) gegeben hat, ist bei genauerer Prüfung zu entnehmen, dass zwar Ansätze dazu schon in der Zeit Gregors von Tours vorkommen, es aber doch erst im 11. Jarh. Bestandteil der kirchlichen Rechtsordnung zu werden angefangen und nur allmählich den Charakter eines Rechtsinstituts mit festbegrenztem Inhalt angenommen hat, welchen es im Corpus juris canonici an sich trägt. So bezweckt es vornehmlich, durch seine Unschuldige, wie Schul-

dige zugleich treffenden beschwerlichen Wirkungen einen starken Antrieb auf seine Veranlasser auszuüben, damit sie eine Auflehnung wider die Kirche oder eine ihr zugefügte Kränkung wider aufheben und gutmachen sollen. Über die einzelnen Fälle seiner Anwendung vgl. Kober a. a. O. Bd. 22 (16), S. 17 ff. Als totales — seine Verhängung als partiales, d. h. mit Beschränkung auf einzelne bestimmte Wirkungen, ist die Ausnahme — besteht es eigentlich in dem Verbot der Verwaltung der Sakramente, der Feier des Gottesdienstes und des kirchlichen Begräbnisses überhaupt; indessen sind nach und nach verschiedene Milderungen eingefürt worden. Alexander III. erlaubte im Jare 1173 die Taufe der Kinder und das Bußsakrament für die Sterbenden (c. 11. X. de sponsalibus. IV. 1, vgl. c. 11. X. de poenit. et remiss. V. 38. c. 24 de sententia excomm. in VI. V. 11), Innocenz III. auch die Firmung und das Predigen (c. 43 X. de sent. excomm. V. 39. a. 1208), sowie unter gewissen Beschränkungen das Bußsakrament allgemein (c. 11. X. de poenit. V. 38. a. 1214, vgl. c. 24 de sent. excomm. in VI), das stille Begräbnis der Kleriker, welche das Interdikt beobachtet haben (c. 11. X. cit. V. 38), desgleichen in den Konventen der Regularen das Abhalten der kanonischen Stunden, one Gesang, und das Lesen einer stillen Messe, was im folgenden Jare auf die Bischöfe ausgedehnt wurde (c. 25. X. de privilegiis V. 33, a. 1215). Dabei war aber vorgeschrieben, daſs die Exkommunizirten und persönlich Interdizirten nicht anwesend seien, die Türen des Gotteshauses geschlossen bleiben, auch von den Glocken kein Gebrauch gemacht werden sollte. Bonifacius VIII. (welcher auch die Taufe und Firmung Erwachsener gestattete c. 19. de sent. exc. in VI[to]) erweiterte dies dahin, daſs an den Festen der Geburt des Herrn, Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfart feierlicher Gottesdienst, bei geöffneten Türen, unter Glockengeläute, unter Zulassung der Interdizirten, stattfinden dürfe. Ausgeschlossen sollten aber die Exkommunizirten bleiben und die Interdizirten, welche das Interdikt veranlaſst, sich nicht dem Altare nähern (c. 24 de sent. excomm. in VI. [V. 11]). Martin V. und Eugenius IV. dehnten dies auf die ganze Oktave des Fronleichnamsfestes (festum corporis Christi) aus (Const. Ineffabile a. 1429 und Const. Excellentissimam a. 1433, im Bullar. Magnum Tom. I. Fol. 308. 323), Leo X. auf die Oktave des Festes der Empfängnis der hl. Jungfrau. Außerdem wurden zu Gunsten der Franziskaner und anderer Mönchsorden noch verschiedene Ausnahmen überdies eingefürt (Ferraris, s. v. interd. Art. VI, nr. 15 sq.). Daſs aber sonst die Regularen die Interdikte beobachten sollten, schärfte, wie schon Clemens V. (c. 1 Clem. de sent. excomm. V. 10. Conc. Vienn. 1311), das Tridentinische Konzil wider ein (sess. XXV. cap. 12 de regularibus). Immer trifft das lokale Interdikt auch die in dem damit belegten Orte u. s. w. anwesenden Unschuldigen; aber auch die darin wonenden Unschuldigen nicht außerhalb (c. 16 de sent. excomm. in VI[to]).

Das Interdikt ist mixtum, d. h. persönlich und örtlich bestimmt und in seiner örtlichen Beziehung wandelbar (ambulatorium), wenn es wegen bestimmter zu strafender oder zu schützender Personen alle Orte treffen soll, in welche diese kommen, so lange sie sich da befinden (s. Kober a. a. O., Bd. 21 [15], S. 302 ff. und vergl. c. 11 X. de spons. 4, 1 und Cl. (de poenis 5, 8). Eine Abart des Lokalinterdikts ist die cessatio a divinis, das teilweise Einstellen gottesdienstlicher Feierlichkeiten, namentlich des Gebrauchs der Glocken und Orgel, das unter der Form der Trauer über eine der Kirche zugefügte Unbill deren Abstellung bezielt (s. c. 2. 8 de off. ord. in VI[to] 1, 16. Cl. 1 de sent. exc. 5, 10), und so noch im J. 1839—1840 bei Gelegenheit des Verfarens der preuß. Regierung gegen den Erzbischof von Posen-Gnesen M. v. Dunin zur Anwendung kam. Ein allgemeines Lokalinterdikt ist zuletzt 1606 von P. Paul V. über die Republik Venedig verhängt worden (s. Riegger, Diss. de poenit. et poen. eccl., Vienn. 1772, § LXXVI, auch in Schmidt, Thes. jur. eccl., T. VII, p. 172); es ist nicht mehr „lebendiger Bestandteil der Kirchendisziplin" (Kober a. a. O. Bd. 22 [16], S. 53), aber es ist durch diese desuetudo nicht rechtlich aufgehoben, da sie nicht auf opinio necessitatis, sondern nur auf der Erfarung seiner tatsächlichen zweckwidrigen Wir-

kungen beruht (vergl. hierüber, sowie über prinzipielle, aber erfolglose Einwendungen dagegen z. B. schon Geros v. Reichersperg um das J. 1146; Kober a. a. O., Bd. 21 (15), S. 27 f., 30 f., 37, Bd. 22 (16), S. 51 f., und über statliche Gegenmaßregeln Friedberg, Grenzen zwischen St. und Kirche, S. 484, 670). Das besondere Lokalinterdikt wenigstens setzt als zu Recht bestehend noch die bei Richter-Dove, S. 661 der 7. Aufl. angef. Stelle der Konst. Pius XI. Apostolicae sedis voraus.

Auch das interd. personale ist generale oder particulare, jenachdem es ganze Inbegriffe von Personen oder nur einzelne als solche betrifft: c. 16 de sent. exc. in Vt°, c. 1 de usuris in VI° 5, 5. Wird das erstere über den Klerus eines Ortes ausgesprochen, so trifft es nicht auch das Volk und umgekehrt: c. 16 cit. (auch mit dem Klerus nicht die Regularen an sich (Kober a. a. O., Bd. 21 [15], S. 300). Bei Geistlichen bedeutet es insbes. die interdictio ingressus in ecclesiam, um darin gottesdienstliche Handlungen zu verrichten: c. 48 X. de sent. exc. c. 20 eod. in VI°. Das Trident. Konzil verhängt diese Strafe über die Bischöfe, welche die Residenzgesetze beharrlich übertreten: Sess. VI. c. 1 de reform. Allen entzieht das Personalinterdikt das Recht des kirchlichen Begräbnisses, wenn sie nominatim interdizirt sind und das Urteil vom Richter publizirt ist (Kober a. a. O., Bd. 21 [15], S. 341).

Beiderlei Interdikte kommen auch als cens. latae sententiae vor; über die einzelnen Fälle beim Lokalinterdikt s. Kober a. a. O., Bd. 22 (16), S. 33 ff.; über die beim Personalinterdikt ebendaselbst S. 35 ff., und Pii IX. Const. Apost. sedis sub rubr. Interd. l. s. verbunden mit Conc. Trid. S. VII. c. 10 de reform.

Das Recht, Interdikte zu verhängen, haben (kraft eigenen Rechts) der Papst, die Konzilien, die Bischöfe, regelmäßig mit den Kapiteln, ausnahmsweise auch one sie (wie ehemals auch wol Kapitel kraft besonderen Rechts für sich); persönliche Interdikte können auch Klostervorsteher über ihre Untergebenen verhängen (c. 2 X. de his quae fiunt 3. 11. Cl. 1 de sent. exc. Conc. Trid. Sess. XXV. c. 12 de regul. — Genaueres bei Kober a. a. O., Bd. 22 [16], S. 3 ff.). Die Aufhebung von Interdikten kann von selbst erfolgen, wenn sie auf bestimmte Zeit oder unter bestimmter Bedingung ausgesprochen sind; außerdem werden sie, wenn der Zweck erreicht ist, oder aus besonderen Gründen von dem aufgehoben, der sie verhängt hat, seinem Nachfolger oder Delegaten oder Oberen. Von einem interd. locale latae sent. kann nur ein Bischof, von dem persönlichen Partikularinterdikt kann jeder approbirte Beichtvater absolviren (s. Kober a. a. O., S. 43 ff.). — Das protestantische Kirchenrecht kennt diese Kirchenstrafe nicht.

Scheurl (H. F. Jacobson †).

Interim. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet man in der Reformationsgeschichte Vermittlungsformeln, welche für das Zusammenleben der beiden streitenden Religionsparteien in demselben Reiche bis zum nächsten Konzile als einstweilige Norm gelten sollten. Gemeinhin redet man von einem Regensburger, Augsburger und Leipziger Interim.

1) Das Regensburger Interim.

Auf die erfolglos verlaufenen Religionsverhandlungen zu Hagenau und Worms (vgl. die Artt.) folgte nach Anordnung des damals eine Aussönung der Parteien erstrebenden Kaisers im Frühlinge 1541 das Regensburger Gespräch. Es gab in Deutschland Fürsten, welche dies Streben teilten, besonders die Kurfürsten von Köln und Brandenburg und der Landgraf von Hessen, und sie hatten Theologen, die von solchen Bemühungen günstigen Erfolg hofften, vornehmlich Butzer und Gropper (s. d. Art.). Aber die Mehrzal der Fürsten auf beiden Seiten sah die Vergleichsverhandlungen mit Misstrauen an und witterte Ränke hinter ihnen, weshalb z. B. der Kurfürst von Sachsen den nach Regensburg ausgeschriebenen Reichstag gar nicht in Person besuchte. Und auch die maßgebenden Theologen hatten wenig Neigung zu diesen Gesprächen, da sie über die Unausgleichbarkeit

der Gegensätze sich klar waren. Die Vermittler hofften viel von dem für Regensburg ernannten päpstlichen Legaten Kaspar Contarini (s. d. Art.); aber die Kraft seines Charakters ward überschätzt und schon damals wie heute noch hat man vielfach den Einfluss des wenn auch hochgestellten Mannes der römischen Hierarchie gegenüber zu hoch angeschlagen.

Nur langsam versammelten sich die Reichsstände zum Reichstage, der erst am 5. April eröffnet werden konnte. Der Kaiser nahm gleich die Religionshandlung in die Hand und setzte es durch, dass ihm überlassen ward, die Kolloktoren für das beabsichtigte Religionsgespräch nebst den Präsidenten und unparteiischen Zeugen zu ernennen. Er erwälte Melanthon und Eck, die herkömmlichen Hauptvertreter der beiden Parteien, und die ihm als friedliebende Männer bezeichneten Theologen Butzer und Pistorius, Gropper und Julius v. Pflug. Als man nun am 27. April im Begriff stand, das Gespräch zu beginnen, ward von dem kaiserlichen Minister Granvella den Theologen ein Buch überreicht mit dem Begehren, sie sollten es ihren Verhandlungen zugrundelegen. Diese Schrift, seither gewönlich das Regensburger Buch genannt, enthält 23 Artikel: 1) de conditione hominis et ante lapsum naturae integritatem; 2) de libero arbitrio; 3) de causa peccati; 4) de originali peccato; 5) de justificatione hominis; 6) de ecclesia et illius signis et autoritate; 7) de nota verbi; 8) de poenitentia post lapsum; 9) de autoritate ecclesiae in discernenda et interpretanda scriptura; 10) de sacramentis; 11) de sacramento ordinis; 12) de sacramento baptismi; 13) de sacramento confirmationis; 14) de sacramento eucharistiae; 15) de sacramento poenitentiae seu absolutionis; 16) de sacramento matrimonii; 17) de sacramento unctionis; 18) de vinculo caritatis, quae est tertia ecclesiae nota; 19) de ecclesiae hierarchico ordine et in constituenda politia autoritate; 20) dogmata quaedam, quae ecclesiae autoritate declarata, firmata sunt; 21) de usu et administratione sacramentorum et caeremoniis quibusdam speciatim; 22) de disciplina ecclesiastica; 23) de disciplina populi. — Die Entstehungsgeschichte dieses „Regensburger Buches" ist noch in manchen Punkten nicht ganz aufgehellt. Doch darf als sicher hingestellt werden, dass es auf geheime Gespräche zurückzufüren ist, die in Hagenau und besonders in Worms zwischen Butzer und Gropper unter Herbeiziehung des kaiserlichen Sekretärs Veltwick gepflogen waren. Gropper wird als Hauptverfasser zu gelten haben; der Anteil der beiden anderen ist im einzelnen nicht zu ermitteln. Überhaupt ist zu beachten, dass der uns vorliegende Wortlaut erst festgestellt ist, nachdem das Buch durch verschiedene bessernde Hände gegangen war. Schon im Februar war es vom Kurfürsten von Brandenburg an Luther mit dem Ersuchen um ein Gutachten geschickt worden. Geändert hatte dann der Legat Contarini und auch wärend des Gespräches selbst wurden an verschiedenen Artikeln Änderungen vorgenommen.

Was den Inhalt betrifft, so muss man zugeben, dass sich das Bestreben zeigt, der evangelischen Lehre ziemlich weit entgegen zu kommen, weshalb man diese in der römischen Kirche damals von angesehenen Männern vertretene Richtung neuerdings wol „Semilutheranismus" (Hergenröther, Pastor) genannt hat. Die Annäherung tritt besonders in den ersten Artikeln hervor. Doch sind auch sie mit einer gewissen Zweideutigkeit behaftet; sollten sie doch zwei gegnerischen Richtungen genugtun. Und dann, in allem was die Kirche, ihr Recht und ihre Wirksamkeit betrifft, schlägt die römische Grundanschauung durch.

So ist es zu begreifen, dass man beim Gespräch über die ersten Artikel ziemlich schnell hinwegkam. Beide Parteien mäkelten daran, aber es gab keinen Streit. Man machte noch nichts fest, sondern ließ diese Fragen „hängend" und ging weiter zum fünften Artikel von der Rechtfertigung. Die im Buche vorgelegte Fassung verwarfen die Evangelischen, die von diesen übergebene die Römischen. Endlich einigte man sich über eine Formel, deren Haupturheber der Legat, auch ein Anhänger jenes „Semilutheranismus" war. Die Evangelischen erkannten an, dass dieselbe der Augustana und der Apologie nicht zuwider sei und behielten sich diese ihre Bekenntnisse als Norm weiterer Erklärung vor. Auch den 6. u. 9. Art. stellte man noch zurück, da eine schnelle Einigung hierüber

nicht zu erzielen war. Zum Bruche kam es über den 14. Artikel vom Abendmal. Die Römischen, vom Legaten gestärkt, verlangten die Aufnahme der Transsubstantiation; Melanthon, der sich auf die übrigen evangelischen Theologen, auch Calvin (Corp. Ref. XXXIX, 215 sq.), stützte, verweigerte dies unnachgiebig, wärend Butzer schwankte. Da der Kaiser die Fortsetzung des Gesprächs verlangte, stellte man nach neuen trotz Ecks Erkrankung vergeblichen Einigungsversuchen auch diesen Artikel zurück und ging weiter zu den folgenden. Auch in ihnen blieben noch manche unvergleichbare Punkte. Als endlich am 25. Mai die Theologen das Gespräch beendet hatten, ward dem Kaiser Bericht erstattet, wobei die evangelischen über 9 unverglichene Hauptpunkte ihre abweichende Lehre und deren Begründung übergaben. Nun folgten die Bemühungen des Kaisers, die Stände dahin zu bringen, dass sie „die Punkte, deren sich die Kolloquenten beiderseits verglichen, also für gut hielten und es dabei bleiben ließen, zum mindesten bis auf das nächste künftige gemeine Konzilium". Die Evangelischen willigten ein; die Kurfürsten ebenfalls; dagegen verweigerten die Fürsten unter Bayerns Fürung ihre Zustimmung, und die Städte knüpften die ihrige an drückende Bedingungen. Diesem Widerstande gab der Kaiser nach, suchte dagegen die Evangelischen nach Kräften zu beruhigen. So war selbst der Versuch, ein „Interim" zu stande zu bringen, misslungen.

Man hat in älterer wie neuerer Zeit das „Regensburger Buch" und die darüber gepflogenen Verhandlungen hie und da überschätzt, indem man jene Tage als eine Zeit begründetster Friedenshoffnungen bezeichnete, in denen die Kirchen sich so nahe gekommen seien wie nie zuvor. Hierbei hielt man sich zu sehr an die Friedensliebe einiger im Vordergrunde arbeitender Persönlichkeiten, die jedoch keine entscheidenden waren und one das, was hinter ihnen stand, nichts vermochten. Der ganzen Sachlage entsprach das durch den Ausgang bestätigte Urteil, welches Luther zu allem Anfang dem Kurfürsten von Brandenburg schrieb: „Diese Leut, wer sie auch sind, meinen es sehr gut; aber es sind unmögliche Fürschläge, die der Papst, Cardinal, Bischof, Thumbherren nimmer nicht können annehmen. — Es ist vergebens, daß man solche Mittel oder Vergleichung vornimmt".

Litteratur: Der Text des Buches Corp. Reform. IV, 190—238, wo auch die ältere Litteratur; französisch Corp. Ref. XXXIII, 515 sq.; K. Th. Hergang, Das Religionsgespräch zu Regensburg im J. 1541 und das Regensburger Buch, Kassel 1858 (flüchtiger Abdruck). Zur Geschichte noch Corp. Ref. IV u. XXXIX; Luthers Briefe, de Wette V; Th. Brieger, De formulae concordiae Ratisbonensis origine atque indole, Halis 1870; Ders., Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk, Gotha 1870; Ders., Gropper, bei Ersch und Gruber; H. Schaefer, De libri Ratisbonensis origine atque historia, Euskirchen 1870; L. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karl V., Freiburg 1879; ganz im Dienst des Ultramontanismus geschrieben.

2) Das Augsburger Interim.

Eine Hauptaufgabe des nach Beendigung des schmalkaldischen Krieges nach Augsburg berufenen Reichstages sollte die Beseitigung des religiösen Zwiespaltes in Deutschland werden. Einen Ausgleich wünschten die meisten Beteiligten, aber über den Weg zu diesem Ziele gingen die Meinungen sehr auseinander. Die geistlichen Stände und auch die Mehrzal der zum Papste haltenden weltlichen, Bayern an der Spitze, wünschten möglichste Unterdrückung der Reformation und völlige Widerherstellung des früheren Zustandes als Frucht des Sieges. Unter den Protestanten waren gerade die mächtigsten zu ziemlich weitgehender Nachgiebigkeit bereit. Moritz von Sachsen hatte sich schon 1545 in diesem Sinne geäußert, vgl. Voigt S. 127. Auf die Besiegten unter den Protestanten glaubte man keine große Rücksicht nehmen zu müssen. Am meisten war hiezu vielleicht noch der Kaiser geneigt, dem doch auch eine gewisse Reformation der Gesamtkirche am Herzen lag.

Bald nach der am 1. Sept. 1547 geschehenen Eröffnung des Reichstages beschloss die Mehrheit, die letzte Entscheidung dem Konzil zu überweisen und

der Kaiser verlangte daraufhin, obwol vergeblich, vom Papste die Zurückverlegung des in Trident begonnenen und dann nach Bologna verlegten. Für die Zeit bis zur Entscheidung des Konzils ward ihm anheimgestellt, bindende Normen vorzulegen; er möge ein „Interim“ schaffen. Schon im Oktober 1547 scheint der Kaiser eine aus katholischen Theologen (Helding, Fannemann, Billik, Malvenda, Soto) bestehende Kommission zur Ausarbeitung eines Interims ernannt zu haben. Doch ist über deren Tätigkeit nichts genaueres bekannt. Im Februar 1548 berief er eine andere Kommission aus 12 Personen, darunter die beiden Evangelischen, Georg Besserer von Ulm und Jak. Sturm aus Straßburg. Diese verhandelten vom 11. Febr. an, aber die Unversönbarkeit der Gegensätze trat hier so scharf hervor, dass der Kaiser nach einigen Tagen „den Handel abschnitt und das Interim vor die Hand nahm“. Er beschloss aus eigener Machtvollkommenheit das als nötig Erscheinende zu bewirken. Und bereits um die Mitte des nächsten Monats konnte einigen Fürsten der Interimsentwurf mit folgenden 26 Artikeln vorgelegt werden: 1) Von dem Menschen vor dem Fall; 2) Von dem Menschen nach dem Fall; 3) Von der Erlösung durch Christum, unsern Herrn; 4) Von der Rechtfertigung; 5) Von den Früchten und dem Nutz der Rechtfertigung; 6) Von der Weise, durch welche der Mensch die Rechtfertigung bekommt; 7) Von der Liebe und guten Werken; 8) Vom Vertrauen der Vergebung der Sünden; 9) Von der Kirchen; 10) Von den Zeichen und Gemerken der waren Kirchen; 11) Von der Gewalt und Autorität der Kirchen; 12) Von den Dienern der Kirchen; 13) Vom obersten Bischofe und anderen Bischöfen; 14) Von Sakramenten insgemein; 15) Von der Taufe; 16) Von der Firmung; 17) Vom Sakrament der Buße; 18) Vom Sakrament des Altars; 19) Von der heil. Ölung; 20) Vom Sakrament der Priesterweihe; 21) Vom Sakrament der Ehe; 22) Vom Opfer der Messe; 23) Von dem Gedächtnis der Heiligen im Opfer der Messe und von ihrer Fürbitte, so darin begehrt wird, auch kürzlich von Anrufung der Heiligen; 24) Von dem Gedächtnis der Verstorbenen in Christo; 25) Von der Kommunion, wie sie bei dem Opfer der Meß gehalten werden soll; 26) Von den Ceremonieen und Gebrauch der Sakramente. — Der Text erinnert oft genug an das „Regensburger Buch“ und der eine der Väter dieses, Julius von Pflug, war ja auch stark an der Abfassung des Augsburger Interims beteiligt. Doch wird man dieses nicht mehr, wie bisher meistens geschah, als zuerst von katholischer Seite ausgegangen bezeichnen dürfen. Genügende Spuren weisen vielmehr auf den vermittlungssüchtigen Kurfürsten Joachim von Brandenburg und dessen eitlen und charakterlosen Theologen Johann Agrikola (vgl. d. Art.) hin. Es scheint, dass von dieser Seite her ein Interimsentwurf mit dem Erbieten, sich ihm zu unterwerfen, dem Kaiser eingereicht wurde. Karl ließ ihn von Julius von Pflug, Michael Helding, Weihbischof von Sidon (vgl. d. Art.) und Agrikola weiter überarbeiten und auch noch einigen spanischen Theologen ward er zur Begutachtung vorgelegt. Wie viel hiebei noch geändert worden ist und wie viel davon auf die einzelnen Mitarbeiter fällt, lässt sich nicht mehr bestimmen. Auch als man im März den Versuch begonnen hatte, einzelne protestantische Stände unter der Hand für das Interim zu gewinnen und sie zum Gehorsam zu verpflichten, wurden noch Änderungen vorgenommen, ja selbst nach der Verlesung vor dem Reichstage bis zum Drucke scheint der Text nicht ganz unberürt geblieben zu sein. Sieht man das Interim durch, so findet man nicht einen einzigen Artikel, der die evanglische Lehre rein und klar enthielte; in den meisten wird die römische wenn auch nicht schroff, so doch deutlich genug vorgetragen. Es war eine durchgehende Verleugnung der Reformation, und dennoch meinte der eitle Agrikola, nun sei dem Evangelio eine große, weite Tür aufgetan; es werde in aller Bischöfe Länder, durch ganz Europa gepredigt werden. Er und sein Kurfürst empfahlen es aufs dringendste. Dagegen verweigerte Butzer, den Joachim dazu aus Straßburg hatte berufen lassen, seine Unterschrift. Die sächsischen Theologen, denen Kurfürst Moritz eine Abschrift hatte zugehen lassen, wiesen in sehr maßvoller Form auf die durch das Interim drohenden Gefaren hin, sodass nun doch auch Moritz bedenklich ward und sich scheute, dem Kaiser unbedingte Annahme zu versprechen. Der Markgraf

Johann von Brandenburg lehnte unbedingt ab; ebenso der gefangene Kurfürst von Sachsen. Der geringe Widerspruch beirrte jedoch den Kaiser nicht; er schritt unaufhaltsam vorwärts. Am 15. Mai ließ er den Ständen eine Erklärung verlesen, wonach die, so bisher der katholischen Kirche Satzung und Gebräuche behalten, dabei bleiben und sich nicht davon abfüren lassen, die anderen hingegen entweder zu den alten Ständen treten oder aber ihre Lehre nach dem vorliegenden Buche richten und demselben ganz und gar nachfolgen sollten. Er verlangte ungesäumte Annahme des Interims, welches selbst gar nicht einmal vorgelesen ward. Und wirklich, nach einer Beratung der Stände von etwa einer Stunde erklärte der Kurfürst von Mainz in ihrem Namen, sie würden sich gehorsamlich nach dem Begehren des Kaisers halten. Dieser betrachtete das Interim von nun an als Reichsgesetz und gestattete jetzt den Ständen, Abschrift davon zu nehmen.

Häufig wird behauptet, der Kaiser habe ursprünglich Geltung des Interims für alle Stände beabsichtigt und auch versprochen. Aber ein Beweis für diese Behauptung läſst sich nicht beibringen; nicht einmal die Warscheinlichkeit spricht für sie. Das Warscheinlichste ist vielmehr, daſs diejenigen, von welchen überhaupt der erste Entwurf ausging, jenen Gedanken hegten, sich mit ihm schmeichelten und bei ihrer Empfehlung ihn immer wider vortrugen, sodaſs er in diesen Kreisen wirklich geglaubt ward. Möglich ist auch, daſs kaiserliche Unterhändler ihn nicht ganz von der Hand wiesen; dem Kaiser selbst hierin eine Unredlichkeit vorzuwerfen, wird man kaum ein Recht haben.

Aber der Sieg des Kaisers war doch nur ein scheinbarer. Zunächst freilich duckten sich viele (vgl. die lange Liste bei v. Druffel) vor seinem Zorne, der hie und da in Gewaltsamkeiten sich entlud. Fürsten beugten sich und auch von den Magistraten der Städte handelten nicht wenige so, wie der Herzog von Bayern vorher von Ulm und Augsburg gesagt hatte: „sie haben mehr Achtung auf ihre Gewerbe, Reichtum oder Verderben, denn auf den Glauben" Von oben her war die evangelische Kirche fast ganz verlassen. Aber im Volke regte sich der Widerspruch. Viele Gemeinden erklärten, standhaft bei ihrem Glauben beharren zu wollen; viele Geistliche gaben lieber ihre Stellen auf, als daſs sie das Interim angenommen hätten. In Süddeutschland irrten an 400 Pfarrer, zum teil mit Weib und Kind, umher. Aus volkstümlichen Flugblättern und theologischen Streitschriften erwuchs sehr schnell eine mächtige Litteratur gegen das Interim, die den Widerstand närte und mehrte. Dieser sammelte seine Kraft besonders im nördlichen Deutschland, und gewann dadurch an Rückhalt, daſs das gewaltsame Auftreten des übermächtigen Kaisers und seiner Spanier weithin in deutschen Landen Miſsstimmung und Besorgnis erweckte. Die Verhältnisse wurden in kurzem so verwickelt, daſs ein neuer Ausbruch erfolgen muſste, der Kampf des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser, der zum Passauer Vertrag fürte. Damit war das unglückliche Interim endgültig beseitigt.

Litteratur: Der Text des Interims deutsch bei Bieck, das dreifache Interim, Leipzig 1721, S. 266 ff.; lat. bei Goldast, Collectio constitutt. imper. II, 325 sqq. Zur Geschichte Corp. Reform. VI und VII. — A. v. Druffel, Briefe und Akten z. Gesch. d. 16. Jahrh., Bd. III, 1, München 1875. Derartige weitere Veröffentlichungen aus Archiven wären noch sehr zu wünschen. Spieker, Beiträge z. Gesch. d. Interims in d. Ztschr. f. hist. Theol. 1851; Ranke, Deutsche Gesch., Bd. 5 u. 6; Maurenbrecher, Karl V. u. d. Protestanten; Preger, Matth. Flacius Illyrikus, Erlangen 1859, Bd. 1; v. Langenn, Moritz, Herzog u. Kurfürst von Sachsen, Leipz. 1841; Voigt, Moritz von Sachsen 1541—1547, Leipz. 1876; J. G. Droysen, Gesch. d. Preußischen Politik, Leipz. 1859, Bd. II, 2. Einzelbeiträge liefert fast jede Monographie über Personen und Begebenheiten jener Jare.

3) Das Leipziger Interim.

Vor Beginn des Augsburger Reichstages hatte der Kurfürst Moritz seinen Ständen auf ihr Andrängen versprochen, „daſs er sie bei ihrer christlichen Religion wolle bleiben lassen und nicht davon bringen". Diese Zusage war mit sei-

ner Genehmigung von allen Kanzeln verlesen und auch durch den Druck veröffentlicht, wärend er andererseits beim Kaiser die Hoffnung genärt hatte, er werde dessen Pläne fördern. Dieser ehrgeizige Fürst, dem die religiösen Rücksichten und Pflichten ganz gegen seine politischen Ziele zurücktraten, trieb allezeit ein Doppelspiel. Zum großen Erstaunen des Kaisers erklärte er, als ihm in Augsburg das Interim vorgelegt ward, er könne dessen Annahme noch nicht versprechen, sondern müsse es erst hinter sich an seine Stände bringen. Hiebei blieb er, forderte beschleunigte Gutachten der Wittenberger und Leipziger Theologen und beauftragte seine Stände, besonders Komerstadt, mit diesen zu verhandeln, damit sie nicht, sich allein überlassen, zu hartnäckig wären. An der Spitze der Theologen stand jetzt nach Luthers Tode Philipp Melanthon. Aber es war ein Verhängnis für ihn selbst und für die Kirche, dass die Verhältnisse ihn in diese Stellung gedrängt hatten, denn seine Kraft und Festigkeit war derselben nicht gewachsen. Zunächst wiesen die nach dem Kloster Zelle an der Mulde berufenen Theologen in einem von Melanthon verfassten Gutachten die Augsburger Formel zurück. Aber schon wenige Tage später, am 28. April, offenbarte dieser in seinem übel berufenen Briefe an Christof von Karlowitz, wie gering seine Widerstandskraft sei, und gab damit diesem schlauen, gegen die Kirche rücksichtslosen Statsmann viel Gewalt über sich.

Das im Reichstage verkündete Interim ward abermals den Theologen zugeschickt und sie wiesen es am 16. Juni als „in vielen Artikeln der rechten Lehr zuwider“ zurück in einer von Melanthon niedergeschriebenen Beurteilung, die sehr bald durch den Druck veröffentlicht ward. Aber eine solche Antwort konnte der inzwischen zurückgekehrte Kurfürst dem Kaiser gegenüber nicht brauchen. Er berief die Landstände und einige Theologen, darunter Melanthon, für den 1. Juli nach Meißen, legte den Ständen das Interim als eine kaiserliche Ordnung vor und empfal es entgegenkommender Erwägung. In dem theologischen Gutachten nun, welches die Stände sich geben ließen, war wider das Interim einer sehr eingehenden Kritik unterzogen, aber es enthielt auch den Satz: „wo man in solchen Mitteldingen etwas bedenken würde mit gutem Rat derjenigen, so die Kirchen regieren sollen, das zu mehrer Gleichheit und guter Zucht dienlich, wollen wir gerne helfen, Einigkeit und gute Zucht erhalten. Denn wir wollen von denselbigen Mitteldingen nicht zanken, so viel den äußerlichen Gebrauch belanget“. Hier setzte der Kurfürst ein, wenig befriedigt durch die Antwort der Stände, die ihn ersuchten, den Kaiser zu bitten, er möge die Kirche des Landes „in dem jetzigen Stand gnädigst bleiben und in keinem Wege verunruhigen lassen“. Er machte den Versuch, seine Theologen mit denen, „so die Kirche regieren sollen“, d. h. hier den Bischöfen von Meißen und Naumburg, Joh. v. Maltiz und Julius von Pflug, zusammenzubringen und dabei auf beide Seiten einen Druck auszuüben. Für den 22. August berief er die beiden Bischöfe und Georg von Anhalt, Melanthon und Paul Eber nach Pegau. Zur Aufsicht schickte er auch einige seiner Räte, besonders Christof von Karlowitz, hin und beauftragte sie, möglichst auf Verständigung hinzuwirken, „denn unsere Meinung nicht ist, daß wir oder die Unsern halsstarrig und pertinaciter, um unser und der Unseren Ehr und Ruhm willen, auf unser Meinung verharren“. Von den Bischöfen, sonst doch gemäßigten Männern, war nicht einmal das Versprechen zu erlangen, sie würden das Interim von Augsburg annehmen; „der Papst habe es noch nicht erlaubt“. Die Theologen dagegen ließen sich durch das Drängen der Räte, besonders den Vorwurf, sie seien Friedensstörer, immer mehr zum Weichen bringen. Sie äußerten wider große Bedenken über das Interim, ließen sich dann aber in Gespräche mit den Bischöfen über einzelne Artikel ein. Melanthon legte über die Rechtfertigung eine schon etwas synergistisch gefärbte Abhandlung vor, die er zu Meißen verfasst hatte. Die Bischöfe äußerten sich günstig hierüber und wünschten nur die Vertauschung eines Satzes mit einem dem römischen Systeme entnommenen. Die Theologen widerstanden; aber nicht lange. „Damit sie ja nicht das Ansehen hätten, als die ihrer Ehre oder Glimpf halber ichtes thäten und also trutziglich handeln wollten“, gaben sie zu, dass beide Sätze nebeneinander

eingefügt würden. Als nun die Bischöfe den Artikel annahmen, da „also die gestellte Urtel von der Rechtfertigung der Lehre im Interim gemäß wäre“, widersprach Melanthon, riet aber dann doch dem Kurfürsten, dem Kaiser zu erklären, er sei berichtet, „dass der Verstand im Interim vom Artikel justificationis einträchtig sei mit diesen Kirchen“, und für andere mehr Ordnung des gestellten Interims, die zu göttlicher und guter Zucht dienstlich seien, Entgegenkommen zu versprechen. Den Theologen war aller Halt verloren gegangen.

Die Räte arbeiteten unterdes im Stillen weiter, und brachten es dahin, dass, als Moritz die Stände für den 18. Oktober nach Torgau berief, dort 7 Männer, nämlich 5 von den Rittern und 2 von den Räten, gleich eine Schrift vorlegten, welche, wie sie meinten, wol als Vergleichsurkunde dienen könne. Doch so schnell ging es noch nicht. Die Theologen hatten wider Einwendungen zu machen. Sie mussten noch mehr bearbeitet werden. Dies geschah im Kloster Zelle, wohin für den 16. Nov. Georg v. Anhalt, Melanthon, Paul Eber, Bugenhagen, Hieronymus Weller, Antonius Lauterbach, Georg Major und Joachim Camerarius befohlen wurden, um die Sache zum Schlusse zu bringen und auch die in der sächsischen Agende nun nötigen Änderungen zu beraten. Sie wehrten sich einigermaßen, aber die Räte wussten ihnen alle Gegengründe mit sophistischen Deutungen zu entwinden, und diese legten am 19. November eine Formel vor, die als abschließende gelten und dem Kaiser übergeben werden sollte. Für die Rechtfertigung ward auf die pegauische Vereinbarung verwiesen. Der Artikel „von Gewalt und Autorität der Kirchen“, von dem die Theologen früher wol richtig gesagt hatten, er sei den Römischen der wichtigste, lautet: „Was die ware christliche Kirche, die im h. Geist versammelt, in Glaubenssachen erkennt, ordnet und lehret, das soll man auch lehren und predigen, wie sie denn wider die h. Schrift nichts ordnen soll noch kann. Dergleichen soll man auch halten in den Adiaphoris, das ist in Mittelbingen, was die alten christlichen Lehrer gehalten und bei dem andern Theil noch im Brauch blieben ist“ (!) *). Die weiteren Artikel handelten von den Kirchendienern, der Taufe, Firmung, Buße, Ölung, Ordinirung der Kirchendiener, Ehe, Messe, Bildern, Gesängen in der Kirche, Feiertagen, Fleischessen, Wandel der Kirchendiener. Man redete sich ein von „dem obersten und andern Bischöfen, die ihr bischöflich Amt nach göttlichem Befehl ausrichten und dasselbige zur Erbauung und nicht zur Zerstörung gebrauchen“. Denen sollten alle Geistlichen gehorsam sein. Für die Taufe wurden „die alten christlichen Ceremonien“ verlangt; Firmung und Ölung mit einigen nichtssagenden Verwarungen wider eingefürt; den Bischöfen die Ordination übergeben, der Sakramentsdienst entstellt, das Fronleichnamsfest erneuert, das Fasten als äußerliche Ordnung auf kaiserlichen Befehl geboten. Kurz, die Urkunde war eine rechte Verhönung, ja eine Verleugnung der Reformation und der evangelischen Kirche. Tief verstimmt kehrte Melanthon nach Wittenberg zurück. Er war vollständig eingefangen worden. Als am 16. Dez. Kurfürst Moritz und der interimssüchtige Joachim von Brandenburg in Jüterbok zusammenkamen und Melanthon dort ein weitläufiges Bedenken über Kanon und Privatmesse aufsetzte, bedeutete man den sächsischen Theologen, sie könnten nach Hause gehen, „man wolle es dabei bleiben lassen, wie es zu Zelle beschlossen worden sei“. Zur endlichen Bestätigung dieses Beschlusses wurden dann aber auch sie wider mit den Ständen für den 21. Dezember nach Leipzig berufen und spielten dort ihre traurige Rolle weiter. Dem Unwillen der Stände hielten sie z. B. entgegen „es sei durch Gottes Gnade zu hoffen, wie es auch die Notburft sei, sonderlich um der Nachkommen willen, dass solche Bischöfe sein werden, die sich der Kirche treulich annehmen“. Oder: „Die Artikel one Verletzung guter Gewissen wol können angenommen und gehalten werden. — Zweifeln auch nicht, Gott werde Gnade verleihen, dass die Herren Bischöfe ihr Amt recht füren“. — So halfen sie selbst dazu, die Gewissen einzuschläfern.

*) Der letzte Satz steht in der abschließenden Leipziger Fassung nur an einer anderen Stelle.

Die Zeller Formel ward in Leipzig zum Gesetz für das Kurfürstentum erhoben. Wenn es zur Durchfürung nicht kam, so ist dies besonders Flacius zu verdanken, der zuerst die Formel als Leipziger Interim bezeichnete und gleich den Kampf gegen sie eröffnete.

Litteratur: siehe oben. **G. Plitt.**

Interstitien. Das Konzil von Sardica spricht c. 13 den Grundsatz aus: „Potest per has promotiones (d. h. Weihen), quae habebant utique prolixum tempus, probari, qua fide sit, qua modestia, qua gravitate et verecundia, et si dignus fuerit probatus, divino sacerdotio illustretur, quia conveniens non est, nec ratio vel disciplina patitur, ut temere et leviter ordinetur episcopus aut presbyter aut diaconus, ... sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita et merita fuerint comprobata". Hiernach sollte also jeder Kleriker auf jeder Weihestufe erst eine gewisse Zeit sich bewärt haben, bevor er zu einem höheren ordo aufsteigen konnte, es sollten also zwischen jedem ordo Zwischenräume, interstitia, beobachtet werden (vgl. auch Dist. 59, c. 1. 2). Dieser Grundsatz wurde in der früheren Zeit auch bei niederen Weihen, so lange mit diesen besondere kirchliche Funktionen verbunden waren, festgehalten, nur schwankte die Disziplin hinsichtlich der Dauer dieser Interstitien (vgl. Dist. 77, c. 2. 3. 9). Nachdem aber die niederen Weihen ihren früheren Charakter verloren und regelmäßig nur noch als formeller Durchgangspunkt zur Gewinnung der höheren ordines angesehen wurden, war natürlich die ursprüngliche Veranlassung, auch bei ihnen die Interstitien zu beobachten, hinweggefallen. Das Tridentiner Konzil versuchte zwar, die niederen Weihen im Sinne des älteren Rechts wider zu restituiren (c. 17, sess. 23, De reform.), und bestimmte demgemäß, dass auch sie wider „per temporum interstitia, nisi aliud episcopo expedire magis videretur, conferantur, ut . . . in unoquoque munere juxta praescriptum episcopi se exerceant (c. 11 a. a. O.), allein one Erfolg, und es ist in Deutschland allgemein gebräuchlich, sämtliche niederen Weihen an einem Tage zugleich mit der Tonsur zu erteilen. In Beziehung auf die höheren Weihen stellte das Tridentinum zunächst den Grundsatz auf, dass zwischen der letzten niederen Weihe und jenen, und zwischen jeder höheren Weihe ein Interstitium von einem Jare eingehalten werden solle, „nisi necessitas aut ecclesiae utilitas aliud exposcat" (c. 11. 13. 14 a. a. O.), dass aber „duo sacri ordines non eodem die, etiam regularibus, conferantur, privilegiis ac indultis quibusvis concessis non obstantibus quibuscunque" (c. 13 a. a. O., vergl. auch c. 13. 15. X. De temp. ord. I. 11, c. 2. X. De eo qui furtiv. V. 30). Jenes Interstitium von einem Jare wird nicht als Kalenderjar, sondern als Kirchenjar aufgefasst. In Beziehung auf das vom Tridentiner Konzil im c. 11. cit. den Bischöfen eingeräumte Dispensationsrecht hat übrigens die Congregatio Concilii entschieden, dass die gleichzeitige Erteilung der ordines minores und des Subdiakonats strafbar sei. (Nr. 1. ad c. 11 cit. in der Ausg. von Schulte und Richter.) Vergl. Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. I. 2. c. 35. 36; Van Espen, Jus. eccl. univers. I. 1. c. 2, II. 9, c. 5; Philipps, Kirchenr., Bd. 1, S. 648 ff. und Hinschius, System des kathol. Kirchenr., Bd. 1, S. 112. 113. **Wasserschleben.**

Inthronisation, s. Papstwal.

Investitur und Investiturstreit. Investitur ist im mittelalterlichen Kirchenrecht die unter Anwendung von Symbolen erfolgende Übertragung eines Kirchenamtes auf den damit zu beleihenden Geistlichen. Insbesondere wird das Wort seit dem 11. Jarh. für die Verleihung von Bischofsämtern und Abteien durch die weltlichen Fürsten an den ausersehenen Kandidaten gebraucht. Daher nennt man den Kampf, welchen das Papsttum und die Kirche seit der Mitte des 11. und bis in das 12. Jarh. hinein zur Beseitigung des gedachten fürstlichen Verleihungsrechtes gefürt hat, Investiturstreit.

Schon in der fränkischen Monarchie hatte sich die Anschauung entwickelt, dass die Ernennung der Bischöfe ein dem Herrscher gebürendes Recht sei, und dieses ist im deutschen Reiche von den Königen bis in das 11. Jarh. hinein umsomehr

festgehalten worden, als die Bistümer und Reichsabteien im Laufe der Zeit ihren ursprünglichen Charakter als kirchliche Organisationen verloren und infolge der Ausstattung mit Reichs- und anderen Gütern, sowie mit politischen und öffentlichen, Immunitäts-, Münz-, Markt-, Zoll- und Grafschaftsrechten sich zu politischen Territorien umbildeten, welche denen der weltlichen Fürsten gleichstanden, und von welchen ebenso wie von diesen die Lasten, insbesondere die Kriegsleistungen für das Reich, aufzubringen waren. Neben der direkten und freien königlichen Besetzung der Bistümer und Abteien sind in der erwänten Zeit allerdings auch auf Grund von königlichen Privilegien oder zufolge einer besonderen königlichen Erlaubnis oder einer Designation des Kandidaten durch den König Walen durch die Domkapitel, den sonstigen Stiftsklerus, die Großen, Vasallen und Dienstmannen des Bistums vorgenommen worden, indessen konnte der Gewälte das Bistum (die Reichsabtei) nur durch die Übertragung seitens des Königs erlangen. An diesen wurde der Tod des Bischofs unter Überbringung seines Bischofsstabes und Bischofsringes durch eine Gesandtschaft aus der Bischofsstadt berichtet nnd bei ihm die Widerbesetzung nachgesucht, weshalb sich auch der etwa schon gewälte Kandidat gleichfalls bei Hofe einfand. Der König beriet über die Vergebung des erledigten Bistums oder der vakanten Abtei mit den weltlichen und geistlichen Reichsgroßen und seinen weltlichen und geistlichen Räten. Demnächst übertrug er dem in Aussicht genommenen Kandidaten das Bistum oder die Abtei durch die Investitur, d. h. durch Überreichung des Bischofsstabes (und auch des Bischofsringes), wobei derselbe ihm den Treueid und die Mannschaft (das s. g. hominium) zu leisten hatte. Dadurch war das Bischofsamt, welches in der Anschauung der damaligen Zeit als Komplex kirchlicher und weltlicher Rechte galt, erworben. Es folgte demnächst noch die Besitzeinweisung oder Besitzergreifung des Belehnten in Form der Inthronisation, der Besteigung der bischöflichen Kathedra in der Bischofsstadt, und endlich, weil der neue Erwerber auch die Fähigkeit zur Vornahme der bischöflichen Weihehandlungen erlangen muſste, die Konsekration durch den Metropoliten. So lag also die Vergebung der Bischofsämter lediglich in der Hand des Königs, von einem selbständigen Prüfungs- und Entscheidungsrecht des Erzbischofs und seiner Suffraganbischöfe, wie ein solches in früherer Zeit bei den Bischofswalen bestanden hatte, war keine Rede mehr, und wurden sie auch vorher vom König bei der Beratung über die Besetzung der Stelle zugezogen, so geschah dies doch nur in ihrer Stellung als Ratgeber des Königs, nicht in der von zur Mitwirkung berufenen Kirchenoberen.

Innerhalb der im 11. Jarhundert zu Rom tonangebenden Reformpartei machte sich seit der Mitte desselben eine immer mächtiger werdende Strömung geltend, welche die volle Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt zu erringen und das deutsche Königtum und Kaisertum dem Papsttum als der maßgebenden Macht unterzuordnen trachtete. Die Anhänger derselben erklärten die Investitur der Bischöfe und Äbte durch den König, für welche diesem, wie bei sonstigen lehnrechtlichen Verleihungen von den Beliehenen, gewisse Geschenke gewärt wurden, eine Sitte, welche freilich widerholt zu einem unwürdigen Handel mit den Bistümern gefürt hatte (Waitz, Deutsche Verfassungsgesch. 7, 292), für Simonie und verlangten die Beseitigung des Gebrauches der Symbole des bischöflichen Amtes, des Stabes und Ringes, durch Laienhand Die kirchliche Gesetzgebung trat zunächst vorsichtigerweise, abgesehen von den allgemeinen Simonieverboten, nur mit der Anordnung hervor, daſs die Geistlichen keine Kirchen aus der Hand eines Laien annehmen sollten, c. 6. conc. Roman. v. 1095, Mansi 19. 898; Roman. v. 1063, c. 6 (c. 6, C. XVI. qu. 7). Der direkte Zusammenstoß mit dem deutschen Hofe erfolgte erst später, nämlich im J. 1068, als der König das Bistum Mailand in der bisherigen Weise durch Investitur vergeben hatte, das Volk aber, von der kurialen Reformpartei beeinfluſst, einen kanonisch mit Roms Zustimmung gewälten Bischof verlangte. Auf der römischen Synode von 1074 verschärfte Gregor VII., da der König nicht nachgab, die früheren Simonieverbote, und eröffnete im folgenden Jare den Kampf, indem er auf einer

weiteren Synode im Hinblick auf die dem König anhängenden Bischöfe anordnete, dass das Volk die kirchlichen Funktionen der simonistisch zu ihren Ämtern gelangten Geistlichen zurückweisen sollte (Gregor. VII ep. collect. 3—5, ed. Jaffé p. 523) und indem er ferner dem König das Recht zur Investitur der Bistümer direkt absprach (Arnulf. gr. archiep. Mediol. IV, 7, SS. 8, 27). Mit diesem Angriff auf ein althergebrachtes Recht des deutschen Königs, welches in früherer Zeit sogar die päpstliche Anerkennung gefunden hatte (ep. Joann. X. v. 921, Mansi 18, 320 u. 322), war der Versuch gemacht, die Verfassung des deutschen Reiches in ihren Grundlagen umzustürzen und die königliche Macht einer ihrer Hauptstützen zu berauben. Die Bischöfe und Äbte waren Reichsfürsten, mit großem, ihren Kirchen zustehenden Lehn- und Allodialbesitz, sowie mit einer Fülle von Hoheitsrechten ausgestattet, und hatten von ihren Bistümern den bedeutendsten Teil der Reichslasten zu tragen. In ihnen fand das Königtum, weil es die geistlichen Fürstentümer one Rücksicht auf Erbansprüche von Dynastenfamilien an ergebene Anhänger frei verleihen konnte, die Hauptgrundlage seiner Macht. Das einzige rechtliche Band, welches diese Fürsten an das Königtum fesselte, bildete die Investitur mit Treueid und Mannschaft. Das Verbot der letzteren bedeutete demnach Zerstörung des Verhältnisses, welches die Abhängigkeit und die Reichsleistungen der geistlichen Fürsten dem König und dem Reiche sicherte, und die Überlieferung der bedeutenden materiellen und politischen Macht der Reichsbistümer und Reichsabteien an eine von jeder Beziehung zum Königtum losgelöste Geistlichkeit. Über die Art, wie künftighin nach der Meinung Gregors VII. oder kirchlichen Reformpartei die Bistümer besetzt werden sollten, spricht sich die vorhin erwänte Synode nicht aus. Die Anordnungen der römischen Synode von 1080 (Gregor. reg. VII, 14 a, p. 400), sowie sein weiteres Verhalten lassen es indessen nicht zweifelhaft erscheinen, dass er mit der formalen Widerherstellung der alten, sog. kanonischen Wal durch Klerus und Volk unter Mitwirkung des Metropoliten und seiner Suffragane tatsächlich die Unterwerfung des Episkopates und der demselben infolge seiner politischen Stellung zu Gebote stehenden Machtmittel unter den Papst bezweckte. Aus der Wal einer von den nationalen und statlichen Interessen durch Durchfürung des Cölibates losgelösten Stiftsgeistlichkeit, bei welcher die in Abhängigkeit vom päpstlichen Stule zu haltenden Metropoliten mitzuwirken hatten, konnten in der Regel nur der Kurie ergebene Bischöfe hervorgehen, umsomehr, als die römische Synode von 1080 wol in absichtlich unbestimmter Fassung dem Papste ein mit dem des Erzbischofs konkurrirendes Prüfungsrecht der Walen beilegte und dadurch ein Mittel bot, etwaige der Kurie missliebige Walen zu verhindern. Dass die auf diese Weise gewälten Bischöfe und Äbte die bisherigen Besitzungen und Hoheitsrechte im Reiche beibehalten sollten, hat Gregor VII. als selbstverständlich vorausgesetzt. War dies aber der Fall, so stand ihre bedeutende Macht völlig zur Verfügung des päpstlichen Stuls, von ihm hing es ab, welches Maß von Leistungen er noch zu gunsten des Reiches gestatten wollte, ja der Papst war gegenüber den geistlichen Fürsten tatsächlich an Stelle des Kaisers und Königs getreten und konnte über den geringsten Bistumsvasallen gebieten.

Wie schon die römische Synode von 1078 und dann die eben erwänte das Investiturverbot erneuert hatten, so schärften es auch die Nachfolger Gregors VII., Viktor III., Urban II. und Paschalis II., indem sie den von ersterem begonnenen Kampf, welcher seit der Absetzung Gregors durch das Konzil von Worms (1076) eine viel umfassendere prinzipielle Bedeutung als zu Anfang gewonnen hatte und sich von dieser Zeit ab um das Verhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum überhaupt bewegt, fortsetzten, auf einer Reihe von Synoden wärend der Jare 1087 und 1110 von neuem ein. Einen durchschlagenden Erfolg hat aber die päpstliche Politik weder Heinrich IV. noch seinem Nachfolger Heinrich V. gegenüber zu erreichen vermocht. Inzwischen war in einer Reihe theoretischer Schriften das Verhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum und dabei auch das Investiturrecht und das Investiturverbot erörtert und in diesen der Gedanke einer Scheidung der geistlichen und weltlichen Seite des Bistums zur Klarheit durch-

gearbeitet worden. Auf dieser Grundlage wurde das Konkordat zu Sutri 1111 zwischen dem zur Kaiserkrönung nach Italien gekommenen König Heinrich V. und Papst Paschalis II. abgeschlossen, wonach der erstere versprach, bei seiner Krönung auf die Investitur und die nicht dem Reiche gehörigen Kirchengüter zu verzichten, der Papst sich aber verpflichtete, die Rückerstattung aller dem Reiche angehörigen Rechte und Besitzungen anzubefehlen. Wegen des Widerstandes der Fürsten und Bischöfe konnte indessen das Konkordat nicht zur Ausfürung gebracht werden und der der Gewalt des Königs anheimgegebene Papst muſste demselben mit der Krönung auch zugleich das Investiturrecht eidlich bewilligen und das Verbot, für welches seine Vorgänger den langen Kampf gefürt hatten, aufheben. Dauernd war aber der Erfolg, welchen der Kaiser errungen hatte, nicht. Auf Andringen der kirchlichen Reformpartei sagte sich der Papst, um nicht gegen seinen Eid zu verstoßen, im J. 1112 auf der Lateransynode, in verklausulirter Weise von dem dem Kaiser erteilten Privilegium, welches die letztere direkt kassirte, los (Ekkeh. chron. a. 1112, SS. 6, 246), und es begann der Kampf von neuem. Erst unter Papst Kalixt II. sind die Friedensverhandlungen im J. 1119 wider aufgenommen worden, und nachdem dieselben zunächst wider abgebrochen waren, kam es endlich im J. 1122 zur Beilegung des Streites durch das zu Lobweisen (bei Lorsch) vereinbarte, zu Worms verkündete Konkordat, dessen Bestimmungen ebenfalls die schon gedachte Scheidung der geistlichen und weltlichen Seite des Bischofs- (Abts-) Amtes zur Basis haben. Der Kaiser verzichtete in dem Konkordate auf die bisherige Investitnr des Bischofs- und Abtsamtes in seiner Totalität durch Stab und Ring, und bewilligte in allen Kirchen die Besetzung durch kanonische Wal und die freie Konsekration des Gewälten. Dagegen gestattete der Papst, daſs die Wal der zum deutschen Königreich gehörigen Bischöfe und Äbte in Gegenwart des Kaisers, jedoch one Simonie und Gewalt, vorgenommen werden dürfte, und daſs der Kaiser den Gewälten (d. h. also vor der Konsekration) die Investitur der Regalien, der Gesamtheit der zu dem einzelnen Bistum (Abtei) gehörigen Gütermassen und Rechte, unter Entgegennahme der Leistung der Lehnspflicht und unter Gebrauch des Szepters zu erteilen befugt sein sollte. Bei zwiespältigen Walen sollte der Kaiser nach dem Urteil des Metropoliten und der Komprovinzialbischöfe der verständigeren Partei zustimmen und ihr Unterstützung gewären. Für die anderen Teile des Reiches, d. h. Italien und Burgund, wurde dagegen dem Kaiser kein Recht auf Beteiligung bei der Wal zugestanden, vielmehr sollte der Gewälte die Investitur der Regalien bei dem letzteren binnen 6 Monaten nach erfolgter Konsekration nachsuchen (Text des Konkordates bei Ekkeh. chron. a. 1122, SS. 6, 260; Anselm. Gemblac. a. 1122, l. c. p. 378 und in den LL. 2, 75. 76).

Mit dem Wormser Konkordat hat die Kirche und das Papsttum nach langem Kampf den Sieg über das Kaisertum erfochten. Wenngleich die päpstliche Partei in Betreff der Investiturfrage nicht alle ihre Forderungen durchzusetzen vermocht hatte, so war das Kaisertum doch gezwungen worden, auf ein über Jarhunderte lang unangetastet ausgeübtes Recht zu verzichten und dadurch die Emanzipation des Papsttums von der früheren kaiserlichen Oberherrschaft und seine Stellung als selbständiger politischer Macht zu besiegeln. Dieser Erfolg war um so bedeutender, als das Wormser Abkommen die kirchlichen und kaiserlichen Rechte nur in den allgemeinsten Grundzügen und in zweideutiger Fassung festgesetzt hatte, die nähere Ausgestaltung des neuen Besetzungsmodus aber der Praxis überlassen hatte.

Zwar haben die Kaiser infolge des Konkordates, welches nicht, wie man früher behauptet hat, unter Lothar dem Sachsen außer Kraft gesetzt worden ist noch im 12. Jarhundert ihr Anteilsrecht an der Wal und sogar über die ihnen damit gewärte Exklusion missliebiger Kandidaten hinaus auch eine weitergehende, positive Einwirkung auf die Walen geübt, auch bei zwiespältigen Walen unter Beteiligung der weltlichen und geistlichen Großen die Entscheidung gefällt. Aber gerade bei diesen suchten auch die Päpste wegen der darauf bezüglichen, unklar gefaſsten Vorschrift des Konkordates einzugreifen, wie nicht minder das Recht

des Kaisers, nicht genehmen Kandidaten die vor der Konsekration zu erteilende Investitur zu verweigern, durch schnelle Erteilung der letzteren illusorisch zu machen. Wenn es schon den Staufern im 12. Jarhundert nur mit großen Anstrengungen gelungen war, sich dieser die kaiserlichen Rechte beeinträchtigenden Handhabung des Konkordates zu erwehren, so war im 13. Jarhundert von einer Behauptung derselben bei der Stellung des Kaisertums, der politischen Lage Deutschlands und der dominirenden Machthöhe des Papsttums selbstverständlich keine Rede mehr. Auf die frühere, dem Kaisertum günstige, sich an das Konkordat anschließende Praxis hatten schon Otto IV. (1209) und Friedrich II. (1213 und 1219) verzichten müssen. Das Recht des Kaisers, den Walen beizuwonen, hatte gegenüber den dynastischen und Familieninteressen, welche sich bei diesen geltend machten und gegen welche der Kaiser seine Autorität nicht mehr, wie früher, in maßgebender Weise einsetzen konnte, um so mehr seine Bedeutung verloren, als in solchen Fällen auch eine in seinem Sinne erfolgte Wal keineswegs mehr von einer päpstlichen Kassation in Rom sicher war. Dazu kam weiter der Umstand, dass es im Laufe des 13. Jarhunderts den Domkapiteln, deren Stellen damals bereits in den Händen der Dynasten- und Adelsfamilien waren, in Anhalt an die päpstliche Gesetzgebung gelang, den früher bei den Walen beteiligten Stiftsklerus und die weltlichen Großen von diesen auszuschließen — die vielfach aufgestellte und immer von neuem widerholte Behauptung, dass schon das Wormser Konkordat den Domkapiteln die Walberechtigung beigelegt hat, ist ein Mährchen — und dadurch die Einwirkung des Kaisers zu erschweren. Daher ist später das Recht des Kaisers, den Walen selbst oder durch Kommissarien anzuwonen, äußerst selten geübt worden. Das Entscheidungsrecht bei streitigen Walen war ihm ebenfalls, wie schon bemerkt, von den Päpsten entwunden worden, und so ist ihm allein das Recht der Erteilung der Investitur geblieben, deren Verweigerung aber gegenüber der Berechtigung des Papstes zur Kassation von Walen, zu der Konfirmation und Konsekration der Bischöfe nur noch höchstens die Bedeutung haben konnte, einen ihm missfälligen Kandidaten von dem Genuss der Temporalien fernzuhalten.

In dieser, ihm durch die Praxis gegebenen, die kaiserlichen Rechte abschwächenden Auslegung ist das Wormser Konkordat die Grundlage des deutschen Reichsrechtes über die Besetzung der Bistümer und Reichsabteien bis zur Auflösung des deutschen Reiches (1806) geblieben.

Was die übrigen Länder anbetrifft, so war in diesen die fürstliche Ernennung und Investitur der Bischöfe ebenso wie in Deutschland in Übung. Der Kampf des Papsttums gegen die übrigen Fürsten hat aber nicht die prinzipielle Bedeutung wie in Deutschland angenommen, und die Päpste vermieden es, gegen die anderen Regenten in derselben schroffen Weise wie gegen das deutsche Kaisertum vorzugehen, weil die Niederlage des letzteren auch auf die übrigen Staten zurückwirken musste und sie wärend des Streites, insbesondere gegenüber den deutscherseits aufgestellten Gegenpäpsten der Hilfe anderer Nationen, so namentlich Frankreichs, beburften. In Frankreich hatten die Könige seit dem Ende des 11. Jarhunderts, dem Andrängen der kirchlichen Reformpartei nachgebend, die Investitur in der früheren Bedeutung fallen lassen, dagegen sich aber das Recht bewart, zur Vornahme der Bischofswalen ihre Erlaubnis und zu den erfolgten ihre Bestätigung zu geben, sowie die Temporalien des Bistums gegen Leistung der Lehnspflicht dem Gewälten zu übertragen. Gegen Ende des 12. Jarhunderts haben sie auch das Bestätigungsrecht der Walen nicht mehr aufrecht erhalten können, andererseits ist es ihnen aber gelungen, unter Anwendung lehnrechtlicher Grundsätze ihre Befugnisse in Betreff der Temporalien der Bistümer zu dem sog. Regalienrecht, d. h. dem Rechte, in Erledigungsfällen dieselben bis zu einer nach Einholung der königlichen Erlaubnis erfolgten Widerbesetzung in Beschlag zu nehmen und die Früchte und Einkünfte des Bistums zu ziehen, zu erweitern.

In England wurde schon 1105, bez. 1107 ein Vergleich zwischen Papst Paschalis II. und Heinrich I. in Betreff des streitigen Investiturrechtes geschlossen. Der König verzichtete in demselben auf die Investitur mit Stab und Ring, da-

gegen nicht auf sein Ernennungsrecht und seine Befugnis, von den Prälaten den Lehnseid zu fordern, Mansi 20, 1003. 1229. Erst von seinem Nachfolger Stefan (1135—1154) ist die Besetzung durch Wal zugestanden und diese Bewilligung von Johann im J. 1215 unter Vorbehalt einer nur aus gerechtfertigten Gründen zu versagenden Genehmigung des Königs widerholt worden (statutes of realm 1, 5). Von einer wirklichen Walfreiheit der Kapitel war aber in der Praxis nicht die Rede, vielmehr haben bis zur Reformation tatsächlich über die Besetzung der Bistümer in erster Linie die Könige und ferner die Päpste entschieden, welche, wenngleich sie vielfach den Wünschen der ersteren entsprachen, doch auch mitunter gegen den Willen derselben gehandelt haben.

Litteratur: P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd. 2, S. 530—608, 654; Staudenmaier, Gesch. d. Bischofswalen, Tübingen 1830; Sugenheim, Statsleben des Klerus im Mittelalter, Berlin 1839, Bd. 1, S. 86 ff.; Giesebrecht im Münchner histor. Jahrbuch für 1866, S. 93 ff.; Meltzer, Papst Gregor VII. und die Bischofswahlen, 2. Aufl., Dresden 1876; Bernheim, in den Forschungen z. deutschen Gesch., Bd. 15, S. 618 ff. u. Bd. 16, S. 281; Derselbe, Zur Gesch. d. Wormser Konkordates, Göttingen 1878; Derselbe, Lothar III. u. das Wormser Konkordat, Straßburg 1874; Friedberg in den Forschungen z. deutschen Gesch., Bd. 8, S. 77 ff.; Schum, Die Politik Papst Paschalis II. gegen Kaiser Heinrich V., Erfurt 1877 (Separatabdruck aus d. Jahrb. d. Akademie d. gemeinnützigen Wissenschaft zu Erfurt, Heft 8); Stutzer in den Forschungen z. deutschen Gesch., Bd. 18, S. 223 ff.; H. Witte, Forschungen zur Gesch. d. Wormser Konkordates, Th. I, Göttingen 1877; Helfenstein, Gregors VII. Bestrebungen nach den Streitschriften seiner Zeit, Frankfurt 1856.

P. Hinschius.

Joab (יוֹאָב, Ἰωαβ) aus Bethlehem (2 Sam. 2, 32), Son der Zeruja (2 Sam. 17, 25), nach 1 Chron. 2, 16 einer Schwester des David, hat als Feldhauptmann Davids (2 Sam. 8, 16) sich große Verdienste um die Begründung der davidischen Dynastie erworben. Schon in dem Kampfe gegen Isboseth hat er diese Stellung (2 Sam. 2, 13 gegen 1 Chron. 11, 6); warscheinlich hat er sich noch zu Lebzeiten des Saul mit seinem ganzen Geschlechte um David geschart (1 Sam. 22, 1). Er errang einen glänzenden Sieg über Abner, den Feldhauptmann Isboseths, bei den Teichen von Gibeon und war nahe daran, das feindliche Heer in der Verfolgung aufzureiben, als ein verständiges Wort Abners ihn zur Besonnenheit mante. Er rief das Volk von dem Kampfe gegen die eigenen Brüder ab und fürte sein Heer nach Hebron zurück (2 Sam. 2, 12—32). So hat er in den inneren Unruhen wärend Davids Alleinherrschaft das Volk stets zu schonen gesucht (2 Sam. 18, 16), aber die Häupter der Feinde seines Herrn suchte er mit allen Mitteln zu vernichten. Von diesem Gesichtspunkte aus wird man auch die Ermordung des Abner durch Joab zu beurteilen haben. Gewönlich freilich denkt man, er habe durch diesen Meuchelmord einen gefärlichen Nebenbuhler sich aus dem Wege räumen wollen. Allein der Bericht in 2 Sam. 3, 20—27 gibt dazu keine Veranlassung. Joab scheint von den geheimen Verhandlungen zwischen David und Abner nichts gewusst oder letzterem nicht getraut zu haben; er hielt es daher für eine unbegreifliche Schwäche seines Gebieters, den feindlichen Heerfürer, welcher die Michal nach Hebron zurückgebracht hatte, in vollem Vertrauen empfangen und entlassen zu haben, und glaubte diesen Fehler auf jede Weise korrigiren zu müssen. David beteuerte offen seine Unschuld an diesem Meuchelmorde und rief mit einem bösen Fluche die Rache Gottes über Joab herab. Doch ertrug er die „rauhen“ Söne der Zeruja. Die Chronik (1, 11, 6) läßt Joab die Stelle eines Anfürers erlangen, weil er als erster die Feste Zion erstiegen habe; allein dem widerspricht die ältere Quelle 2 Sam. 2, 13. Er soll ferner (1 Chron. 11, 8) Teile der eroberten Stadt widerhergestellt haben; aber schon der Ausdruck (חִיָּה, vgl. Neh. 3, 34) beweist die junge Herkunft und damit den geringen Wert dieser Nachricht (s. Wellhausen, Bücher Sam. S. 164). An den Kriegen Davids hat Joab als Feldhauptmann natürlich hervorragenden Anteil

gehabt. Allein da die Quellen einfach dem David zuschreiben, was überhaupt unter seiner Regierung geschehen ist, so läſst sich die Tätigkeit des Joab nicht im Zusammenhange verfolgen. Sein Name wird nur bei einzelnen Gelegenheiten genannt. Er richtete wärend eines sechsmonatlichen Aufenthaltes in Edom ein furchtbares Blutbad unter der Bevölkerung an, unterwarf das Land und vertrieb den einheimischen König Hadad nach Ägypten (1 Kön. 11, 15—17; 1 Chron. 18, 12 lies יוֹאָב statt אֲבִישַׁי; vgl. 2 Sam. 8, 12—14). Er besiegte die Syrer, welche den Ammonitern zu Hilfe eilten (2 Sam. 10, 6—14; 1 Chron. 19, 8—15) und begann im folgenden Jare die Belagerung von Rabba, der Hauptstadt der Ammoniter (2 Sam. 11, 1). Hier nahm David seine Dienste in Anspruch, um den Hethiter Uria, der nicht dieselbe Willfärigkeit, wie sein Weib, die ehrgeizige Bathseba, gegen den König an den Tag gelegt hatte, aus dem Wege zu schaffen. Joab bereitete nach dem Befehle des Königs dem Uria den Tod im Kampfe gegen die Ammoniter (2 Sam. 11, 14—27). Als die Hauptarbeit der Belagerung getan war, lud er in kluger Bescheidenheit seinen Gebieter ein, die reife Frucht des Sieges selbst zu pflücken (2 Sam. 12, 26—31; 1 Chron. 20, 1—3). — Woltuend ist an dem rauhen und wilden Krieger Joab die innige Teilnahme an den Erlebnissen des David. Dieser sehnte sich nach der Rückkehr seines geliebten Sones Absalom, der nach der Ermordung seines Bruders Amnon sich 3 Jare lang bei Thalmai, dem Könige von Gesur, aufhielt. Leid um den Verlust des Erstgeborenen und Zorn gegen den Brudermörder waren allmählich aus seinem Herzen gewichen; doch scheint er zur Zurückberufung des Absalom sich nicht haben entschließen zu können. Da ließ Joab den König durch das kluge Weib von Thekoa darauf hinweisen, daſs es nicht recht sei, um des erschlagenen Amnon willen dem Volke den Erben der Krone zu rauben. David folgte dem Rate des Weibes, in welchem er übrigens sofort die Gedanken Joabs erkannte (2 Sam. 13, 39—14, 24). Die vollständige Versönung zwischen Vater und Son fand durch Joabs Vermittlung jedoch erst 2 Jare später statt (2 Sam. 14, 28—33). — In der Empörung des Absalom stand Joab treu zur Sache des Königs. David befahl Schonung des Empörers; allein Joab wollte, um allen Unruhen ein rasches Ende zu machen, den Tod des Aufrürers und erstach ihn, da aus seiner Umgebung niemand dem Befehl des Königs zuwiderhandeln wollte, mit eigener Hand (2 Sam. 18, 1—17). Der König unterlag vollständig dem Schmerze, aber Joabs Auge wachte über die Sicherheit des Königtums. Er bewog den König dazu, sich im Tore der Stadt (Mahanaim) dem Heere zu zeigen, um zu beweisen, daſs er liebe, die ihn lieben, und um zu verhüten, daſs auch seine Treuen ihn verließen (2 Sam. 18, 19—19, 9). Bei den nun folgenden Verhandlungen mit Juda versprach David dem Feldhauptmann des Absalom, Amasa, daſs er an die Stelle des Joab treten solle (2 Sam. 19, 10—15). Er erhielt den Auftrag, den aufrürerischen Seba zu bekriegen. Allein er brachte in der festgesetzten Zeit die Männer von Juda nicht zusammen. Da entsandte David den Joab mit seiner Schar und der königlichen Leibwache gegen Seba. Beide Fürer trafen sich am großen Stein zu Gibeon. Bei der Begrüßung ließ Joab sein Schwert in die linke Hand gleiten und stieß es dem arglosen Amasa in den Leib. An der Leiche gab er die Parole „Joab und David" aus. Miſstrauen und Eifersucht gegen Amasa, Eifer für David mögen die Motive der Tat gewesen sein. Seba hatte sich in die feste Stadt Abel Beth Maacha geworfen. Nach kurzer Belagerung töteten die Einwoner auf eines Weibes Rat den Empörer und warfen sein Haupt zu Joab über die Mauer hinaus, worauf dieser sofort abzog (2 Sam. 20, 1—22). — Wann Joab die gegen seinen Rat von David angeordnete Volkszälung vorgenommen hat, geht aus 2 Sam. 24, 1—9; 1 Chron. 21, 1—4 nicht hervor. — Es kann nicht befremden, wenn Joab am Ende der Regierung des David die Thronansprüche des Adonia, der der rechtmäßige Erbe war und dafür galt (1 Kön. 1, 15. 22), begünstigte. Aber Adonia und sein Anhang muſste der Partei des Salomo weichen, an deren Spitze der Prophet Nathan stand (1 Kön. 1, 5—49). Salomo schonte zwar anfangs seine Gegner (1 Kön.

1, 50—53). Jedoch die Bitte des Adonia um Abisag von Sunem (1 Kön. 2, 13—17) brachte ihm und seinen Anhängern, darunter dem Joab den Tod. Er wurde am Altare Jahves, wohin er sich geflüchtet hatte, von Benaja, dem Befehlshaber der königlichen Leibwache, auf bestimmten Befehl Salomos erschlagen, damit nicht Jahve das Blut des Abner und Amasa an dem Hause Davids heimsuche (1 Kön. 2, 18—34). Joabs Tod ermutigte die Feinde Israels (1 Kön. 11, 21). Obgleich Davids Knecht, hatte Joab doch stets seinen eigenen Willen. Er hat seinen Herrn durch seine Worte und durch seine Taten nicht selten geleitet. Dennoch hat der Sache Davids niemand treuer gedient, als er. Zur Kritik der Quellen s. Thenius, Die Bücher Samuelis erklärt, 2. Aufl., und bes. Wellhausen, Text der Bücher Sam., 1871. Bleek, Einleitung in das A. T., 4. Auflage, S. 224 ff.

2) Name eines nachexilischen judäischen Geschlechtes (Esr. 2, 6; Neh. 7, 11; 1 Chron. 2, 54). Auch 1 Chron. 4, 14 wird ein Joab als Gründer einer Handwerkerkolonie erwänt, die vielleicht nach Neh. 11, 35 in der Nähe von Lod (Lydda) und Ono (Kefr Ana) sich befand. **H. Guthe.**

Joachim von Floris und das ewige Evangelium. Über das Leben dieses merkwürdigen Mannes ist nur wenig sicheres bekannt, da auf die vita, welche Jacobus Graecus Syllanaeus, ein Mönch des Klosters Fiore, 1612 erscheinen liess, trotz der Berufung auf alte Urkunden wenig Verlass ist und auch die von Jakobus dem Freunde und Schreiber Joachims, nachmals Erzbischof Lukas von Cosenza zugeschriebenen Notizen nicht in ihrer ursprünglichen Form vorliegen, überdies wenig ergiebig sind. Joachim soll 1145 in dem Dorfe Cälicum, 4 Miglien von Cosenza, geboren, im 14. Jare an den Hof Rogers II. von Sizilien gekommen sein (was aber, da Roger schon 1154 starb, mit dem angenommenen Geburtsjar in Widerspruch steht, daher man gewönlich letzteres höher hinaufsetzt). Nach einer Wallfart ins heilige Land kehrte er nach Calabrien zurück. Hier finden wir ihn als Mönch, dann (spätestens von 1178 an) als Abt des Cistercienserklosters Corace (Curatium, s. Janauscheck, Origin. Cisterc. I, Vindob. 1877, p. 168). Drei Päpste, Lucius III, welchen Joachim 1183 in Veroli besucht haben, Urban III, mit welchen er in Verona 1185 zusammengekommen sein soll, und Clemens III, haben sich für die prophetisch-apokalyptischen Studien Joachims interessirt, zu deren schriftstellerischen Ausarbeitung dieser von der Leitung seines Klosters zeitweise sich in das Kloster Casamare zurückgezogen hat (Praefatio in Psalter. dec. chord.). Im ersten Jare seines Pontifikats (8. Juni 1188) ermunterte Clemens III. unter Bezugnahme auf seine oben genannten Vorgänger den Abt Joachim zur Vollendung seines Kommentars über die Offenbarung Johannis und seines Werks Concordia utriusque testamenti, zugleich aber dazu, dieselben dem Urteil des päpstlichen Stules zu unterbreiten (der Brief steht in den Drucken der Concordia und der Expos. in Apoc. und danach bei Hahn und Preger in den unten angefürten Werken). Bald darauf hat Joachim die Leitung des Klosters Corace ganz aufgegeben und sich mit seinem Freunde Rainerius in die einsame Berggegend von Sylä nahe bei Cosenza begeben, sehr zum Anstoß der Cistercienser, welche auf dem Generalkapitel von 1192 sich bemühten, ihn zur Rückkehr zu bewegen, und sich deshalb auch an den Papst wendeten (Statuta cap. gener. bei Martene et Durand. thesaur. IV, 1272). In jener Einsamkeit errichtete Joachim, unterstützt vom Kaiser Heinrich VI., ein neues Kloster, St. Joannis en Flori, mit strenger Regel, welche der Papst Cölestin III. 1196 durch ein Breve bestätigte. Das neue Kloster wurde bald Mutterkloster einer besonderen Kongregation (Ordo Florensis s. Janauscheck a. a. O., p. LXXI), von den Cisterciensern scheel angesehen. Als Abt von Floris hat Joachim in einer Urkunde vom J. 1200 unter Namhaftmachung seiner Schriften Concordia, Expos. in Apoc. und Psalterium dec. chord., sowie der kleinern (uns nicht erhaltenen) contra Judaeos und contra cathol. fidei adversarios erklärt, dass, wie er bereits sein liber Concordiae dem päpstl. Stul vorgelegt, er für den Fall seines Todes alle seine Mitäbte, Prioren und Brüder verpflichte, seine sämtlichen

[illegible] vorzulegen mit der Erklärung seiner Unterwer[illegible]. Bald darauf, zwischen Sept. 1201 und Juni 1202, ist [illegible].

[illegible] drei echten Schriften Joachims sind seine Grundan[illegible]. [illegible] Versuch, auch diese Schriften als unecht zu er[illegible] (Gesch. der Aufklärung im Mittelalter, II, 356 ff., [illegible] zurückgewiesen zu sein. Der schon von den Zeitgenossen [illegible] hochverehrte Mann ist lebendig ergriffen vom gegen[illegible] in Klerus und Mönchtum tief eingedrungenen Verderben der [illegible] nicht bloß zum Verlangen der Zu[illegible] Zustände der Kirche, sondern närt die apoka[illegible] Stimmung, die wie den Endgerichten Gottes so auch der Er[illegible] höheren Zustand am Ende der Dinge erwar[illegible] mit einem reichen Aufwand von typisch-allegorischer [illegible], aber großartiges Gemälde der gesamten Entwicke[illegible], eine prophetische Geschichtsphilosophie, entfaltet. In [illegible], welche zu den drei Personen der Trinität ihre [illegible], in den drei Ständen der Verheirateten, der Kleriker und [illegible] Repräsentation und in der Aufeinanderfolge der alt[illegible] neutestamentlich-kirchlichen und der letzten oder Endzeit im [illegible] Abgrenzung haben, verläuft die gesamte Ent[illegible] die Anbanung jeder dieser Perioden und das [illegible] Prinzipien. So wird die erste Periode, die [illegible] des Gesetzes, der Knechtschaft und Unmündigkeit [illegible] wird aber real wirksam mit Abraham, und läuft bis [illegible] Johannis des Täufers. Die Einleitung des zweiten Sta[illegible] des Neuen Test.'s, der Kindschaft, der Disziplin [illegible] schiebt sich geschichtlich in jene erste hinein, [illegible] oder auch Assa, wird aber real wirksam seit [illegible] und reicht bis zur kirchlichen Gegenwart. Die [illegible] der spiritualis intelligentia, welche aus Altem [illegible] hervorgeht, wie der hl. Geist vom Vater und Sone aus[illegible] in den Tagen des heil. Benedikt, und kommt zur vollen [illegible] 22. Generationen seit Benedikt, d. h. Joachim betrachtet sie als [illegible]. Dies ist das Zeitalter der vollen Freiheit und der den [illegible] geistlichen Erkenntnis, der mönchischen Kon[illegible] Anbetung Gottes und jubilatio, in welchem durch geist[illegible] das Evangelium weit und breit (namentlich auch den Ju[illegible] werden wird. Nach dem Schema der sieben Schöpfungstage und [illegible] der Offenbarung verknüpft sich hiermit in sich nicht ganz gleich[illegible] Weise der Anschauung von sieben Zeiten des ersten (alttestamentl.) [illegible] die sieben Zeiten des zweiten Status vorbilden. In letz[illegible] sich die Geschichte des Reiches Gottes bis zur eschatologischen Voll[illegible]endung, sodass die siebente Zeit auch wider mit dem dritten Status zusammen[illegible]zufallen scheint. In der sechsten Zeit, d. h. vor Beginn des dritten Status, [illegible] schwere Zeiten und Strafgerichte über die römische Kirche, welche typisch [illegible] ist durch das Reich Juda, wärend die griechische Kirche dem Reiche Israel [illegible] (wobei aber nicht vergessen werden darf, dass wie im Reiche Israel [illegible] und Elisa, so in der griech. Kirche die großen Eremiten und Äbte auf[illegible] sind). Die röm. Kirche ist zwar nicht in dem Grade, wie die griechische, [illegible] versunken, verfällt aber doch wegen ihrer Verderbnis den göttlichen [illegible], welche jetzt nicht blos von den Ungläubigen, sondern auch von den [illegible] (weltlichen) Christen, aber auch von den Ketzern (Patarenern, hier als [illegible] Bezeichnung namentlich der Kahtarer) und den Saracenen ausgehen, [illegible] des letzten, des maximus Antichristus. Aus den Resten der rö[illegible] Kirche, den parvulis de latina ecclesia, wird die rettende und erneuernde [illegible] hervorgehen der ordo justorum (in einigen Stellen der Konkordia in eine

gewisse Beziehung zum Cistercienserorden gestellt — etwa als eine strengere Kongregation derselben! — so jedoch, dass die Aufgabe des irdischen Besitzes nach apostolischem Muster dazu kommen muss); das sind die kontemplativen oder spiritualen Männer, welche die Erwälten aus der griech. Kirche zur Einheit mit der römischen füren und Heiden und Juden bekehren werden. Durch die zwei Zeugen der Offenbarung (cp. 11) bestimmt, redet Joachim auch von 2 Propheten und von zwei Orden, deren einer spezifisch mönchisch, der andere klerikal sein werde, übrigens durchaus allgemein und unbestimmt. Bevor aber der große Sabbat herbeigefürt wird, wo eine Herde und ein Hirt sein werden, ist noch der letzte Kampf mit der ganzen Macht des Antichrists, des caput et princeps omnium reproborum, des rex aquilonis auszuhalten, der, durch Haman und Antiochius typisch vorgebildet, gegen die Kirche sich erhebt. Troz aller Anerkenntnis der Verderbnis der röm. Kirche haben die echten Schriften Joachims keine papstfeindliche Tendenz. Mardochai, der allein dem Haman entgegentritt, ist Typus des röm. Bischofs.

Nicht zuerst wegen des möglichen Anstoßes durch die Idee eines über das bisherige kirchliche Maß der Erkenntnis und Vollkommenheit hinausgehenden Zeitalters, sondern wegen der mit seinem Gegensatz gegen die scholastisch-dialektische Theologie der Zeit zusammenhängenden Opposition gegen die Trinitätslehre des Petrus Lombardus geriet Joachim nach seinem Tode unter die Censur der Kirche. In der Behauptung des Lombarden, dass von dem Vater, welcher den Son zeugt, nicht gesagt werden könne, er zeuge die göttliche essentia, oder diese zeuge den Son, weil sonst dieselbe Sache sich selbst zeugen würde, dass also die essentia von den Relationen der Personen der Dreieinigkeit ferngehalten werden müsse, glaubte Joachim eine Quaternität zu erkennen, insofern die summa res, welche weder zeugt noch gezeugt wird, noch ausgeht, als Viertes von den drei Personen unterschieden werde. In seiner Bekämpfung schien er die Einheit des Wesens der drei Personen zu einer bloß ideellen oder Gattungseinheit herabzusetzen, also dem Tritheismus zu verfallen. Hiergegen erklärte sich der 2. Kanon des 4. Laterankonzils von 1215 (Mansi XXII, 981, auch bei Engelhardt, a. a. O., S. 266 f.). Wenn derselbe von einem libellus oder tractatus redet, welchen Joachim de unitate seu essentia trinitatis geschrieben, so hat doch Engelhardt einleuchtend gemacht, dass es sich nicht um eine andere Schrift Joachims handelt, sondern um die trinitarischen Expektorationen im Psalterium decem chord. Übrigens wird am Schluss des Kanon ausdrücklich an Joachims Bereitwilligkeit, dem römischen Stule sich zu unterwerfen, erinnert. Auch Honorius III. hat dann das Andenken Joachims gegen Anfeindungen, welche wol von den Cisterciensern ausgingen, ausdrücklich in Schutz genommen (der Wortlaut bei Benedikt XIV. [Lambertini] De servorum dei beatific. II, 248; s. Potthast Reg. Pont. Nr. 6452).

Die eschatologischen Ideeen Joachims entsprachen so sehr der Stimmung, welche sich in den Kreisen der strengen Franziskaner (s. d. Art. Franz v. Assisi) — der zelatores — regten, dass sie hier in der Stille festgehalten und mit einer viel schärferen antirömischen, ja antikirchlichen Tendenz ausgesponnen wurden. In diesem Sinne entstanden unter Joachims Namen andere Schriften, mit viel bestimmter auf die Zeitverhältnisse bezogenen Weissagungen, sowol was die Gerichte über Rom, die Stellung des Kaisertums, als was die Wirksamkeit der Bettelorden, insbesondere der Franziskaner, betrifft, welche letztere sich als den von Joachim geweissagten ordo justorum ansahen. So der Kommentar zum Jesaias und besonders der zum Jeremias (vgl. Friederich, Krit. Untersuchung der dem Abt J. v. Fl. zugeschr. Comm. zu Jes. und Jer. in Hilgenfelds Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1859, S. 349—363, 444—514). Großes Aufsehen machte in Paris 1254, wie sich im Roman de la Rose abspiegelt, das dort öffentlich feilgebotene Buch: Introductorius in evangelium aeternum, verfasst, wie schon J. Echard, Script. Domin. I, 2021 nachgewiesen und neuerlich die Bekanntmachung von Salimbenes Chronik (in d. Monum. hist. ad Prov. Parm. et Placent. pertin. III) bestätigt hat, von dem dem Franziskanergeneral Johann von Parma

nahestehenden Bruder Gherardinus de Burgo Sankti Donini; eine Einfürung in die Schriften und Lehren Joachims, wie sie in diesen Kreisen sich zuspitzten und ausgelegt wurden. Das in der Offenbarung Johannis verheißene „ewige Evangelium" sah man in diesen joachimitischen Ideeen, vom Zeitalter des heil. Geistes, durch welches die Ökonomie des Sones abrogirt, entleert werden werde (evacuabitur), wie die Periode des Alten Test. durch die des Neuen. Niemand sei durchs Evangelium Christi zur Vollkommenheit gefürt; der heil. Franziskus sei der Engel gewesen, der das Siegel des lebendigen Gottes gehabt habe, sein Orden sei es vor allem, durch welchen das Licht des heil. Geistes herbeigefürt werden solle. Der Name des ewigen Evangeliums wird dann auch auf die Schriften Joachims selbst und durch eine leichte Wandlung auf den erhofften neuen Weltzustand selbst bezogen. Leider ist der Introduktorius Gerhards nicht erhalten, wir sind auf Exzerpte (mit denen sich aber auch auszügliche Mitteilungen aus echten und unechten joachim. Schriften verbinden) angewiesen (bei Du Plessis d'Argentré coll. judicior. de nov. err. I, 163 sq., die Mitteilungen aus Hugo v. S. Caro bei Quetif et Echard, Script. ord. Praed. I, 202 sq. und zu beiden Renan in dem unten anzuf. Aufsatz, die Auszüge bei Henric. de Hervordia lib. de reb. mem. s. Chronicon ed. Potthast, Gott. 1859, p. 181 und dieselben mit Benützung zweier Münchener Handschr. bei Preger, das Ev. aet. S. 33, woraus ein vollständigerer Text als der bei Eymerich, Directorium Inquisit. Rom. II, p. 9 [bei Engelhardt, S. 21 ff.] entsteht. Vgl. Reuter a. a. O. S. 364 f. Anm. 1). In dem gleichzeitigen Streite der Pariser Universität mit den Bettelmönchen wegen ihrer Ausbreitung an derselben wurden die ketzerischen Äußerungen von dem neuen Evangelium, durch welches das Evangelium Christi antiquirt werden sollte, gegen sie ausgebeutet, insbesondere von Wilhelm von St. Amour, dessen heftige Schrift de periculis noviss. temp. zuerst 1256 bekannt wurde (später umgearbeitet und da die Jareszal 1264 tragend). Der den Bettelorden günstige Bischof Reginald von Paris hatte sich doch genötigt gesehen, den Introduktorius nach Rom zu schicken an Papst Innocenz IV., der aber um die Zeit starb. Sein Nachfolger Alexander IV. ließ im Sommer 1255 in seiner Residenz Anagni eine Untersuchungskommission zusammentreten, nach deren Urteil er die Vernichtung des Introduktorius und der mitgesandten schedulae anbefahl, doch one den Zusammenhang mit den Franziskanern zu berüren, ja mit sichtlicher Schonung derselben; der Pariser Bischof muſste nach einigem Zögern mit der Konfiskation vorgehen. Gherardino büßte, da er nicht widerrufen wollte, mit lebenslänglicher Kerkerhaft; er starb nach 18järigem Leiden. Der ihm nahestehende Johann von Parma, seit 1247 General des Ordens, entging nur mit genauer Not und unter Verzichtleistung auf seine Würde der gegen ihn angestrengten Inquisition (1257). Die Bewegung wurde dadurch freilich nicht unterdrückt; die Bücher Joachims selbst, welche von jener päpstlichen Maßregel nicht betroffen waren, wurden jetzt erst recht verbreitet und begehrt, wovon auch Salimbenes Chronik neue Belege gegeben hat. Eine vereinzelte Erscheinung blieb die Synode von Arles (1260), welche nicht nur die joachimitische Lehre von den 3 Zeitaltern, sondern auch die Schriften Joachims verwarf (Mansi XXIII, 1001 ff.). Die eschatologischen Erwartungen hatten sich bis dahin in den aufgeregten Kreisen gesteigert. Joachim selbst hatte, wenn auch einen gewissen Spielraum lassend, sowol auf das Jar 1200 als auf den Beginn der Kämpfe der Endzeit, als auch speziell auf 1260 (die 42 Monate oder 1260 Tage der Apokal. 11 = 42 Generationen nach Christus) als auf den eigentlichen Eintritt der Endzeit hingewiesen; die unechten Schriften hatten viel bestimmtere Weissagungen daran geknüpft; in dem Gegensatz Friedrichs II. gegen das Papsttum hatte man geglaubt, das eschatologische Drama sich zuspitzen zu sehen. Das hohenstaufische Kaisertum schien zur Zuchtrute der verderbten Kirche, der babylonischen Hure (= Rom) bestimmt, bevor es selbst dem Rachegericht der Saracenen verfallen sollte. Schon der Tod Friedrichs II. 1250 hatte freilich manchen (wie vorübergehend auch Salimbene) in diesen Erwartungen wankend gemacht. Allein die Stimmung war zu mächtig; vom Jare 1260 erwartete man die Katastrophe; die Geißlerbewegung von Perugia, von den-

selben Erwartungen des jüngsten Tages getragen, schien sie anzukündigen (s. Röhricht, bei Brieger Zeitschr. f. K G. I, 313 und schon Döllinger a. a. O. S. 324 und dazu Reuter, a. a. O.. S. 370 A. 24). Als auch dieser Termin verstrich, wussten doch die Joachimiten unter den Minoriten die Enttäuschung zu überwinden und sich mit der Korrektur der Tatsachen zurechtzufinden. Durch Johannes Olivi und Albertinus de Casali nahmen unter dem sich verschärfenden Gegensatz gegen Rom diese Ideeen neuen Aufschwung, und sie wurden von den mit einem echt joachimitischen Ausdruck nun sogenannten Spiritualen festgehalten in ihrer fanatischen Opposition.

Litteratur: Die Werke Joachims: Divini vatis J. liber concordiae novi ac veteris test. etc., Venetiis 1519. Expositio Apocal. Venet. [1519 ? u.] 1527. Psalterium decem chordarum, Venet. 1527. Interpretatio praed. Abb. Jo. in Hieremiam, Venet. 1525 (nach Engelh. auch 1527, nach Gieseler auch Colon. 1577) Eximii . . . Abbatis Joach. Fl. scriptum super Esaiam pr. Venet. 1517. Die vita des Jacob. Graec. Syllan. mit den Aufzeichnungen des Lukas, sowie die vita von Greg. de Lauro (Neapel 1660) s. bei Papebroche in den Acta SS. Mai VII, S. 89—143). (Gervaise) histoire de l'Abbé Joachim surnommé le Prophet, Paris 1745, 2 Bde. 12° (mir unbekannt). — Engelhardt, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, Erlangen 1832, wo, wie bei Chr. U. Hahn, Gesch. d. Ketzer im Mittelalter III, 72—175, 259—346, auch Auszüge aus den Schriften sich finden; Döllinger, Der Weissagungsglaube rc. im hist. Taschenbuch begr. v. Raumer, herausg. von Riehl, 5. Folge, 1. Jahrg. 1871, S. 319 ff.; Renan, Joachim de Flore et l'Evangile éternel in der Révue des deux mondes 1866, p. 94—142; Preger, Gesch. der d. Mystik I, 1874, S. 196—207; Derselbe: Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris, in den Abh. der hist. Kl. der kgl. bayer. Ak. d. W. XII, 3, München 1874, S. 1—39, Reuter, Gesch. d. Aufklärung im M. II, 191—218. **W. Möller.**

Joahas, יְהוֹאָחָז, 2 Chr. 34, 8 und 36, 4 יוֹאָחָז, LXX *Ἰωαχαζ*, 1) Son Jehus, König von Israel, der nach 2 Kön. 13, 1 im 23. Jare des jüdischen Königs Joas den Thron bestieg und 17 Jare zu Samaria herrschte, nach gewönlicher Rechnung 856—40 v. Chr. Die chronologische Differenz mit 2 Kön. 23, 10, wornach sein Son Jehoasch im 37. Jare des Joas von Juda den Thron bestieg, beseitigt Keil durch Verwandlung des 23. Jares in das 21., dagegen Thenius u. a. durch Umsetzung des 37. Jares in das 39. (nach LXX. Ald.). Alle Versuche dieser Art müssen jedoch so lange für nutzlos erklärt werden, als zwischen der biblischen Chronologie und der der Keilinschriften in diesem Zeitraum eine Differenz von ca. 20 Jaren auf klafft (vergl. Schrader, Keilinschr. u. A. Test., S. 299; Duncker setzt J. unter Berücksichtigung der assyr. Quellen sogar erst 815—798 an). Unter J. erreichte die Bedrängnis Israels durch die Könige von Damaskus (Chasael und dessen Son Benhadad III) ihren Höhepunkt; vgl. 2 Kön. 13, 2 fg. (wo indes V. 4—6 als eine Parenthese im Hinblick auf Jerobeam II., s. diesen Art., zu fassen ist) 13, 22 und 25. Die Reduzirung des israelitischen Heeres unter J. auf 50 Reiter, 10 Wagen und 10,000 Fußsoldaten kann nur die Folge einer entscheidenden Schlacht gewesen sein (so Thenius bes. wegen des אִבְּדָם 2 Kön. 13, 7). Übrigens rügt das Königsbuch an J. (V. 6), dass er, abgesehen vom Kälberdienst, eine Aschera (s. „Astarte") zu Samaria habe bestehen lassen. — 2) J., Son des Josia und der Chamutal von Libna, der nach dem Tode seines Vaters in der Schlacht bei Megiddo (609 v. Chr.) vom Volke mit Übergehung seines älteren Bruders Eljakim (s. „Jojakim") in einem Alter von 23 Jaren auf den Thron erhoben wurde und drei Monate zu Jerusalem herrschte (2 Kön. 23, 30 ff.; 2 Chr. 36, 1 ff.). Offenbar hielt ihn das Volk für energischer, als Eljakim; übrigens aber stellt ihm das Königsbuch, wie Josephus (Ant. X, 5, 2: *ἀσεβὴς καὶ μιαρὸς τὸν τρόπον*), ein schlimmes Zeugnis aus. Dazu stimmt die Andeutung Ezech. 19, 3, sodass nicht (mit Ewald) an eine Wandelung seines Charakters erst auf dem Throne gedacht werden kann. Da-

gegen scheint aus Jer. 22, 10—12 hervorzugehen, dass das Volk troß alledem große Hoffnungen auf ihn gesetzt hatte. Als jedoch der Pharao Necho drei Monate nach der Schlacht bei Megiddo von seinem Zuge nach dem Euphrat zurückgekehrt war und zu Ribla am Orontes ein Standquartier bezogen hatte, strafte er die eigenmächtige Einsetzung des J. durch die Auferlegung einer bedeutenden Geldbuße (s. „Jojakim"), ließ J. zu Ribla in Fesseln schlagen und fürte ihn nach Ägypten, wo er — unbestimmt wann — als Gefangener starb. Ob sich J. freiwillig in Ribla stellte, um dem Pharao zu huldigen, oder ob er von diesem entboten (so Josephus) oder gar mit List aus Jerusalem herausgelockt und dann gefangen wurde (so scheint es nach Ez. 19, 4), läßt sich aus 2 Kön. 23, 33 nicht entscheiden, zumal der Text daselbst in Verwirrung ist. Jedenfalls ist an dem Qeri מִמְּלֹךְ festzuhalten, denn die Hypothese von einem Eingreifen Nechos oder seines Feldherrn in Jerusalem selbst entbehrt jedes Grundes: dagegen dürfte vor מִמְּלֹךְ nach LXX das וַיְסִירֵהוּ zu ergänzen sein, welches der Paralleltext der Chronik (nicht aber LXX 2 Chr. 36, 3) für ויאסרהו bietet. — Eine alte Streitfrage ist endlich, ob Jer. 22, 10 ff. der Name Schallum für J. nur symbolisch gemeint sei („Vergeltung" oder im Hinblick auf die kurze Regierung Schallums von Jsrael, 2 Kön. 15, 13) oder den ursprünglichen Namen des J. vor seiner Thronbesteigung repräsentire. Für letztere Annahme scheint 1 Chron. 3, 15 zu sprechen, wo Schallum als 4. Son Josias aufgefürt wird. Erwägt man aber die Reihenfolge der Aufzälung und die offenbare Verwirrung in den Angaben 3, 16 ff. (vgl. Hitzig zu Jer. 22, 10), so wird man schließlich doch zu der Annahme gedrängt, dass der Schallum der Chronik lediglich aus Jer. 22 geflossen ist. — J. (LXX jedoch *Οχοζιας*) heißt 2 Chron. 21, 17 der nachmalige jüdische König Achasja. — 4) J., Vater des Joach, der nach 2 Chron. 34, 8 unter Josia das Amt des Mazkir bekleidete. **Kautzsch.**

Joas oder Jehoas s. Jsrael, biblische Geschichte und Jojada.

Joch, Dr. Johann Georg, geboren um 1685 zu Rotenburg a. d. Tauber, gestorben 1731 als Professor der Theologie in Wittenberg, nimmt in der Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland dadurch eine besondere Stellung ein, dass er an den beiden alten und berühmten Sitzen der lutherischen Orthodoxie, an dem akademischen Archigymnasium in Dortmund im Westen und an der cathedra Lutheri in Wittenberg im Osten zuerst das praktische Christentum oder das christliche Leben in der damals üblichen und herrschend werdenden Form des Pietismus einfürte. Er selber war im Anfange des 18. Jarh. in Jena, dem damaligen Hauptsitze des Pietismus, als Student und als Privatdocent ein entschiedener Anhänger Speners geworden und kam 1709 als Superintendent und Gymnasiarch nach Dortmund, wo damals bei einem unheiligen Leben auf dem Katheder wie auf der Kanzel fast nur Dogmatik und Polemik getrieben wurde. Joch trieb dagegen studium pietatis, drang auf persönliche Bekehrung und Widergeburt und fürte zur Verbesserung des christlichen Lebens Katechismusexamina und Privatversammlungen ein. Dadurch geriet er in heftigen Streit mit seinen Kollegen Rolle und Scheibler; jener stellte ihn mit den Fanatikern: Spener, Schade, Arnold und Dippel zusammen und dieser (1658—1730), aus einer alten orthodoxen Familie des bergischen Landes stammend, warnte seine Zuhörer öffentlich vor den heuchlerischen Pietisten und der Enthusiasterei, nachdem Joch 1711 einen Reformirten in einer Leichenpredigt selig genannt hatte. Hierdurch entstand ein lebhafter, unfruchtbarer und gehässiger Streit, an welchem auch die Schwäger von Scheibler: Veltgen in Remscheid und Vogt in Lennep im Bergischen Teil nahmen. Joch kam später als Senior Ministerii nach Erfurt und 1726 als Professor der Theologie nach Wittenberg. Auf der Hinreise besuchte er sein liebes Jena und hielt den dortigen Gläubigen unter freiem Himmel eine Erweckungsrede. Jn Wittenberg sprach er sich gleich in seinem Antrittsprogramme wider die dortige unbedingte Herrschaft des Alten über das Neue aus, indem er die (neue) Lehre der Mystiker von der Möglichkeit und

Wirklichkeit der Sündlosigkeit der Widergeborenen verteidigte, und gab 1730 eine Disputation von der heilsamen Verzweiflung heraus, welche mit Recht als eine funkelnagelneue pietistische Lehre bezeichnet wurde. — Bekanntlich hatte der Pietismus in Wittenberg keinen Bestand, obschon ihn gleichzeitig mit Joch auch Haserung (1726—1744) in Wittenberg beförderte.

Litteratur: Augusti, Der Pietismus in Jena in der ersten Hälfte des 18. Jarh. in seinen Beiträgen zur Geschichte und Statistik der ev. Kirche, Jena 1837, I, 164—231 und Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rh.-westph. ev. Kirche, Coblenz II, 632—642, wo alle betreffenden Streitschriften angefürt sind. **M. Goebel.** †

Joel, hebr. יוֹאֵל (LXX: Ἰωήλ), d. i. Jahve ist Gott, wird in dem nach ihm benannten, im δωδεκαπροφητόν die zweite Stelle einnehmenden Weissagungsbuch als ein Son des פְּתוּאֵל bezeichnet. Dass er Judäer war und sich zur Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit in Jerusalem aufhielt, ist mit Sicherheit aus dem Inhalt seiner Weissagung zu erschließen, wogegen die Annahme, dass er ein Angehöriger des Priesterstammes Levi gewesen, an Stellen wie 1, 9. 13; 2, 17 keinen Halt hat.

Was die Frage nach dem Zeitalter Joels betrifft, so setzen ihn die meisten neueren in die ersten 30 Jare des Joas, zwischen 877 und 847 v. Chr. Für diese Zeit macht man geltend 1) dass Amos (vgl. 1, 2 mit Joel 4, 16) das Buch Joels vor Augen gehabt; 2) dass Joel den Abfall Edoms und das Geschick der Plünderung und Sklaverei, welches Juda und Jerusalem unter Joram erlitten, in frischer Erinnerung habe; dass er dagegen der Syrer nicht gedenke, was nach dem Zuge Hasaels gegen Jerusalem am Ende der Regierungszeit des Joas (vgl. 2 Kön. 12, 18 ff.; 2 Chr. 24, 23 ff.) unstreitig geschehen wäre; 3) die Rücksichtnahme auf den Tempeldienst (1, 9; 2, 14), und die Auszeichnung, womit der Priester gedacht werde (1, 9. 13; 2, 17), was auf eine Zeit des herrschenden Jahvedienstes füre. Da dieser nun — schließt man — bei der Thronbesteigung des Joas wider hergestellt worden und wärend der ersten 30 Jare dieses Königs, so lange er unter Jojadas Leitung gestanden, unangetastet verblieben sei, so habe man dem Wirken des Propheten seine Stelle innerhalb dieser Zeit anzuweisen. Für dieselbe erklären sich: Credner (Comm. zu Joel 1831), Movers (Die bibl. Chron. 1834, S. 119—124), Hitzig (Kleine Propheten 1.—3. Aufl.), Ewald (Proph. I, 92 f.), Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 201—203), Meier (Joel 1841), Baur (Amos S. 28), Winer (Realwörterbuch, 3. Ausg., Bd. 1, 1847), Delitzsch (Luth. Ztschr. 1851, S. 306 ff.), Wünsche (Joel, 1872), Schrader (in de Wettes Einl., 8. Aufl.), Keil (Einl., 3. Ausg.) u. a., wärend v. Cölln (de Joelis aetate, Marburg 1811), Hengstenberg (Christol. I, S. 333 ff.), Knobel (Prophetism. 2, 1838), Hävernick (Einl. II, 2, 1844) Bleek-Wellhausen (Einl., S. 416), den Propheten erst unter Jerobeam II. und Usia ansetzen, Theiner (Die kl. Proph. 1828) und Berthold (Einl. IV, S. 1605) in der Regierungszeit des Ahas und Hiskia, Schröder (Die Proph. Hosea, Joel, Amos 1829) und Künen (de Profeten en de Profetie onder Israel I, S. 204) ihn kurz vor dem Exil wirken lassen, Vatke (Bibl. Theol. I, 462) und Hilgenfeld (Ztschr. f. wissensch. Theol. X, H. 4) nach demselben. Am tiefsten herab setzte unsern Propheten sein neuester Ausleger, A. Merx (Die Prophetie des Joel und ihre neuesten Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, Halle 1879), welcher sein Weissagungsbuch für einen nach 445 v. Chr. geschriebenen Midrasch ansieht. Auffallend ist es allerdings, wie Joel (4, 1—3) die dem יוֹם ה' vorangehende Zerstreuung Israels und Verteilung des h. Landes — die Ausdrücke lassen nicht an partielle Gefangenfürungen oder Abreißung einzelner Gebietsteile denken, weshalb diejenigen Ausleger und Kritiker den Worten des Propheten nicht gerecht werden, welche dieselben auf solche Vorgänge, wie die 2 Kg. 8, 20—22; 2 Chr. 21, 8—10. 16 f. geschilderten, beziehen — als etwas ganz bekanntes voraussetzt; und es ist erklärlich, dass de Wette (Einl. ins A. T., 6. Ausg., S. 353) bemerkt, für sich allein genommen spreche diese Stelle sehr für die assyrische oder

vielmehr die chaldäische Periode. Allein in Warheit ist weder jener Ausdruck 4, 2 (אֶת־אַרְצִי חִלֵּקוּ) noch der Zusatz 4, 1: יְהוּדָה וִירוּשָׁלָםִ ein sicherer Beleg für exilische oder nachexilische Abfassung; jener nicht, weil z. B. auch Hosea 2, 2 die zukünftige Wegfürung des Volks prophetisch voraussetzt, und dieser nicht, weil Joel als ein dem Reich Juda angehöriger Prophet sich ebenso auf dieses Reich beschränkt, wie z. B. Jesaja in Kap. 2—4. Das vorexilische und hohe Alter Joels beruht vor allem einerseits ‚auf der Frische und Ursprünglichkeit seiner Darstellung‘, auf der ‚klassischen Form seiner Weissagung‘, andererseits darauf, daſs dieselbe, wie anderen vorexilischen Propheten, so namentlich bereits dem Amos vorgelegen hat, dessen Buch nicht nur mit einem Ausspruch Joels (s. o.) beginnt, sondern auch mit gleichen Verheißungen schließt (vgl. Am. 9, 13 mit Jo. 4, 18). Dagegen ist der von der Nichterwänung des Einfalls der Syrer in Juda für Joels hohes Alter hergenommene Grund allerdings, wie Auberlen (vgl. 1. Aufl. der Encykl.) richtig bemerkt, nicht streng beweisend; aber er wird durch den Charakter des ganzen Buchs unterstützt. Nicht nur ist von den Assyrern noch keine Rede, sondern auch noch nicht von den Sünden des Volks, welche das assyrische Gericht herausforderten, und welche von Amos, Hosea und Jesaja gestraft werden. Es herrscht noch ein besserer Geist in Juda; das Volk hört auf das Wort des Propheten und läſst sich zur Buße weisen. Und so dürfte Joel allerdings nicht erst in der Zeit Usias, in welcher Amos weissagt, sondern schon in der des Joas anzusetzen sein.

Anlaſs des Auftretens Joels war eine furchtbare Heuschreckenplage, durch welche in Verbindung mit einer großen Dürre das Land völlig verwüstet wurde. Im 1. Teil seines Buchs 1, 2—2, 17 beschreibt der Prophet die schreckliche Verwüstung, welche das Land nun schon durch den vierten Heuschreckenschwarm betroffen hat (Kap. 1), und sodann den Verwüster selbst 2, 1—11, woran sich eine eindringliche Manung zu einem allgemeinen Fast- und Bußtag schließt (V. 12—17). Denn der Buße und Umkehr zu Jahve bedarf es, damit nicht jene Heuschreckennot nur der Anfang sei des Gerichts über Israel und der Tag Jahves mit seinen Schrecken hereinbreche (1, 15). Der Bußruf des Propheten muſs Gehör gefunden, das Volk Buße getan haben; denn 2, 18—19a färt der Prophet in der erzälenden Form fort: Und es eiferte Jahve für sein Land und schonte seines Volks und Jahve antwortete u. s. f. So kann denn nun der Prophet im zweiten Teil seines Buchs 2, 19—4, 21 Gutes verheißen. Diese Verheißung bezieht sich auf die nähere und die fernere Zukunft. Für die nähere verkündigt er Vernichtung des Feindes, Abwendung des Unheils und glückliche Zeit, sodaſs sich Zion seines Gottes freuen kann, der ihm in dem Propheten einen heilsamen Lehrer (הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה) und als es auf dessen Weisung hörte, fruchtbaren Regen gegeben hat (2, 18—27), für die entferntere וְהָיָה אַחֲרֵי כֵן 3, 1 (im Gegensatz zu בָּרִאשׁוֹן 2, 23) Ausgießung des Geistes Jahves über die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern, sodaſs sie keiner Prophetenbelehrung mehr bedarf, und Bewarung derselben vor dem hereinbrechenden Weltgericht, welchem entnommen ist, wer Jahve anruft. Denn zu jener Zeit — färt der Prophet 4, 1 fort —, der Zeit der schließlichen Erlösung Judas und Jerusalems, bringt Jahve das Heer der Völkerwelt zusammen gegen Jerusalem im Tal Josaphat. Der Völker Feindschaft gegen die h. Stätte muſs dahin gedeihen, daſs sie sich aufmacht zum Kampf wider sie. Dort aber verfällt das feindliche Heer dem Gericht, welches durch die schließliche Machtoffenbarung des unter furchtbaren Naturerscheinungen sich offenbarenden Gottes, der seine himmlischen Helden herniederfaren, die Sichel an das Erntefeld legen und die Kelter treten heißt, über dasselbe verhängt wird, und es wird die h. Stätte der Völkerwelt gegenüber erwiesen als die Stätte des warhaftigen Gottes und seiner Gemeinde. Mit einem Hinweis auf die für das h. Land aus dem Gericht über die Feinde erblühende Segensfülle 4, 18—21 schließt das Buch ab, in welchem klare Situation ebensowenig zu vermissen ist als fortschreitende Gedankenentwicklung (gegen Merx). Man hat mit Recht von einer feingegliederten Anlage des Buches geredet. Es zeigt sich dieselbe namentlich in dem ver-

heißenden Teile, dessen Grundgedanken einander entsprechen: der Erweckung des Propheten in der Gegenwart die Ausgießung des Geistes Gottes über die ganze Gemeinde am Tage Jahves; der Vernichtung des Heuschreckenschwarms das schließliche Gericht über das Heer der Völkerwelt; der Widerkehr fruchtbarer Zeit die dereinstige wunderbare Segensfülle des heiligen Landes (vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, S. 144). Der יוֹם ה', welcher in der ersten Weissagung für Israel als ein Tag des Schreckens in Aussicht gestellt wird, vorgebildet und, falls es nicht Buße tut, eingeleitet durch jene Heuschreckennot, erscheint in der zweiten, nachdem das Volk einen Beweis bußfertiger Gesinnung gegeben hat, als ein Tag gnädiger Heimsuchung desselben durch die Begnadigung mit dem Geist der Weissagung und schließliche Erlösung, wärend er über die gottfeindliche Völkerwelt den Zorn des göttlichen Gerichts ergießt. Man hat gesagt, der Prophet rede zwar von der Versammlung aller Völker, aber er denke eigentlich doch nur an die Nachbarvölker; daher verkündige er deren Endgeschick, lasse aber das der übrigen Menschheit im Unklaren, weil er gemäß der späteren jüdischen Tendenz ein scharfer Partikularist sei (Merx). Allein dass das aus der gesammten Völkerwelt gesammelte Heer dem göttlichen Gericht unterliegt, ist doch in Kap. 4 deutlich gesagt. Wenn in der Schilderung bestimmte Namen einzelner Völker heraustreten, wie Tyrus, Sidon, Philistäa, so kann dies ebenso wenig auffallen, als wenn z. B. Jesaja da, wo er von dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs redet und dem Gericht über die Weltmacht, letztere Assur nennt, indem er sich an den Stand der Dinge zu seiner Zeit anschließt. Der Vorwurf des nationalen Partikularismus aber fällt hinweg, wenn man erwägt, dass es sich in Kap. 4 um die Entscheidung des Gegensatzes zwischen Israel als dem Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, der Gemeinde Gottes auf Erden, und zwischen der gottfeindlichen Völkerwelt, also um den schließlichen Vollzug des göttlichen Gnadenratschlusses handelt. Dass jene Entscheidung, dass die schließliche Machtoffenbarung Jahves zum Gericht über die Welt und zur Erlösung seiner Gemeinde an einem bestimmten Ort erfolgt, ist eine auch sonst dem alten Testament geläufige Anschauung, wie z. B. Sach. 14, 2 ff., weshalb es zur Sache und nicht zur Einkleidung gehört, dass gerade Jerusalem und das Tal Josaphat als der Ort bezeichnet wird, wo jene Entscheidung sich vollzieht. Es ist dasselbe Tal, wo einst (vgl. 2 Chr. 20, 22—26) unter Josaphat die heranziehenden feindlichen Scharen den Untergang fanden, und das seitdem den Namen עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט mit demselben Doppelsinne gefürt haben wird, der ihn für den Zusammenhang unserer Stelle geschickt macht. Der Name erinnert nicht nur an Josaphat, den König, sondern auch an das dort bereits ergangene Gericht Jahves, welches sich dereinst an dem gegen die heilige Stätte versammelten Heer der Völkerwelt widerholen soll (vgl. Ewald zu Joel 4, 2).

Wir haben die Heuschreckenverwüstung nicht allegorisch (so schon der chaldäische Paraphrast, Ephräm Syrus, Hieronymus, unter den neueren Hengstenberg, Hävernick u. a.), sondern eigentlich gefasst. Gegen die allegorische Fassung spricht der natürliche Eindruck des ersten Teils unseres Buches im ganzen und im einzelnen; ferner zerstört sie oder stört doch das Verhältnis des ersten und zweiten Teils. Ihre Hauptstütze findet die allegorische Deutung in dem 2, 20 vorkommenden Namen des Heuschreckenheeres, welches dort bezeichnet wird als הַצְּפוֹנִי, ein Wort, das nach der masoretischen Accentuation nur den nordischen bedeuten kann. Da nun der Zug der Heuschrecken, deren eigentliche Heimat die Sandwüsten Asiens und Afrikas sind, gewönlich von Süden nach Norden geht, nicht umgekehrt, so scheint die Beziehung des fraglichen Ausdrucks auf Völker, die aus dem Norden kommen, naheliegend, aber freilich nicht unausweichlich; denn da Heuschrecken auch in der syrischen Wüste zu treffen sind, aus der leicht Schwärme, one über den Libanon fliegen zu müssen, durch einen Nordostwind nach Palästina getrieben werden konnten, warum sollte ein solcher Schwarm nicht הַצְּפוֹנִי genannt werden können? An dieser Möglichkeit festzuhalten, nötigt der weitere Inhalt von V. 20: וְהִדַּחְתִּיו וגו', worauf Delitzsch a. a. O. S. 310 auf-

merksam macht. Denn wenn man erwägt, dass teils dürre Steppen, teils Seeen und Meere das Grab der Strichheuschrecke werden, wie soll die Verheißung, dass ein Teil der jetzt Juda verwüstenden in die südliche Wüste, der Vortrab in das tote Meer, der Nachtrab in das mittelländische Meer geschleudert werden soll, mit der allegorischen Auffassung bestehen? Es steht derselben auch weiter der Umstand entgegen, dass sich weder im vorhergehenden noch im nachfolgenden eine Spur von einem feindlichen Einfall eines jener Völker, die man mit הַצְּפוֹנִי bezeichnet wänt, findet.

Ein Grund, dem Propheten die Herausgabe seiner Schrift abzusprechen, liegt nicht vor. Fraglich bleibt nur, ob sie nur einen Abschnitt aus seiner prophetischen Wirksamkeit bildet oder diese selbst nach ihrem eigentlichen Mittel- und Höhepunkte enthält (vgl. Keil, Einl., S. 312).

Akt. Kap. 2 weist Petrus diejenigen, welche Augen- und Orenzeugen der wunderbaren Geistesausgießung waren, auf Joels Weissagung von der Ausgießung des Geistes Jahves über die ganze Gemeinde hin: eine Vorhersagung, an welche wir bei Joel die Schilderung der Schrecken des Tages Jahves sich anschließen sehen. Dem Apostel ist das Pfingstwunder der Anfang der Erfüllung dieser Verheißung, wie denn überhaupt Jesu Erscheinung im Fleisch nur der Anfang des im Alten Testament geweissagten Kommens Jahves in die Welt ist. Um die ganze Erfüllung der Vorhersagung Joels vor Augen zu haben, müssen wir Jesu zukünftige Offenbarung in Herrlichkeit dazu nehmen. Was diese in ihrem Gefolge hat, gleicht dem Bild des Tages Jahves, wie es Joel entwirft. Das Gesicht Apok. 19, 11 ff., welches von ihr handelt, schließt sich an die Schilderungen bei Joel und Sacharja (Kap. 14) an: Der Herr erscheint mit den himmlischen Heerscharen, das wider die am heiligen Ort befindliche Gemeinde Gottes versammelte Heer des Völkertums zu verderben und sein Reich (Apok. Kap. 20) aufzurichten. **Volck.**

Johanna, Päpstin. Dass die einst vielberufene Papissa nicht als historische Gestalt gelten kann, bezweifelt heute wol niemand mehr. Das kritische Interesse haftet nur noch daran, die Entstehung der seltsamen Sage zu erklären. Sie findet sich nicht vor der Mitte des 13. Jarh. aufgezeichnet, zuerst bei Stefan von Bourbon, einem französischen Dominikaner († 1261), der sich auf eine etwas ältere Chronik beruft. Verbreitet aber wurde die Sage erst, seit sie in die Chronik des Martinus Polonus, das vielgebrauchte Handbuch, eingeschoben wurde; denn in der ursprünglichen Rezension desselben stand sie nicht. Zuerst erscheint die Päpstin noch one Namen. Erst etwa zu Ende des 14. Jarhunderts wird Agnes als ihr Mädchenname angegeben; der Papstname Johanna ist wol nur dem der zalreichen und zum teil übel berüchtigten Päpste Johannes nachgebildet. Ebenso erklärt sich ihre an sich willkürliche Einschiebung in die Zeit der päpstlichen Skandäle, der Pornokratie. Bei Martinus regiert sie (855) über zwei Jare, gebar dann aber wärend einer Prozession auf der Straße und starb dabei. Spät ist auch die Tradition, die sie aus England oder Mainz herleitet, zu Athen studirt haben und eine große Gelehrte sein lässt. Die Sage ist one Zweifel eine lokal-römische und entstand vermutlich durch volksmäßige Auslegung einer alten Statue, die eine mit weitem Gewande umhüllte Gestalt mit einem Kinde darstellte und eine Inschrift fürte, wol aber einen Mithraspriester mit einem Knaben darstellte.

Die ältere Streitliteratur, die man bei Oettinger, Bibliographie biographique s. v. Jeanne la Papesse aufgefürt findet, ist antiquirt seit Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863. **G. Voigt.**

Verzeichnis
der im sechsten Bande enthaltenen Artikel.

Zusätze und Berichtigungen.

Band I.

Seite 169 Zeile 15 von oben lies: جَامُوس

Seite 352 Zeile 1 von unten lies: תְּאַב, 6, 8 u. S. 353 lies: statt תְּעַב 5, 10.

Seite 456 Zeile 24 f. von oben: Über Polychronius, den Bruder Theodors v. Mopsuesta und Bischof von Apamea, welcher von dem gleichnamigen Mönche zu unterscheiden sein wird, vgl. jetzt O. Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors v. M. Freiburg i. Br. 1879, und dazu Schürers theolog. Literaturztg. 1879 Nr. 11.

Seite 521 Zeile 40 von oben lies: 2 Tim. 2, 8 statt 9.

Seite 559 Zeile 19 von oben lies: צִבּוּר.

Band II.

Seite 116 Zeile 5 von oben lies: Dolomit statt Dolorit.

Seite 184, Literatur über Bauer ist nachzutragen: Preisarbeit der Teyler'schen theol. Gesellschaft: W. Scheffer, Ferd. Chr. Baur. Volledig en critisch overzicht van zijn werkzaamheid op theologisch gebied. Haarlem 1868. vgl. Theol. Tijdschr. II. 1868. 115 eine Recension desselben von Rawenhoff ibid. III. (1869) 184/9. W. Scheffer, Moet het eigenlijke Boek over nog geschreven worden? Theol. Tijdschrift (V.) 1871. 80—90.

Seite 498 Zeile 23 von unten lies: indole statt in dole.

Band V.

Seite 361 Zeile 25 von unten ist bei dem Artikel Graul in Kramers Missions-Nachrichten der ostind. Missionsanstalt zu Halle nachzutragen: Halle 1867. 18. Jahrgang Nr. 234 ff., eine eingehende Biographie und Charakteristik Grauls von bleibendem Werth von dem früheren Missionskollaborator und gegenwärtigem Ronneburger Superintendenten Hermann.

Band VI.

Seite 431 Zeile 23 von unten lies: 1740 statt 1840.

Seite 437 Zeile 11 von unten lies: *σωτὴρ*.

Seite 437 Zeile 8 von unten lies: לִפְנֵי.

Seite 437 Zeile 3 von unten lies: קֶשֶׁת.

Seite 438 Zeile 3 von unten lies: מָצוֹר.

Seite 439 Zeile 10 von oben lies: פַּחַת.

Seite 439 Zeile 24 von unten lies: Hammer statt Hanner.

Seite 446 Zeile 11 von unten lies: *ἑρμηνείας*.

Seite 447 Zeile 3 von oben lies: Testamento.

Seite 449 Zeile 8 von oben lies: Jacob (Aphraates) von Mar Mattai.

Seite 460 Zeile 24 von oben lies: Nestorianern statt Jakobiten und Zeile 28: sacerdotis.

Seite 493 Zeile 6 von oben lies: Pent. statt Oent.

Seite 493 Zeile 20 von oben lies: Sintflut.

Seite 495 Zeile 19 von unten lies: Targ. statt Jarg.

Seite 496 Zeile 1 von oben lies: dict. statt did.

Seite 496 Zeile 27 von unten lies: Sintflut.

Seite 497 Zeile 14 von unten lies: חרף חדף statt חדף.

Seite 497 Zeile 5 von unten lies: חֲשִׁים חֻשִׁים statt חֻשִׁים.

Seite 500 Zeile 11 von unten lies: Syriac.

Seite 501 Zeile 10 von unten lies: appositioneller.

Seite 507 Zeile 23 von oben lies: Ikabod.

Seite 507 Zeile 37 von oben lies: כְּמַשְׁרִי statt כקשׁי u. ebenso in derselben Zeile statt מכשׁי.

Seite 543 Zeile 17 von oben lies: [illegible].

Seite 546 Zeile 11 von unten lies: [illegible].

Verzeichnis der Herren Mitarbeiter.

I. Forsetzung zu Band II. S. 802.

Bachmann, J., D., Professor in Rostock.
Barde, Pastor in Vandoeuvre.
Carstens, Propst in Tondern.
Cunitz, D., Professor in Straßburg.
Fliedner, Pastor in Kaiserswörth.
Floto, D., Professor in Königsberg.
Germann, W., Dr. Lic., Pfarrer in Windsheim.
Gerth van Wijk, Pfarrer im Haag.
Gregory, C. R., Dr. in Leipzig.
Guthe, H., Lic. Dr., Privatdocent in Leipzig.
Hackenschmidt, Pfarrer in Jägerthal (Elsaß).
Hauck, Alb., D., Professor in Erlangen.
Hochhuth, C. W. H., Dr., Metropolitan in Kassel.
Jundt, Gym.-Professor in Straßburg.
Kautzsch, E., D., Professor in Basel (jetzt in Tübingen).
Kleinert, P., D., Professor in Berlin.
Kluckhohn, Dr., August, Professor u. Direktor des Polytechnikums in München.
Köhler, D., Professor in F i/W.
Kramer, Dr., Professor u. der Francke'schen Stiftungen i
Lauxmann, Stiftsdiaconus i gart.
Matter, Professor in Paris.
Müller, K., Lic. Dr., in T
Nestle, Dr., Repetent in Tü
Odland, Pastor in Norwege
Pfender, Pastor in Paris.
Revecz, Pastor in Debreczin
Schmieder, H. E., D., Pro Direktor in Wittenberg.
Stähelin, Rud., D., Prof Basel.
Stowe, D., Professor in Bo
Strack, Hermann, D., Pro Berlin.
Teutsch, D., Superintendent mannstadt.
Varrentrapp, D., Prof Marburg.
Witte, K., D., Geh. Justizrath
Zimmermann, E., Lehrer i stadt.






Stanford University Libraries
3 6105 010 104 458


DATE DUE

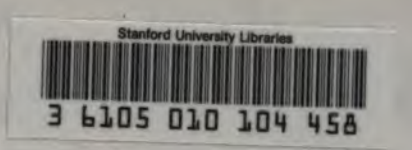
Verzeichnis der Herren Mitarbeiter.

I. Forsetzung zu Band II. S. 802.

Bachmann, J., D., Professor in Rostock.
Barde, Pastor in Vandoeuvre.
Carstens, Propst in Tondern.
Cunitz, D., Professor in Straßburg.
Fliedner, Pastor in Kaiserswörth.
Floto, D., Professor in Königsberg.
Germann, W., Dr. Lic., Pfarrer in Windsheim.
Gerth van Wijk, Pfarrer im Haag.
Gregory, C. R., Dr. in Leipzig.
Guthe, H., Lic. Dr., Privatdocent in Leipzig.
Hackenschmidt, Pfarrer in Jägerthal (Elsaß).
Hauck, Alb., D., Professor in Erlangen.
Hochhuth, C. W. H., Dr., Metropolitan in Kassel.
Jundt, Gym.-Professor in Straßburg.
Kautzsch, E., D., Professor in Basel (jetzt in Tübingen).
Kleinert, P., D., Professor in Berlin.
Kluckhohn, Dr., August, Professor u. Direktor des Polytechnikums in München.
Köhler, D., Professor in Friedberg i/W.
Kramer, Dr., Professor u. Director der Francke'schen Stiftungen in Halle.
Laurmann, Stiftsdiaconus in Stuttgart.
Matter, Professor in Paris.
Müller, K., Lic. Dr., in Tübingen.
Nestle, Dr., Repetent in Tübingen.
Odland, Pastor in Norwegen.
Pfender, Pastor in Paris.
Revecz, Pastor in Debreczin.
Schmieder, H. E., D., Professor u. Direktor in Wittenberg.
Stähelin, Rud., D., Professor in Basel.
Stowe, D., Professor in Boston.
Strack, Hermann, D., Professor in Berlin.
Teutsch, D., Superintendent in Hermannstadt.
Varrentrapp, D., Professor in Marburg.
Witte, K., D., Geh. Justizrath in Halle.
Zimmermann, E., Lehrer in Darmstadt.







DATE DUE			

